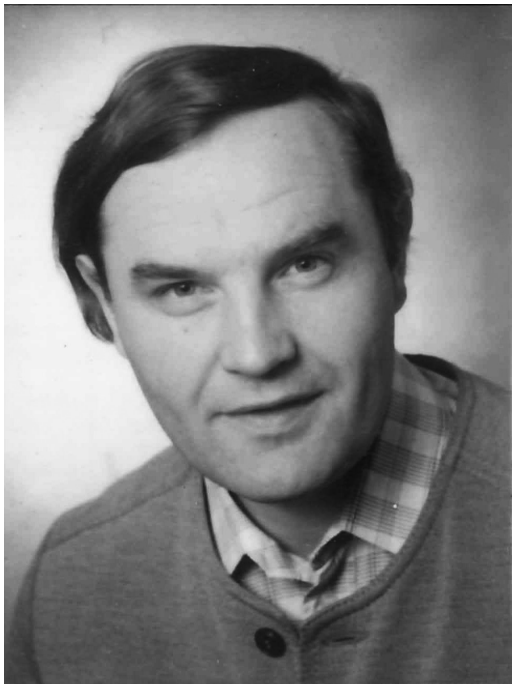
“Im Osten grauts, der Nebel fällt, ...”
“Amanece por Oriente, cae la niebla, ...”



Karlheinz Kessler

Festschrift / Homenaje

Edición: 2017-2018
Depósito Legal: M-22539-1999
I.S.S.N. : 1575-3492
Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni trasmitir parte o la totalidad de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

BASE DE DATOS ISOC

ÍNDICE

I.- PRESENTACIÓN - AUFMACHUNG - PRESENTATION

J. Mª Córdoba, C. del Cerro	Presentación.....	**17**
D. Kessler, Ch. Müller-Kessler	Lebenslaufen von Karlheinz Kessler/ Del *curriculum* profesional y las circunstancias vitales de un sabio	**23**

II.- RECORDANDO A KARLHEINZ KESSLER - II.- ERINNERUNG AN KARLHEINZ KESSLER - II.- REMEMBERING KARLHEINZ KESSLER

J. Mª Córdoba Zoilo	De los recuerdos de nuestra vida dedicada a Oriente.....	**35**
Amigos y colegas	Álbum fotográfico.....	**49**

III.- OBITUARIOS - III.- NACHRUFE - III.- OBITUARIES

J. Mª Córdoba Zoilo	En recuerdo de un arqueólogo iraquí. Salah Salman Rumaiydh Ali al-Yuburi (1947-2017)	**67**
J. Mª Córdoba Zoilo	*In Memoriam* Khaled Muhammad al Asaad. Y en memoria de los científicos, guardianes y empleados del Departamento de Antigüedades de Siria asesinados.....	**71**
J. Mª Córdoba Zoilo	Vis et honor.....	**79**

IV.- HOMENAJE A KARLHEINZ KESSLER - IV.- FESTSCHRIFT AN KARLHEINZ KESSLER - IV.- TRIBUTE TO KARLHEINZ KESSLER

1.- Viajes a Oriente e historia de la investigación - 1.- Reisen in den Nahen Osten und die Geschichte der Forschung - 1.- Travels to the Near East and History of Research

Escribano Martín, **Fernando** (*Universidad Autónoma de Madrid*)	*Consecuencias bibliófilas de las embajadas entre España e Irán en el siglo XVI*.....	**87**

Guadalupe Ingelmo, Salomé (*Universidad Autónoma de Madrid*) — *Remedios "la Bella", una antigua diosa alada en la obra de García Márquez*..... **105**

Lucía Castejón, Rodrigo (*Madrid*) — *María de las Nieves de Braganza y Borbón, apuntes de un viaje por la Mesopotamia otomana*..... **127**

Vidal Palomino, Jordi (*Universidad Autónoma de Barcelona*) — *Max-Luis Aldrey Pereira, pionero de la Asiriología en España*..... **147**

2.- Oriente Próximo - 2.- Vorderasien - 2.- Ancient Near East

al Khabour, Anas (*University of Gothenburg, Sweden*) — *Burials and funerary practices along the Middle Euphrates Valley during the Early Bronze Age*..... **165**

Gallego López, Alejandro (*Oriental Institute, University of Chicago - Kabul*) — *A seal impression from Tell Brak and its matching cylinder seal*..... ..... **197**

Kwasman, Theodore (*Universität zu Köln*) — *Some Remarks on the So-Called "Bird Text"* **205**

López Montero, Roberto (*Universidad de Comillas, Madrid*) — *Comparaciones con* imbarum *(niebla) en el Prisma de Senaquerib (Chicago OIM A2793) y sus afinidades bíblicas*..... **221**

Luukko, Mikko y Van Buylaere Greta (*Würzburg Universität*) — *The Babylonian Ubāru and his Slave-sale Documents from Nineveh*..... **235**

Montero Fenollós, Juan Luis (*Universidad de La Coruña*) — *Propuesta para una secuencia histórica del zigurat de Babilonia*..... **249**

Müller-Kessler, Christa (*Friedrich-Schiller-Universität, Jena*) — *Šamaš, Sîn (Sira, Sahra), Delibat (Ištar, al-'Uzzā), und Kēwān (Kajjamānu) in den frühen mandäischen magischen Texten und bei ihren Nachbarn — Eine Bestandsaufnahme*..... **259**

Pino Cano, Juan Antonio (*Madrid*) — *Los nombres de los šakkanakkû de Mari registrados en la documentación epigráfica y en las dos listas dinásticas*. **297**

Stiehler-Alegría, Gisela (*Frankfurt*) — *Siegeleigentümerinnen in der Kassitenzeit: Legende - Bildmotiv – Steinfarbe. Gibt es das typische „Frauensiegel“?* **321**

Zadok, Ran (*Universitat Tel Aviv*) — *Additions to the Prosopography of the Eanna Archive* **345**

3.- Más allá del Mar Inferior y del profundo Marhassi - 3.- Aus dem „Unteren Meer“ und dem entfernten Marhassi - 3.- Beyond the Lower Sea and the distant Marhassi

Blesa Cuenca, **José Luis** (*Universidad Autónoma de Madrid*) — *La toponimia de los antiguos reinos arios* **387**

Cerro Linares, Carmen del (*Universidad Autónoma de Madrid*) — *“Y atravesó el Mar Inferior”. La dinastía acadia y su mirada a las costas del Golfo Pérsico* **397**

Córdoba Zoilo, **Joaquín María** (*Universidad Autónoma de Madrid*) — *Bau von Lehmziegel-Plattformen in der Eisenzeit Der Horizont der Baumeister in Geoktchik Depe und Izat Kuli (Turkmenistan) Kurze Notizen von der Feldarbeit im Gang* **419**

4.- El Oriente clásico - 4.- Der klassische Orient - 4.- About the classic Orient

Kessler, Estella (*Brasenose College University of Oxford*) — *Alexander der Große und seine Idee vom Wiederaufbau des Turms von Babylon* **445**

Heller, **André** (*Institut für Geschichte*, *Universität Würzburg*) — *„Es war ein König Antiochos der Große“ – Überlegungen zur Korrektur eines Negativbildes* **461**

5.- Del antiguo Egipto - 5.- Altes Ägypten - 5.- Ancient Egypt

Borrego Gallardo, **Francisco Luis** (*Universidad Autónoma de Madrid*)	*Ankhtawy: notes on its nature and location between the Old and New Kingdoms*.....	**479**
Kaelin, Oskar (*Universität Basel*)	*Von Sonnenkönigen und Residenzen – Vorderasiatische Trends in der Amarna-Revolution*.....	**533**
Kessler, Dieter (*Ludwig-Maximilians-Universität, München*)	*The Economical and Theological Importance of the Birthplace of The-Ibis*.....	**553**

V.- RECENSIONES - V.- BUCHBESPRECHUNGEN - V.- BOOK COMMENTS

Álvarez García, J.	M. Liverani, Assiria. *La preistoria dell'imperialismo*……	**587**
Blesa Cuenca, J. L.	R. Rante y Collinet, *Nishapur Revisited: Stratigraphy and Ceramics of the Qohandez*.....	**591**
Córdoba Zoilo, J. Mª	P. Magee, *The Archaeology of Prehistoric Arabia*.....	**593**
Fernández Rodríguez, C.	M. B. Garrison, *The Ritual Landscape at Persepolis: Glyptic Imagery from the Persepolis Fortification and Treasury Archives*.....	**603**
García Martínez, R.	J. W. Wegner, *The Sunshade Chapel of Meritaten from the House-of-Waenre of Akhenaten*.....	**607**
Picheiro Lodel, N.	M. Weeden y L. Z. Ullmann (eds.), *Hittite Landscape and Geography*……..	**609**

VI.- SECCIÓN EN ÁRABE - VI.- ABSCHNITT AUF ARABISCH - VI.- SECTION IN ARABIC

I.- Presentación

J. Mª Córdoba, C. del Cerro	Presentación……	**636**

II.- Necrologías

J. Mª Córdoba Zoilo	Salah, un arqueólogo iraquí. Salah Salman Rumaiydh Ali al-Yuburi (1947-2017).....	**632**
J. Mª Córdoba Zoilo	Khaled Assad y los funcionarios sirios asesinados……...	**628**

INDEX

I.- PRESENTATION

J. Mª Córdoba, C. del Cerro	Presentation.....	**17**
D. Kessler, Ch. Müller-Kessler	Professional curriculum and life circumstances of a German scholar.....	**23**

II.- REMEMBERING KARLHEINZ KESSLER

J. Mª Córdoba Zoilo	From the memories of our life dedicated to the Ancient Near East.....	**35**
Amigos y colegas	Photo Album.....	**49**

III.- OBITUARIES

J. Mª Córdoba Zoilo	In memory of an Iraqi archaeologist. Salah Salman Rumaiydh Ali al-Yuburi (1947-2017).....	**67**
J. Mª Córdoba Zoilo	*In Memoriam Khaled Muhammad al Asaad. And in memory of the slain scientists, guards and employees of the Department of Antiquities of Syria*.....	**71**
J. Mª Córdoba Zoilo	*Vis et honor*.....	**79**

IV.- TRIBUTE TO KARLHEINZ KESSLER

1.- Travels to the Near East and History of Research

Escribano Martín, **Fernando** (*Universidad Autónoma de Madrid*)	*Bibliophile consequences of the embassies between Spain and Iran in the 16th century*.....	**87**
Guadalupe Ingelmo, Salomé (*Universidad Autónoma de Madrid*)	*Remedios "la Bella", an ancient winged goddess in the work of García Márquez*.....	**105**

Lucía Castejón, Rodrigo (*Madrid*) — *María de las Nieves de Braganza y Borbón, notes of a trip through the Ottoman Mesopotamia*..... **127**

Vidal Palomino, Jordi (*Universidad Autónoma de Barcelona*) — *Max-Luis Aldrey Pereira, pioneer of Assyriology in Spain*..... **147**

2.- Ancient Near East

al Khabour, Anas (*University of Gothenburg, Sweden*) — *Burials and funerary practices along the Middle Euphrates Valley during the Early Bronze Age*..... **165**

Gallego López, Alejandro (*Oriental Institute, University of Chicago - Kabul*) — *A seal impression from Tell Brak and its matching cylinder seal*..... ..... **197**

Kwasman, Theodore (*Universität zu Köln*) — *Some Remarks on the So-Called "Bird Text"*..... **205**

López Montero, Roberto (*Universidad de Comillas, Madrid*) — *Comparisons with* imbarum *(fog) in the Prism of Sennacherib (Chicago OIM A2793) and their biblical affinities*..... **221**

Luukko, Mikko y Van Buylaere Greta (*Würzburg Universität*) — *The Babylonian Ubāru and his Slave-sale Documents from Nineveh*..... **235**

Montero Fenollós, Juan Luis (*Universidad de La Coruña*) — *Proposal for a historical sequence of the ziggurat of Babylon*..... **249**

Müller-Kessler, Christa (*Friedrich-Schiller-Universität, Jena*) — *Šamaš, Sîn (Sira, Sahra), Delibat (Ištar, al-'Uzzā), and Kēwān (Kajjamānu) in the early Mandaean magical Texts and their Neighbors. An Assessment*..... **259**

Pino Cano, Juan Antonio (*Madrid*) — *The names of the šakkanakkû of Mari recorded in the epigraphic documentation and in the two king-lists*..... **297**

Stiehler-Alegría, Gisela (*Frankfurt*) — *Seal owners in the Kassite period: legend, picture motif, stone color. Is there the typical „women's seal"?* **321**

Zadok, Ran (*Universitat Tel Aviv*) — *Additions to the Prosopography of the Eanna Archive* **345**

3.- Beyond the Lower Sea and the distant Marhassi

Blesa Cuenca, **José Luis** (*Universidad Autónoma de Madrid*) — *The toponymy of the ancient Aryan kingdoms* **387**

Cerro Linares, Carmen del (*Universidad Autónoma de Madrid*) — *„And he crossed the Lower Sea." The Akkadian dynasty and its look to the Persian Gulf coasts* **397**

Córdoba Zoilo, **Joaquín María** (*Universidad Autónoma de Madrid*) — *Raising mud brick platforms. Possible references of the monumental Buildings of Geoktchik Depe and Izat Kuli (Turkmenistan) during the Iron Age* **419**

4.- About the classic Orient

Kessler, Estella (*Brasenose College University of Oxford*) — *Alexander's idea of rebuilding the temple in Babylon* **445**

Heller, **André** (*Institut für Geschichte*, *Universität Würzburg*) — *„He was a king, Antiochus the Great." Reflections on the correction of a negative image* **461**

5.- Ancient Egypt

Borrego Gallardo, **Francisco Luis** (*Universidad Autónoma de Madrid*) — *Ankhtawy: notes on its nature and location between the Old and New Kingdoms* **479**

Kaelin, Oskar (*Universität Basel*) — *Of Sun Kings and Residences - Near Eastern Trends in the Amarna Revolution* **533**

Kessler, Dieter (*Ludwig-Maximilians-Universität, München*) — *The Economical and Theological Importance of the Birthplace of The-Ibis*..... **553**

V.- BOOK COMMENTS

Álvarez García, J. — M. Liverani, Assiria. *La preistoria dell'imperialismo*…… **587**

Blesa Cuenca, J. L. — R. Rante y Collinet, *Nishapur Revisited: Stratigraphy and Ceramics of the Qohandez*..... **591**

Córdoba Zoilo, J. Mª — P. Magee, *The Archaeology of Prehistoric Arabia*..... **593**

Fernández Rodríguez, C. — M. B. Garrison, *The Ritual Landscape at Persepolis: Glyptic Imagery from the Persepolis Fortification and Treasury Archives*..... **603**

García Martínez, R. — J. W. Wegner, *The Sunshade Chapel of Meritaten from the House-of-Waenre of Akhenaten*..... **607**

Picheiro Lodel, N. — M. Weeden y L. Z. Ullmann (eds.), *Hittite Landscape and Geography*…….. **609**

VI.- SECTION IN ARABIC

I.- Presentation

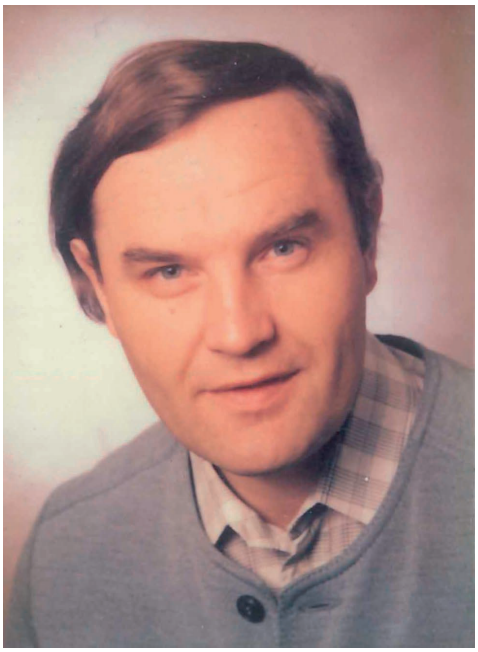
J. Mª Córdoba, C. del Cerro — Presentation..... **636**

II.- Ubituaries

J. Mª Córdoba Zoilo — Salah, an Iraqi archaeologist. Salah Salman Rumaiydh Ali al-Yuburi (1947-2017)..... **632**

J. Mª Córdoba Zoilo — Khaled Assad and slain Syrian public workers..... **628**

I
Presentación
Aufmachung
Presentation



Presentación

El primer verso de un bien conocido poema de Joseph von Eichendorff (1788-1857) –"*Im Osten grauts, der Nebel fällt,*"-[1], nos ha parecido que prestaría con su recuerdo a Oriente y la luz que por allí apunta al amanecer, un título evocador y adecuado para este volumen de nuestra revista ***Isimu***, en homenaje al Profesor Dr. Karlheinz Kessler, Catedrático de Asiriología de las universidades de Erlangen-Nürnberg y Würzbug, recientemente jubilado.

Como coordinadores de este volumen nos congratulamos de verlo impreso al fin. Colegas, amigos, antiguos discípulos e incluso jóvenes que hacen sus primeras armas nos hemos reunido en él convocados por algo que compartimos: el respeto a la laboriosa, enorme, variada y sólida labor científica de uno de los grandes maestros de la Asiriología en Alemania, Europa, Oriente y el mundo.

Pero también nos une otra razón. El afecto, el sincero cariño que todos profesamos por un colega y maestro entrañable. La literatura científica está llena de gruesos volúmenes dedicados a profesores e investigadores distinguidos que, encerrados en su lejana torre de marfil, distantes y orgullosos de su saber, se muestran ajenos y reservados con quienes les rodean, estudiantes o colegas. Llegado el tiempo de su retiro se les homenajea, sin duda, pero sin entusiasmo ni cordialidad. Muchos jóvenes y no tan jóvenes lo aprovechan sólo para hacer *curriculum,* mientras que otros han de prestar su concurso por obligación y con manifiesta desgana. Porque ni se les ama ni se les echará de menos. Pero nosotros, todos los que aquí firmamos y muchos otros que por diversas circunstancias no han podido colaborar, echaremos de menos a quien así homenajeamos porque le amamos, porque le admiramos y porque hemos aprendido e incluso reído con él. Pues Karlheinz Kessler tiene la sencillez y la bondad del verdadero

[1] El poema completo –véase: Eichendorff. *Gedichte. Poesías.* Introducción, notas y traducción de Alfonsina Janés. BOSCH, Casa Editorial, S. A., Barcelona 1981: 146-147-, dice así: "*Im Osten grauts, der Nebel fällt, / Wer weiss, wie bald sichs rühret! / Doch schwer im Schlaf noch ruh die Welt, / Von allem nichts verspüret. / Nur eine frühe Lerche steigt, / Es hat ihr was geträumet / Vom Lichte, wenn noch alles schweigt, / Das kaum die Höhen säumet./*

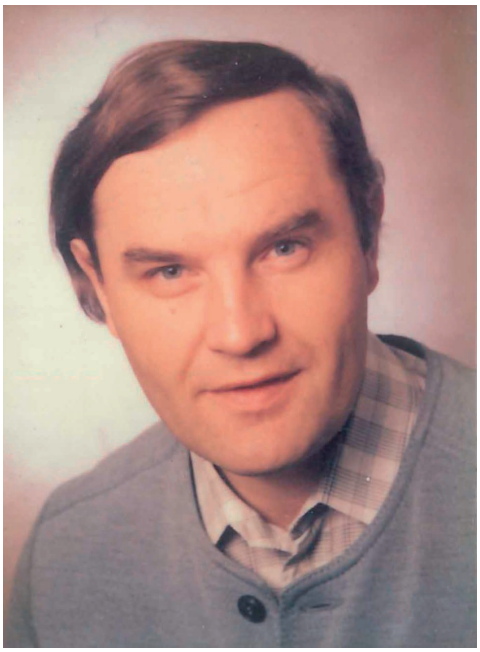
sabio. Y aunque sigamos encontrándonoslo por museos y congresos, echaremos de menos sus clases, su paciente docencia, la generosa siembra de su inagotable saber. Y su sonrisa.

Dice el poema de Eichendorff en su segunda estrofa que, aunque el mundo sigue dormido cuando la luz de Oriente comienza apenas a apuntar, una temprana alondra se alza, porque ha soñado con esa misma luz que empieza a bordear las colinas. La obra de Karlheinz Kessler ha sido clara y extensa como esa luz que cada mañana se levanta por Oriente, y él ha sido como el ave que la anunciaba, feliz, sabio, alegre e infatigable. Así que mejor que el consabido *ex Oriente lux*, el verso y las estrofas del poeta de Lubowitz nos parecen más dignas de él para titular este volumen.

Karlheinz Kessler seguirá todavía escribiendo y aportando datos reveladores, como siempre ha hecho. Por eso nos alegramos. Pero en el momento de la jubilación docente -que sólo eso: de sus clases-, nosotros queremos ofrecerle esta pequeña muestra de admiración y cariño. Como coordinadores además, queremos agradecer el esfuerzo de los colegas y amigos[2] que han prestado su concurso a este homenaje. Muchas gracias a todos.

[2] Queremos también agradecer al Prof. Dr. Francisco Luis Borrego, su cooperación en labores de la misma coordinación. Y a Dª Julia García Lenberg, a Dª Mónica Flores Marquez y a Dr. José Luis Blesa Cuenca, su colaboración en las traducciones necesarias.

Joaquín Mª Córdoba y Carmen del Cerro
Coordinadores



Einführung

Der erste Vers eines bekannten Gedichtes von Joseph von Eichendorff (1788-1857) -"Im Osten grauts, der Nebel fällt"- schien uns mit seiner Anspielung auf den Orient und auf das Licht, das von dort her den Sonnenaufgang ankündigt, ein ansprechender und wirkungsvoller Titel für diese Nummer unserer Zeitschrift ***Isimu*** zu sein**,** die eine Festschrift zu Ehren des vor kurzem in den Ruhestand getretenen Professors Dr. Karlheinz Kessler, (Professor für Assyriologie an der Universität Erlangen-Nürnberg und an der Universität Würzburg) ist.

Als Koordinatoren dieses Bandes, freuen wir uns, über seine Veröffentlichung. Als seine Kollegen, Freunde, frühere Schüler und Schülerinnen und auch einfach als junge Menschen, die hier ihre ersten Beiträge schreiben, haben wir uns zusammengetan, um einem Gefühl Ausdruck zu geben, das wir alle teilen: unsere Bewunderung für die intensive, enorme, vielseitige und solide wissenschaftliche Arbeit eines der großen Meister der Assyriologie Deutschlands, Europas, des Nahen Ostens und der ganzen Welt.

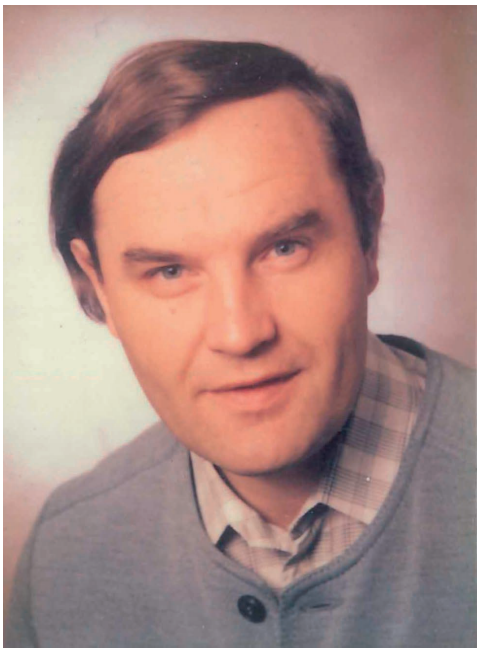
Aber es eint uns noch etwas anderes: Die ehrliche Zuneigung, die wir für einen liebenswerten Kollegen und Lehrer empfinden, den wir alle aufrichtig schätzen. Die wissenschaftliche Literatur ist voll von dicken Bänden, die anerkannten Professoren und Forschern gewidmet sind, die sich, abweisend und stolz auf ihr Wissen, in ihrem Elfenbeinturm einschliessen und sich gegenüber denjenigen, die sie umgeben, seien es Studierende oder Kollegen, teilnahmslos und kühl zeigen. Wenn für sie der Moment kommt, zurückzutreten, wird man sie zweifellos ehren, aber diese Ehrung kommt dann nicht von Herzen. Viele junge und nicht mehr ganz so junge Wissenschaftler, werden darin nur eine Gelegenheit sehen, ihre Karriere zu fördern, während andere nur gezwungen und ohne jeglichen Enthusiasmus ihren Beitrag leisten. Denn sie werden nicht geschätzt, und man wird sie nicht vermissen. Aber wir, die wir hier schreiben und sogar viele andere, die aus verschiedenen Gründen nicht an diesem Band haben mitarbeiten können, werden denjenigen, den wir hier ehren, durchaus vermissen, weil wir ihn schätzen, ihn bewundern und weil wir von ihm gelernt und sogar mit ihm gelacht haben. Denn Dr. Karlheinz Kessler besitzt die Natürlichkeit und Güte des wahren Weisen. Und wenngleich wir ihm weiterhin auf Kongressen und in Museen begegnen

werden, werden wir doch seine Vorlesungen, und die geduldige und grosszügige Art, in der er sein unerschöpfliches Wissen an Jüngere weitergab, vermissen. Und nicht zuletzt sein Lächeln.

Die zweite Strophe des Gedichtes von Joseph von Eichendorff beschreibt uns eine Lerche, die, obwohl die Welt noch schläft, während kaum das Licht im Osten dämmert, in die Lüfte steigt, weil sie von diesem Licht, das gerade anfängt "die Höhen zu säumen", geträumt hat. Das Werk Karlheinz Kesslers ist klar und umfassend, wie dieses Licht, das jeden Morgen von Osten, d.h. vom Orient her, aufzieht, und er selbst ist wie die Lerche, die es ankündigt: glücklich, weise, fröhlich und unermüdlich. Und so scheinen uns statt des wohl bekannten *Ex Oriente Lux*, dieser Vers und dieses Gedicht des Poeten aus Lubowitz, angemessener als Titel dieses Bandes, den wir ihm widmen.

Dr. Karlheinz Kessler wird weiterhin schreiben und uns aufschlussreiche Erkenntnisse bieten. Darüber freuen wir uns. Da er aber jetzt seine Lehrtätigkeit beendet, möchten wir ihm dieses Zeichen unserer Bewunderung und Zuneigung darbringen. Als Koordinatoren möchten wir ausserdem den Kollegen und Freunden, die zu dieser Festschrift beigetragen haben, für ihre Bemühungen danken. Vielen Dank ihnen allen.

Joaquín Mª Córdoba und Carmen del Cerro
Koordinatoren



Presentation

The first verse of a well-known poem by Joseph von Eichendorff (1788-1857), "*Im Osten grauts, der Nebel fällt,*"-, bringing forth memories of the East and the sunlight that breaks through at dawn there, seems to us an evocative and adequate title for this volume of ***Isimu***, our magazine, as a tribute to Dr. Karlheinz Kessler, recently retired Professor of Assyriology at Erlangen-Nürnberg and Würzbug universities.

As coordinators of this volume, we are delighted to finally see it in print. Colleagues, friends, former disciples and even young people preparing their first abstracts, we have all gathered in this volume, summoned by something we share: respect for the arduous, enormous, varied and solid scientific labor of one of the great masters of Assyriology in Germany, Europe, the East and the world.

But another reason also brings us together. The fondness, the sincere affection we all profess for a dear colleague and teacher. Scientific literature is full of thick volumes dedicated to distinguished professors and researchers that, confined in their faraway ivory towers, distant and proud of their knowledge, appear aloof and reserved with those who surround them, be they students or colleagues. When it is time for their retirement, they are no doubt honored, but with neither enthusiasm nor cordiality. Many young people, and not so young, take advantage of this only to engross their *curriculum*, while others must make an appearance out of obligation, and with obvious apathy. They are neither loved nor will they be missed. But we, those of us who here byline, and many others who, due to diverse circumstances, have not been able to collaborate, we will miss the one we are honoring because we love him, we admire him and because we have learnt and even laughed with him, since Karlheinz Kessler has the simplicity and goodness of the real sage. And even if we still run into him in museums and congresses, we will miss his classes, his patient teaching, and the generous sowing of his endless knowledge. And his smile.

Eichendorff's poem, in its second verse, says that, even though the world is still sleeping when dawn is barely breaking in the East, an early lark rises, because it has dreamt with that same light that is starting to frame the hills. Karlheinz Kessler's work has

been clear and extensive, like that light that each morning breaks in the East, and he has been like the bird that announced it, happy, wise, glad and tireless. So, it is that, better than the well-known *ex Oriente lux*, the verse and stanzas of the poet from Lubowitz seem to us a better title for this volume.

Karlheinz Kessler will still write and provide revealing facts, as he has always done, and for that, we rejoice. But at this point of his retirement from academics – and only that, from his classes – we want to offer this small token of admiration and fondness. As coordinators, also, we want to thank our colleagues and friends for their effort and collaboration in this homage. Thank you very much to all.

Joaquín Mª Córdoba and Carmen del Cerro
Coordinators

Karlheinz Kessler bei Tell Šēh Ḥamad Ausgrabungen

Karlheinz Kessler

Lebenslauf von Karlheinz Kessler

Mit fünf Minuten Vorsprung vor seinem Zwillingsbruder Dieter, erblickte Karlheinz Kessler das Licht der Welt am 9. Oktober 1948 in Stuttgart als Sohn von Ernst Kessler, Kammermusiker am Stuttgarter Sinfonieorchester, und seiner Ehefrau Elfriede geb. Goller, von Beruf Krankenschwester. Sein Vater übernahm ihre musikalische Erziehung, wobei Karlheinz Geige erlernte und sein Bruder Dieter Klavier. Oft bot sich ihm die Gelegenheit, seinen Vater mit der Geige bei Konzerten außerhalb des Rundfunkorchesters zu begleiten. Aufgewachsen in Stuttgart-Degerloch besuchte er auch die dortige Grundschule.

Die Zeit der Zwillingsbrüder war mit der klassischen Bildung am humanistischen Karls-Gymnasium, Stuttgart in den Jahren 1959–1967 nicht genug ausgefüllt, sodass beide sich früh zum Beispiel dem Studium etruskische Inschriften zuwandten oder die ägyptische Hieroglyphen-Schrift zu erlernen suchten.

Nach dem Abitur folgte das Studium an der Universität Tübingen 1967–1972 in den Fächern Latein und Geschichte auf Lehramt mit abgeschlossenem Staatsexamen im Sommersemester 1972. Karlheinz' weitgespannte Interessengebiete zeigten sich bereits in Seminararbeiten wie „Zum Perserreich-Exkurs bei Ammianus Marcellinus“ in der Alten Geschichte oder der wissenschaftlichen Arbeit „Untersuchungen zum Einfluss der Kaiserbiographien Suetons auf die Vita Hadriani der Historia Augusta“. Immer wieder zog es die Zwillingsbrüder auch zu Grabungen an den römischen Limes und nebenbei

widmeten die Beiden sich auch der Bestimmung römischer Terra-Sigillata, die sie, an Kastellplätzen der Schwäbischen Alb, minutiös dokumentierten und in Kommunikation mit dem Landesdenkmalamt, aufgesammelt hatten.

Durch viele Auslandsreisen wurde beiderseits ihr Interesse für die antike Numismatik geweckt. Karlheinz erhielt bei dem Altphilologen Professor Hildebrecht Hommel an der Universität Tübingen über die gesamte Studienzeit hinweg eine gut dotierte Hilfskraftstelle in der dortigen numismatischen Sammlung, die dann an das Archäologische Institut der Universität Tübingen (Leitung G. Mannsperger) überging. Schon damals wurde ihm in einem Zeugnis (H. Hommel) bescheinigt, dass er „ruhig, besonnen und eher zurückhaltend, dabei stets liebenswürdig ist und zu den zuverlässigen Menschen gehört, die weniger aus sich machen, als dann bei näherem Umgang in erfreulicher Weise zutage tritt." Obwohl die Zwillinge immer alles in der Schulzeit und in den ersten Studienjahren gemeinsam machten, trennten sich ab 1970 allmählich ihre akademischen Wege. Sein Zwillingsbruder Dieter entschied sich für die Studiumsvertiefung in der Ägyptologie (damals als 3. Hauptfach möglich); Karlheinz hielt es schon wegen der Stellensituation für vernünftiger sich der Assyriologie zuzuwenden (Leitung Professor Wolfgang Röllig). Die Entscheidung beider ab 1972 den sicheren Lehrerberuf für die Promotion in sogenannten Orchideenfächern aufzugeben, war damals sicherlich von einigem Optimismus getragen.

Für Karlheinz war es selbstverständlich, die Länder des Nahen Ostens bereits während des Studiums immer wieder intensiv zu bereisen. In dieser Zeit waren keine individuellen Touristenreisen in den Irak erwünscht bzw. es war fast unmöglich ein Visum zu diesem Zweck zu erhalten. Karlheinz entschloss sich zu einer Roteltour von Deutschland aus durch die Türkei, Syrien, den Irak bis nach Kuwait, zu dieser Zeit die einfachste Möglichkeit die alten Kulturstätten (Ur, Uruk, Babylon, Nimrud) des Iraks zu sehen soweit die Bustour mit diesem rollenden Hotel sie streifte. Danach folgten in den Semesterferien weitere Reisen in die Türkei, Libanon und Syrien. Es wurden Grabungen aufgesucht wie etwa die in Ḥabūba Kabira und Ebla (Syrien), mit Ausflügen weiter in die Ǧezira und längeren Aufenthalten in der östlichen Türkei, alles immer mit Taxen und öffentlichen Busen. 1972 reiste Karlheinz über Syrien in den Libanon und konnte Beirut mit seinen Altertümern noch vor dem damaligen Bürgerkrieg besichtigen. Nur die Unternehmung zur Demarkationslinie am Wadi Kalb, wo sich die großen Herrscher Assyriens und Ägyptens immer ein Denkmal mit Abbildung und Inschrift gesetzt hatten, war damals nicht zugänglich. Für einen angehenden Assyriologen natürlich eine Enttäuschung. Entschädigt wurde er mit einem Besuch auf der Grabung in Kamel el-Lodz in der Bekaa-Ebene. Weitere Unternehmungen führten die Brüder gemeinsam nach Ägypten und die Türkei. 1974 bereiste Karlheinz die Osttürkei mit seinem Kommilitonen und späterem Redakteur und Reisekorrespondenten bei der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Wolfgang Günter Lerch, der für diese entlegenen Gebiete ausgezeichnete türkische Sprachkenntnisse mitbrachte.

Karlheinz' profunde Ortskenntnis floss in das Dissertationsthema, die „Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens nach keilschriftlichen Quellen des 1. Jahrtausends v.Chr." ein. Auch hatte Karlheinz bereits im Studium die Idee zu seinem ersten wissenschaftlichen Aufsatz „Die Anzahl der assyrischen Provinzen des Jahres 738. v.Chr. in Nordsyrien". Nachdem er bereits 1975–1976 wissenschaftlicher Angestellter des Sonderforschungsbereich 19 am Tübinger Atlas des Vorderen Orients (SFB 19 TAVO) war, folgte nach der Promotion im Jahre 1977 wieder eine Anstellung als Mitglied des TAVO mit Lehraufträgen. In diesem Rahmen erfolgten Surveys am Ḫabur und besonders in Tell Sheikh Ḥamed zusammen mit dem Archäologen Hartmut Kühne und den Assyriologen Wolfgang Röllig und Brigitte Groneberg. Die diversen Reisen in Nordmesopotamien legten

die Grundlage für zwei historische Karten: „Assyrien bis 800 v.Chr“ und „Das Neuassyrische Reich der Sargoniden (720–612 v.Chr.) und das Neubabylonische Reich (612–539 v.Chr.)“.

Auf der Rencontre Assyriologique in Berlin 1978 erkundigte er sich beim amtierenden zweiten Direktor der Abteilung Baghdad des Deutschen Archäologischen Instituts (DAI), Rainer Michael Böhmer, nach einer möglichen Referentenstelle. Böhmer erinnerte sich ein Jahr später an ihn und fragte ihn an, ob er immer noch Interesse an dieser Referentenstelle der Abteilung Baghdad hätte. Seine Anstellung als wissenschaftlicher Referent erfolgte kurz darauf 1979. Er blieb in dieser Funktion bis zum Frühjahr 1982. Während seiner Tätigkeit am DAI nahm er an der Notgrabung im Hamrin als Epigraphiker teil, was in den Bericht mündete: „Zu den Tontafeln“, „Die Siegellegenden“, „Die Tontafeln“ in: Tell Imlihiye. Tell Zubeidi. Tell Abbas, Baghdader Mitteilungen 7, 1985. Es folgten Surveys und Aufenthalte in Uruk unter der Leitung von Böhmer und Uwe Finkbeiner. Wegen einer neuen irakischen Gesetzeslage, die verbat, dass Ausländer sich nicht länger als fünf Jahre im Land aufhalten durften, mußte der damalige zweite Direktor der Abteilung, Böhmer, das Land verlassen. Der erste Direktor, Jürgen Schmidt, hatte schon lange vorher die Abteilung Sanaa im Jemen übernommen. Karlheinz fielen jetzt alle Aufgaben inklusive der Repräsentativen zu. Innerhalb dieser Zeit brach der Golfkrieg zwischen Irak und Iran aus und die Situation war nicht ganz ungefährlich. Es waren jedoch mehr die Gewehrgeschosse mit ihren Rückschlägern der freudig begrüßten Eroberungserfolge als die iranischen Angriffe selbst, die eine Gefahr darstellten. Auch dem Verwaltungsmitarbeiter und seiner Familie war es nun unheimlich und sie verließen das Land. Karlheinz oblag jetzt temporär die Verwaltung des archäologischen Institutes. Was blieb, waren der irakische Hausdiener und der Fahrer. Trotz der widrigen Umstände verblieben viele Nachbarn, Mitarbeiter der Deutschen Botschaft, Lehrer an der Deutschen Schule sowie Angehörige deutscher Firmen und bildeten eine enge Gemeinschaft. Während seiner Baghdadzeit 1982 begegnete er den küzlich spanischen Doktor Joaquín Córdoba, der dort an der Baghdad Museum archäologische Materialen aus Mitanni studierte. Sie waren von dieser Zeit an freundschaftlich und kollegial verbunden. Am Ende seiner Dienstzeit in Baghdad lag es an ihm das Institut zu schließen und abzuwickeln. Ihm fiel auch die Aufgabe zu, den Rücktransport der Bibliothek nach Berlin und alle weiteren Auflösungsaufgaben zu übernehmen.

Im Mai 1982 wartete man schon ungeduldig auf seine Ankunft als Wissenschaftlicher Assistent am Altorientalischen Seminar an der Freien Universität Berlin bei Professor Johannes Renger, da diese Stelle wegen des plötzlichen Todes von Jochen Thiel seit Ende September vakant war. Während dieser Zeit reiste er noch zweimal nach Baghdad, um die Keilschrifttafeln aus dem Eanna-Tempelarchiv in Uruk zu kollationieren. In Berlin konnte er neben seinen Lehrverpflichtungen in Muße seine Habilitation vorantreiben, die 1986 schnell wegen einer möglichen Berufung auf die Professur für Assyriologie an der Universität Erlangen zum Abschluß gebracht werden mußte. Er habilitierte sich am 28. Mai 1986 am Fachbereich für Altertumskunde der Freien Universität Berlin mit der Habilitationsschrift „Uruk. Die Wohnhäuser westlich des Eanna-Tempelbereiches“ und dem öffentlichen wissenschaftlichen Vortrag „Šupria und die Situation der Kleinstaaten zwischen Assyrien und Urartu“. Der erste Abschnitt seiner Habilitationsschrift erschien als „Uruk. Urkunden aus Privathäusern. Die Wohnhäuser westlich des Eanna-Tempelbereichs. Teil 1: Die Archive der Söhne des Bēl-ušallim, des Nabû-ušallim und des Bēl-supê-muḫur“, publiziert in Ausgrabungen in Uruk-Warka. Endberichte, Band 8, Mainz 1991.

Am 1. November 1986 erfolgte seine Ernennung zum Professor für Altorientalisik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, am selben Tag wie die seines Zwillingsbruders, der an der Ludwig-Maximilians-Universität München zum Professor für

Ägyptologie ernannt wurde. Damit schloß sich der Kreis der Ausbildung und der beruflichen Werdegänge der beiden Zwillingsbrüder in ein- und demselben Bundesland, nämlich Bayern.

Erst im Mai 1987 heiratete er seine Kollegin, die Semitistin Christa Müller, und sieben Jahre später im April 1994 wurde seine einzige Tochter Estella Beatrice geboren.

In den Jahren 1988 und 1989 nahm er teil als Grabungsphilologe bzw. Grabungsabschnittsleiter an den Grabungen in Kār Tukulti-Ninurta und Assur unter der Leitung von Professor Reinhard Dittmann, damals noch Freie Universität Berlin und später Universität Münster. Das gab ihm die Möglichkeit die alte Keilschriftbibliothek in Sippar während einer Baghdad-Konferenz zu besuchen, da er damals als DAI-Mitglied nicht frei diese archäologischen Stätten besuchen durfte bzw. nur mit besonderer Genehmigung.

Ab 1990 schloß er einen Erasmusaustauschvertrag mit seinem Kollegen Professor Joaquín Cordoba an der Universidad Autónoma de Madrid und der Universität Erlangen-Nürnberg. Innerhalb dieses Erasmusprogrammes betreute er über zwanzig Jahre immer wieder spanische Studenten aus der Universidad Autónoma in seinem Fach Assyriologie in Erlangen, mit denen sich bis heute lange Freundschaften ergaben. Leider hatten seine deutschen Studenten kein Interesse wegen der Hürde des Spanischen selbst nach Madrid zu gehen. Begleitet wurde dieses Programm durch etliche fachspezifische Konferenzen in Madrid.

Im April 2001 wurde er noch einmal zu einer Baghdad-Konferenz eingeladen. Es war das letzte Mal für ihn, dass er den Irak besuchen konnte, der wegen der politischen Umwälzungen und dem Terror unzugänglich wurde. 2005 reiste er zum zweiten Mal in den Libanon, um für die altorientalische Geschichte relevante Tell-Plätze aufzusuchen. Auch dann waren leider wieder die in Stein gehauenen Denkmäler in Wadi Kalb nicht zugänglich.

Während eines Irlandurlaubes im September 2007 erlitt er drei Schlaganfälle bedingt durch eine ererbte verengte Halsschlagader. Der letzte Schlaganfall in Tullamore sollte der schwerste sein. Er konnte plötzlich nicht mehr in lateinischer Schrift schreiben, sondern nur noch in Keilschrift. Die irischen Ärzte sorgten dafür, dass trotzdem kaum noch Schädigungen zurückgeblieben sind.

Sein Interesse an den Nahostländern zog ihn 2009 wieder nach Syrien, wo Professor Markus Wäfler (Vorderasiatische Archäologie, Universität Bern) ihn mit der Bearbeitung der mitannizeitlichen Tontafeln aus Taidu (Tell Hamidiye) betraut hatte. Sie befanden sich damals noch im Museum von Dēr ez-Zor. Im September 2010 wollte er sie noch einmal kollationieren, jedoch war das Museum wegen Unregelmäßigkeiten der Museumsleitung geschlossen. Deswegen entschied er, sich an der Grabung in Tell Hamidiye aktiv zu beteiligen, da das eigentliche Graben mehr seiner Neigung entsprach, was ihm vorher wegen der einseitigen Trennung zwischen den Fächern Philologie und Archäologie in der deutschen Universitätslandschaft nie möglich gewesen war.

Nach dem Eintritt in den Ruhesstand im April 2014 widmet er sich verstärkt wieder seiner Numismatiksammlung sowie der Lektüre der klassischen lateinischen Autoren. Er teilt sich diese Leidenschaft mit seiner Tochter Estella, die ihm nachfolgt und Classics und Sanskrit am Brasenose College in Oxford studiert. Vorrangig unter seinen Hauptbeschäftigungsthemen bleiben die Topographie und die Toponyme des Vorderen Orients, die er zusammen mit seiner Frau in den mandäischen Dämonenbleirollen für Mesopotamien und Iran zu identifizieren sucht. Es treiben ihn noch viele wissenschaftliche Fragen um, die er zu lösen versucht, ebenso wie die Edition liegengebliebener Konvolute von Keilschrifttexten aus diversen mesopotamischen Perioden.

Dieter Kessler — Christa Müller-Kessler

Karlheinz Kessler excavando en Tell Šēh Ḥamad

Karlheinz Kessler

Del *curriculum* profesional y las circunstancias vitales de un sabio alemán

Karlheinz Kessler vio la luz en Stuttgart, el día 9 de octubre de 1948, tan solo cinco minutos antes que su hermano gemelo, Dieter. Ambos eran hijos de Ernst Kessler, músico de cámara de la Orquesta Sinfónica de Stuttgart, y de su esposa Elfriede, de soltera Goller, enfermera de profesión. El padre se hizo cargo de la educación musical de los dos hermanos, gracias a lo cual Karlheinz aprendió violín, y Dieter piano. A menudo, Karlheinz tuvo la oportunidad de acompañar a su padre con el violín en conciertos interpretados fuera del circuito de la orquesta sinfónica. En Stuttgart-Degerloch pasó su primera infancia, siguiendo también allí la escuela primaria.

Durante el periodo que media entre 1959 y 1968, como el tiempo de los gemelos no estaba suficientemente ocupado con la educación clásica recibida en el Karls-Gymnasium de letras, en Stuttgart, pronto se dedicaron a estudios muy variados, por ejemplo, al de las inscripciones etruscas o a aprender la escritura jeroglífica egipcia.

Después de la Selectividad, Karlheinz siguió estudios en la Universidad de Tubinga (1967-1972) para convertirse en Profesor de Educación Secundaria, especialmente en las materias de latín e historia, aprobando el examen estatal en el semestre de verano de 1972. La amplitud de miras y los múltiples intereses científicos de Karlheinz eran ya entonces evidentes, si recordamos los títulos de algunos trabajos académicos de aquel periodo,

como *Sobre el excursus de Amiano Marcelino sobre el Imperio Persa*[1], llevado a cabo en el marco de la asignatura de Historia Antigua, o el trabajo plenamente científico titulado *Investigaciones sobre la influencia de las biografías imperiales de Suetonio en la Vita Hadriani de la Historia Augusta*[2]. Una y otra vez, los hermanos gemelos participaron también en excavaciones arqueológicas abiertas en el *limes* romano, dedicándose además al estudio de la *terra sigillata* romana, que documentaron meticulosamente en las fortificaciones del Jura de Suabia, comunicándolo a la Oficina Regional de Monumentos.

Los viajes al extranjero despertaron su interés por la numismática antigua. Karlheinz obtuvo una buena beca con el Prof. Hildebrecht Hommel, Catedrático de Filología Antigua en la Universidad de Tubinga, para trabajar durante su etapa de estudiante en la colección de numismática allí conservada, que luego pasaría al Instituto Arqueológico de la Universidad de Tubinga (dirigido por G. Mannsperger). En un informe de ese periodo, Karlheinz fue calificado por el Prof. Dr. H. Hommel como "tranquilo, sensato y bastante reservado, pero siempre amable y forma parte de aquellas personas en las que se puede confiar, poco amigo de hacerse notar, luego, en el trato cercano, su persona resulta de lo más agradable". Aunque durante sus días escolares y sus primeros años de estudio, los gemelos Kessler solían hacer todo siempre juntos, a partir de 1970 hubieron de separarse gradualmente, debido a sus distintos caminos académicos. Dieter comenzó a especializarse en los estudios de Egiptología (entonces era posible como tercer itinerario de especialidad). Karlheinz, por el contrario, consideró más sensato dedicarse a la Asiriología, debido en buena medida a la situación laboral, dado que el jefe del Departamento era en esa época el catedrático Prof. Wolfgang Röllig. A partir de 1972, la decisión de ambos de renunciar a una docencia segura en la Enseñanza Media por conseguir el Doctorado en las entonces llamadas "disciplinas orquídeas"[3], fue algo ciertamente emprendido con notable optimismo.

Para Karlheinz, era evidente que por sus mismos estudios tendría que viajar de manera intensiva por los países del Oriente Próximo. En aquella época no era demasiado fácil emprender viajes turísticos individuales por Irak. Más aún, era casi imposible obtener un visado con este propósito. Karlheinz decidió realizar una excursión en *rotel*[4] desde Alemania a través de Turquía, Siria, Irak y Kuwait: en ese momento, resultaba la única forma de ver los antiguos yacimientos arqueológicos (Ur, Uruk, Babilonia, Nimrud) de Irak, ya que el itinerario del viaje en el hotel rodante pasaba cerca de ellos. Durante sucesivas vacaciones, a éste le siguieron otros viajes por Turquía, Líbano y Siria. Visitó excavaciones arqueológicas señeras, como las de Ḥabūba Kabira y Ebla (Siria), llevó a cabo excursiones por al-Yazira y realizó estancias más largas en la Turquía oriental, verdaderas peregrinaciones científicas hechas siempre con taxis y autobuses públicos, en contacto con la gente más sencilla del país. En 1972, Karlheinz viajó a través de Siria y Líbano: en Beirut pudo aún visitar Beirut sus antigüedades y museos antes de la guerra civil, que tanto destruiría luego. Sólo le fue impedido el acceso al *Wadi* Kalb, punto de la siempre sensible línea fronteriza, donde en la Antigüedad, los poderosos reyes de Asiria y Egipto habían tenido por costumbre mandar tallar monumentos con sus imágenes e inscripciones. Por supuesto, para un asiriólogo en ciernes ello suponía una verdadera decepción. Pero aquel sinsabor le sería ampliamente

[1] *Zum Perserreich-Exkurs bei Ammianus Marcellinus*.

[2] *Untersuchungen zum Einfluss der Kaiserbiographien Suetons auf die Vita Hadriani der Historia Augusta*.

[3] Las "disciplinas orquídeas" (en alemán *Orchideenfächer*) es como se llamaba desde finales de los años sesenta a las carreras exóticas y con poca utilidad práctica, que no solían tener demasiados alumnos. Lo que actualmente se conoce como "*kleine Fächer*" o "disciplinas menores" (n. del t.).

[4] Rotel (del inglés *rolling hotel*), es una empresa alemana de turismo que organiza viajes en autobuses equipados como hoteles y que tuvo gran popularidad en la Alemania de mediados del siglo XX (n. del t.).

compensado durante su visita y estancia en Kāmid el-Lōz, en la llanura de la Biqā', célebre excavación alemana. Otras actividades llevaron a ambos hermanos por Egipto y Turquía. En 1974, Karlheinz viajó al este de Turquía con su compañero de estudios y más tarde editor y corresponsal de viajes en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Wolfgang Günter Lerch, quien demostró sus excelentes conocimientos del idioma turco en estas áreas remotas.

El profundo conocimiento de Karlheinz sobre el área influyó mucho en el tema de su tesis doctoral: *Investigaciones sobre la topografía histórica de la Mesopotamia del Norte según las fuentes cuneiformes del I milenio a.C.*[5]. Siendo todavía estudiante, Karlheinz había tenido la idea de su primer ensayo científico: *El número de provincias asirias del año 738. AC. en el norte de Siria*. Después de haber sido miembro asistente del Equipo de Investigación del Área de investigación especial nº 19, del *Tübinger Atlas der Vorderen Orients* (SFB 19 TAVO)[6], durante los años 1975 y 1976, tras doctorarse en 1977, mereció un puesto como miembro integrante del TAVO con tareas docentes. En este contexto participó en sondeos arqueológicos llevados a cabo en la región del Ḫabur, especialmente en Tell Šēh Ḥamad junto con el arqueólogo Hartmut Kühne y los asiriólogos Wolfgang Röllig y Brigitte Groneberg. Diversos viajes por el norte de Mesopotamia le permitieron sentar las bases de dos mapas históricos: *Asiria hasta el 800 a. C*. y *El Imperio neoasirio de los Sargónidas (720-612 a. C.) y el Imperio neobabilónico (612-539 a. C.)*[7].

En 1978, durante el *Rencontre Assyriologique* celebrado aquel año en Berlín, le preguntó al segundo director en funciones del Departamento de Bagdad del Instituto Arqueológico Alemán (DAI)[8], Rainer Michael Böhmer, sobre un posible puesto como asesor científico. Un año después, Böhmer recordó aquella conversación y le preguntó si todavía estaba interesado en el puesto en el departamento de Bagdad. Poco después ocupó su posición como asesor científico del DAI en la capital de Irak. Allí permaneció hasta la primavera de 1982. Durante su trabajo en el DAI, participó como epigrafista en las excavaciones de urgencia en el Hamrin, lo que dio lugar a informes como "Acerca de las tablillas de arcilla", "Las inscripciones en sellos", "Las tablillas de arcilla"[9] en los yacimientos de Tell Imlihiye, Tell Zubeidi y Tell Abbas respectivamente, publicados *Baghdader Mitteilungen* (7, 1985). A esta intensa actividad le siguieron sondeos y estancias en Uruk, bajo la dirección de Böhmer y Uwe Finkbeiner. Debido a una nueva ley, que prohibía la permanencia de extranjeros en Irak más allá de cinco años seguidos, el entonces subdirector del departamento, Böhmer, tuvo que abandonar el país. El director, Jürgen Schmidt, hacía tiempo que se había hecho cargo del Departamento del DAI en Saná (Yemen). Por esa razón, Karlheinz tuvo que asumir todas las tareas, incluidas las representativas. Durante ese tiempo estalló la guerra entre Irak e Irán, lo que haría que la situación no fuera del todo segura. Si bien, al menos al principio, más que las ofensivas iraníes resultaron un peligro los disparos al aire hechos por todo el mundo, cuyos zumbidos saludaba alegres las primeras victorias. Con todo, el secretario del DAI y su familia se mostraron inquietos, por lo que terminaron por abandonar el país. Karlheinz tuvo que encargarse temporalmente de la administración del Instituto arqueológico. Sólo quedaron con él un asistente doméstico iraquí y el conductor. A pesar de las circunstancias adversas, muchos vecinos, empleados de la Embajada de Alemania, profesores del Colegio

[5] *Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens nach keilschriftlichen Quellen des 1. Jahrtausends v.Chr.*

[6] Siglas en alemán de *Sonderforschungsbereich 19 des Tübinger Atlas des Vorderen Orients* (n. del t.).

[7] *Assyrien bis 800 v.Chr* y *Das Neuassyrische Reich der Sargoniden (720–612 v.Chr.) und das Neubabylonische Reich (612–539 v.Chr.)*.

[8] Siglas en alemán del *Deutsches Archäologisches Institut* (n. del t.)

[9] "Zu den Tontafeln", "Die Siegellegenden", "Die Tontafeln".

Alemán y miembros de compañías alemanas se quedaron, ayudando a formar una comunidad muy cercana entre sí. Durante su período en Bagdad, en 1982 conoció al recién doctorado entonces Joaquín Córdoba, que estudiaba en el Museo Nacional de Iraq distintos materiales arqueológicos de Mitanni. Desde entonces se hicieron amigos y colegas. Al final de su servicio en Bagdad, Karlheinz tuvo que responsabilizarse de cerrar el instituto y desmontarlo. Incluso asumió la pesada tarea de hacerse cargo del traslado de la biblioteca a Berlín, así como de todas las demás obligaciones relacionadas con la disolución del Instituto en la capital iraquí.

En mayo de 1982, en Berlín se esperaba ya con impaciencia su incorporación como Asistente Científico en el Seminario de Orientalismo antiguo de la Universidad Libre, junto al allí catedrático, Prof. Johannes Renger. Dicha plaza estaba vacante desde finales del mes de septiembre anterior, debido a la repentina muerte de Jochen Thiel. Durante este tiempo viajó todavía dos veces más a Bagdad, con el objetivo de estudiar las tablillas cuneiformes del Archivo del Templo de Eanna, en Uruk. Paralelamente a sus tareas docentes en Berlín, Karlheinz pudo continuar con calma su habilitación, aunque inesperadas circunstancias –la posibilidad de su nombramiento para proveer la Cátedra de Asiriología de la Universidad de Erlangen- le obligaron a completar rápidamente su trabajo en 1986. Por fin, el 28 de mayo de 1986 se habilitó en el Departamento de Historia Antigua de la Universidad Libre de Berlín, defendiendo una tesis de habilitación titulada "*Uruk. Los edificios residenciales al oeste del área del templo de Eanna*"[10] y ofreciendo la impartición pública del tema "*Šupria y la situación de los pequeños estados entre Asiria y Urartu"*[11]. La primera sección de su tesis de habilitación apareció publicada luego bajo el título *"Uruk. Documentos de vivienda*s *privadas. Los edificios residenciales al oeste del área del templo de Eanna. Parte 1: Los archivos de los hijos de Bēl-ušallim, Nabû-ušallim y Bēl-supê-muḫur"*,[12] en la serie *Ausgrabungen in Uruk-Warka. Endberichte*, Band 8, Mainz 1991.

El 1 de noviembre de 1986 fue nombrado Catedrático de Asirología en la Universidad Friedrich-Alexander Erlangen-Nuremberg, paradójica y casualmente –caprichos de la fortuna o asombrosas coincidencias- el mismo día que su hermano gemelo era nombrado Catedrático de Egiptología en la Universidad Ludwig Maximilian de Múnich. Así, el círculo de la educación y las carreras profesionales de los dos hermanos gemelos se cerraban en el mismo estado alemán, en Baviera. En su nueva posición, en mayo de 1987 contrajo matrimonio con su colega, la semitista Christa Müller, y siete años más tarde, en abril de 1994, nació su única hija, Estella Beatrice.

En 1988 y 1989 participó en distintas campañas arqueológicas, bien como filólogo o bien como arqueólogo responsable de sector, en los impresionantes yacimientos de Kār Tukulti - Ninurta y Assur, bajo la dirección del Profesor Reinhard Dittmann, activo entonces en la Universidad Libre de Berlín, y más tarde en la de Münster. Tal circunstancia le permitió visitar la antigua biblioteca cuneiforme en Sippar, aprovechando su presencia en un congreso celebrado en Bagdad. La verdad es que fue una oportunidad única, ya que en su momento y como miembro del DAI, no le fue permitido visitar libremente estos yacimientos arqueológicos o, en su caso, sólo con un problemático permiso especial.

[10] *Uruk. Die Wohnhäuser westlich des Eanna-Tempelbereiches.*

[11] *Šupria und die Situation der Kleinstaaten zwischen Assyrien und Urartu*

[12] *Uruk. Urkunden aus Privathäusern. Die Wohnhäuser westlich des Eanna-Tempelbereichs. Teil 1: Die Archive der Söhne des Bēl-ušallim, des Nabû-ušallim und des Bēl-supê-muḫu*r, Ausgrabungen in Uruk-Warka. Endberichte, Band 8, Mainz 1991.

A partir de 1990 cerró un acuerdo de Intercambio Erasmus, con su colega el profesor Joaquín Córdoba, entre la Universidad Autónoma de Madrid, la Universidad de Erlangen-Nuremberg y La Sapienza de Roma (P. Matthiae). Dentro de este programa Erasmus, Karlheinz Kessler tuteló en Erlangen durante más de veinte años a numerosos estudiantes españoles de la Universidad Autónoma, en su especialidad de Asiriología. Con no pocos de ellos conserva aún una larga amistad. Este programa estuvo acompañado por algunos seminarios especializados en Madrid.

En abril de 2001 fue nuevamente invitado a un congreso en Bagdad. Fue la última vez que visitó Irak, que se volvería inaccesible debido a las convulsiones políticas y el terrorismo dos años después. En 2005 viajó a Líbano por segunda vez, con la idea de buscar yacimientos de tipo *tell* relevantes para la Historia del antiguo Oriente. Incluso entonces, lamentablemente, los relieves de Wadi Kalb siguieron siendo inaccesibles.

En septiembre del año 2007, durante unas vacaciones en Irlanda. El Prof.Kessler sufrió tres accidentes cerebrovasculares a causa de una estenosis carotidea hereditaria. El último ictus en Tullamore resultó ser el más duro. De repente no podía escribir en escritura latina, sino sólo en cuneiforme. Pero los médicos irlandeses consiguieron que casi no quedara secuela alguna.

Su interés por el Próximo Oriente lo llevó de nuevo a Siria el año 2009. Allí, el Profesor Markus Wäfler (Arqueología del Oriente Próximo, Universidad de Berna) le confió el estudio de las tablillas de época mitannia de Taidu (Tell Hamidiya). En ese momento todavía estaban en el museo de Dēr ez-Zor. En septiembre de 2010 quiso volver a estudiarlas, pero el museo fue cerrado debido a irregularidades en su administración. Por lo tanto, resolvió participar activamente en la excavación en Tell Hamidiya, ya que la propia excavación se correspondía más con su inclinación natural, algo que anteriormente le había resultado imposible debido a la separación entre las materias de Filología y Arqueología en el panorama universitario alemán.

Tras su jubilación en abril de 2014, Karlheinz Kessler reparte su tiempo en actividades que no sólo tienen que ver con su larga trayectoria asiriológica, sino también con una creciente dedicación a su colección numismática y a la lectura de autores latinos clásicos. Comparte esta pasión con su hija Estella, quien continúa la senda científica de su padre y estudia clásicos y sánscrito en el *Brasenose College* de Oxford. Pero la prioridad entre sus principales ocupaciones sigue siendo la topografía y los topónimos del Oriente, que él y su esposa buscan identificar rollos de plomo mandeos sobre demonios, utilizados en la Antigüedad en Mesopotamia e Irán. Plenamente activo, en la actualidad trabaja en muchas cuestiones científicas que trata de resolver, así como en la edición de las envolturas o "sobres" dañados de textos cuneiformes, fechados en varios períodos mesopotámicos.

Dieter Kessler, Christa Müller-Kessler

II
Recordando a Karlheinz Kessler
Erinnerung an Karlheinz Kessler
Remembering Karlheinz Kessler

Karlheinz Kessler impartiendo una clase práctica sobre la escritura y la cultura del Periodo Uruk, a estudiantes de la Universidad Autónoma de Madrid

De los recuerdos de nuestra vida dedicada a Oriente antiguo

Con motivo de una ocasión especial –un sexagésimo cumpleaños, por ejemplo-, o con ocasión de la jubilación docente, es costumbre académica publicar un homenaje escrito en honor de una personalidad científica destacada en la investigación pura o en la docencia universitaria. Esa excelencia reconocida excusa la justificación del volumen, pues la pertinencia de la publicación es tácitamente asumida tanto por autores como por lectores especializados. También sería éste el caso. Pero el Profesor Karlheinz Kessler ha jugado un papel tan generoso y constante con la Universidad Autónoma de Madrid, que creo obligado abrir los archivos de mis recuerdos y evocar algunos de los lazos que han trabado una estrecha amistad y una colaboración científica que ha sido decisiva para varias generaciones de estudiantes de nuestra universidad. Y así, más allá del reconocimiento a su alta consideración científica en el mundo del Oriente Próximo y Medio de la Antigüedad, me cumple evocar algunos de los momentos que, desde comienzos de los años ochenta del pasado siglo, explican nuestro obligado y cariñoso homenaje, que si lo debemos como a una de las personalidades más relevantes de nuestro mundo, viene también movido como expresión pura de profundos sentimientos de amistad, admiración, respeto y cariño. Al fin y al cabo, Karlheinz Kessler es casi uno más entre los más antiguos y pacientes profesores en nuestras aulas.

La ciudad permanecía a oscuras por la noche. A veces, la artillería antiaérea trazaba rutilantes líneas ígneas que segaban los cielos nocturnos y, a lo lejos, tronaban los cañones en

el frente, a unos cien kilómetros de Bagdad, más allá de nuestros oídos, pero ... Sí. Así era. Lo que parece el inicio de una novela de aventuras fue, en realidad, el ambiente en el que nos conocimos. Disfrutaba yo de una beca postdoctoral, en aquel Iraq de los primeros años de su guerra con Irán. Apenas quedaban extranjeros y, desde luego, las excavaciones arqueológicas habían quedado interrumpidas. Cada día, salía yo de mi residencia y tras un largo viaje en autobús, desde la plaza Maidán caminaba por la calle Rashid hasta el puente Shuhada, donde siempre admiraba la corriente del Tigris, poderosa y plena en aquella época. Luego, tras seguir otras calles, alcanzaba la plaza y el Museo Nacional de Iraq. Allí, un día cualquiera de finales de enero o febrero de 1982 coincidimos por primera vez, cuando trabajaba en aquella estancia situada al final de un largo pasillo, a cuyos lados se abrían los despachos de la dirección y diferentes departamentos y salas de almacenamiento temporal. Me dedicaba ese mañana –la tarde la pasaba a solas, en la magnífica biblioteca del museo- a estudiar y dibujar cerámicas de Nuzi y sellos de Tell al Fakhar y otros lugares, que me había entregado el siempre amable y eficaz Naser Hasam[1]. Aquella mañana se sentó frente a mí, a la enorme mesa que ponían a disposición de los investigadores[2], un joven y cordial estudioso alemán, el Dr. K. Kessler, que junto al Profesor R. M. Boehmer era, entonces, el único investigador germano residente en la sede del Instituto Arqueológico Alemán en Bagdad. Bueno, eso lo supe poco después, dado que de su natural simpatía y cordialidad partió el germen de nuestra amistad, mantenida desde entonces hasta el día de hoy. La verdad es que la vida en Bagdad se hacía poco a poco más problemática. Iraq aún se mantenía firme, la aviación iraní apenas existía y, aunque por la noche ensombrecía la ciudad una profunda oscuridad, no pocas veces anunciaban las sirenas un posible ataque aéreo. Pero apenas prestábamos atención. No habían comenzado aún los bombardeos con misiles, aunque el cansancio y la lista de muertos y mutilados iba creciendo. Las honras fúnebres tributadas en enormes tiendas instaladas al lado de las casas de los muertos en el frente salpicaban la ciudad con su público, sus rezos y los disparos al aire hechos en honor del fallecido. No obstante, Karlheinz y yo, sin duda, compartíamos una juventud cercana, la pasión por el pasado y el sereno valor de la audacia tranquila. Ambos fuimos de los pocos, escasos europeos que proseguimos nuestros estudios indiferentes a las dificultades y a los imprevisibles, pero no menos reales y posibles peligros. Kessler, desarrollando el profundo conocimiento del que ya era dueño: yo, aprendiendo a distinguir la cerámica oriental en la mano, a entender la glíptica directamente y conociendo *in situ* el adobe y la arqueología mesopotámica real. En todo caso, se trazaron entonces los lazos que nos han hecho después compartir docencias y experiencias, alumnos y cursos. Y en la Universidad Autónoma de Madrid y el entonces Departamento de Historia Antigua y Medieval, donde contra todo pronóstico terminé como docente a mi vuelta de Iraq[3], he ido

[1] Su siempre entrañable persona, su inconfundible figura con la cabeza tocada por la *kufiya* puesta como turbante, al estilo kurdo -dado que él lo era-, se difundiría abatida y abrumada en las fotos de la prensa internacional, cuando saqueadores y canallas intentaron arrasar el Museo Nacional de Iraq, al que había dedicado toda su vida, en su modesta pero imprescindible posición. Ver: J. Mª Córdoba.- "El último saqueo", *Descubrir el arte* 53, julio (2003): 44-49. Su persona y su rostro, abrumado entre materiales arrasados, se distingue en la fotografía que ilustra la página 46. Tampoco a él, nunca le olvidaré.

[2] Aquella mesa conjunta me facilitó conocer y trabar amistad o conocimiento con estudiosos iraquíes como el Dr. Farouk al Rawi y su joven y brillante alumna Imán, y con la eminente especialista inglesa Dra. Georgina Hermann, que durante una o dos semanas fotografió y estudió marfiles de Nimrud.

[3] Doctorado en la Sección y Cátedra de Arqueología Clásica de la Universidad Complutense, bajo la dirección del Profesor Antonio Blanco Freijeiro, partí camino de Iraq pensando que el curso siguiente, empezaría mi labor como Profesor No Numerario en la cátedra citada. De hecho, a mi vuelta, el catedrático me encomendó ir preparando el programa de las asignaturas de arqueología que a partir de septiembre-octubre de aquel año 1982 se me encomendarían, al sustituir al profesor que, recién ganada su oposición, habría de tomar posesión de la plaza de Profesor Adjunto

contando siempre y durante treinta y cinco años –sí: 35 años–, con su ayuda, su consejo, su colaboración. Por eso, mi universidad y sus estudiantes han gozado también del magisterio y la cooperación del Profesor Kalheinz Kessler. Y por eso, este homenaje es al tiempo expresión de reconocimiento profundo a su condición de maestro de la Asiriología europea y agradecimiento a un entrañable colega, amigo y profesor, un tanto, de nuestra misma universidad. Queden así explicados los lazos profundos que justifican nuestro empeño.

Desde muy temprano, apenas superé los apuros iniciales propios de un profesor interino y opositor, hasta conseguir mi plaza como Profesor Titular de Universidad, Karlheinz Kessler fue compañero en la distancia y colaborador en mis primeras iniciativas docentes. Pero no sólo en ellas. Ya en 1990, invitado por mi colega, el Prof. Dr. Adolfo Domínguez, participó en un curso del Aula de Verano "Vicente Aleixandre" titulado "El descubrimiento del antiguo Oriente", en el que impartió una conferencia dedicada a "*Walter Andrae: La expedición alemana en Mesopotamia*". Dos años después, en 1992, él, como Catedrático de Asiriología en la Universidad Friedrich-Alexander de Erlangen-Nürnberg, firmó junto con Paolo Matthiae, Catedrático de Historia del Arte y Arqueología de Oriente Próximo en la Universidad de Roma La Sapienza, un Acuerdo Erasmus coordinado por mí –sólo tres acuerdos Erasmus de entonces fueron coordinados desde la UAM–, para asegurar una alta especialización en Oriente de los estudiantes que aspiraban a obtenerla. En nuestro país, era entonces imposible alcanzarla adecuadamente, tanto por los escasos medios bibliográficos disponibles cuanto por programas de estudios, limitados en lo que a Oriente Próximo antiguo se refiere. Aquél convenio, renovado luego y vigente hasta la clausura de ese tipo de acuerdos, subsumidos en un programa general, hizo posible que numerosos estudiantes de la UAM consiguieran una formación exigente y de alto nivel en Erlangen-Nurenberg[4]. Algunos de aquellos estudiantes ocupan hoy puestos docentes especializados en Oriente de universidades españolas o centros de investigación extranjeros. Otros han seguido caminos diferentes. Pero todos volvieron con una formación profunda y una mente abierta al mundo, al conocimiento y a la fraterna comunidad de pensamiento y cultura europeas de la que alemanes y españoles formamos parte. ¿Podía yo, podíamos él y yo aspirar a más?

Su docencia impartida a nuestros estudiantes enviados a la universidad alemana se prolongó aquí, en nuestra misma Universidad Autónoma de Madrid, merced a su generosa participación[5] en cursos, seminarios, *symposia*, conferencias y clases prácticas a las que fue invitado a lo largo de treinta años, tanto mientras ejercía como catedrático en la Friedrich-Alexander como después, cuando con igual rango académico pasó a la Universidad de Würzburg, donde se ha jubilado. Así, por recordar algunas tan solo, cuando en 1993, dentro del *VII Ciclo de Estudios sobre el Oriente antiguo*, impartió una lección dedicada al tema "*Después de Walter Andrae y Robert Koldewey. Continuidad y renovación en la*

funcionario en otra universidad. Pero ese verano, el nuevo gobierno socialista empezó a hablar de consolidar en su puesto a los célebres "penenes", y la vacante del puesto de PNN en la Sección y Cátedra de Arqueología no se produjo. Eso me privó de la posibilidad de empezar mi carrera profesional allí donde pensaba y para lo que había estudiado y me había preparado en Iraq. Luego, la fortuna y la generosidad de los que han sido mis compañeros hasta hoy me permitió entrar en la docencia universitaria, aunque me obligó a reconvertirme en un profesor de Historia Antigua. He tenido siempre y aún tengo una cierta melancolía por lo que quise y no pude ser, pero no puedo lamentar el camino y la labor docente que al final he desarrollado. Al contrario, agradecimiento profundo a quienes me abrieron las puertas a ese nuevo camino: mis compañeros de Historia Antigua.

[4] Dejo aparte los otros muchos estudiantes que se especializaron en Roma, beneficiados de parejas excelencias formativas junto a Paolo Matthiae, Mario Liverani y sus colegas.

[5] Es obligado destacar que el Profesor Kessler nunca ha sido retribuido por sus conferencias, lecciones, clases prácticas y enseñanzas aquí impartidas, sino que siempre lo ha hecho graciosamente, por el mero deseo de colaborar en la docencia y en la formación de nuestros jóvenes. Parece innecesario añadir, que un Catedrático alemán de Asiriología no está necesitado, precisamente, de hacer *curriculum* en España.

Orientalísitca antigua alemana". O no mucho después, en 1996, cuando con ocasión del *I Symposium Internacional "Una década de Estudios sobre el Oriente antiguo (1986-1996)*" dictó una comunicación titulada "*Mesopotamian Research in the Last Decades. Progress and Stagnation*", y en la misma ocasión y como docente Erasmus de alumnas nuestras, entregó de su propia mano una placa que reconocía el esfuerzo de éstas jóvenes y el nivel alcanzado[6]. O cuando el año 2000 tomó parte en nuestro *II Seminario Monográfico de Primavera*, dedicado a *La guerra en Oriente Próximo y Egipto*, con una comunicación titulada "*Bemerkungen zum Militärwesen in hellenistischen Babylonien*".

Al mismo tiempo que ha venido participando siempre que se le ha solicitado en las páginas de nuestra modesta revista ***ISIMU***, Karlheinz Kessler ha seguido colaborando además en las actividades docentes de la UAM, con clases teóricas especializadas, como la impartida en 2005, en el curso de la *VII Semana Didáctica sobre el Oriente Antiguo*: *"W. Andrae y Assur (1903-2003). Cien años del redescubrimiento",* con el título "*Walter Andrae. Arquitecto, artista y arqueólogo*"; o en 2015, en el curso de la *XVII Semana Didáctica sobre Oriente Antiguo*: *"Los hurritas y Mitanni. Un mito historiográfico y un debate científico",* con la lección titulada *"Los textos de Tell al Hamidiya y la cuestión hurrito-mitánica",* en la que nos regaló en primicia su traducción de los textos hallados en Tell al Hamidiya, la vieja Tai'du, capital tardía del último Mitanni. En los nuevos grados y titulaciones también ha prestado su colaboración, dictando clases de alta especialización en el *Máster en Historia y Ciencias de la Antigüedad*, como la titulada "*Royal Roads and Historical Topography in Neoassyrian Empire*", en diciembre de 2011, en el marco de la Asignatura: *Asiria. Historia y Cultura en el I milenio*, o la titulada *"Die Deutsche Erlebnis und die Festlegung der modernen Wissenschaft, Methoden und Ergebnisse*", en el espacio de la asignatura *El redescubrimeinto de Oriente Próximo antiguo*, impartida en diciembre del año 2015.

Más allá de su magnífica docencia teórica, Karlheinz Kessler nos ha dedicado horas de paciente enseñanza en brillantes y amenísimas clases prácticas, impartidas en el Aula Didáctica Antonio Blanco Freijeiro de nuestra Universidad Autónoma. Probablemente, nuestros alumnos no han sido conscientes del privilegio que han tenido cuando en torno a una mesa de trabajo, con libros, cerámicas, improntas de sellos y arcilla fresca, un Catedrático de Asiriología de las universidades alemanas Friedrich-Alexander o Würzburg, les ha introducido de manera sugestiva, cordial e inmediata en los secretos de la escritura, por ejemplo, durante las clases prácticas impartidas el año 2009, durante la *XI Semana Didáctica sobre el Oriente Antiguo*: *"Jorsabad y el descubrimiento de los asirios",* con las horas dedicadas a "*Tablets and Stylus. Writing and Scribes. The Cuneiform Experience*" o el año 2011, con ocasión de la *XIII Semana Didáctica sobre el Oriente Antiguo*: *"La I Urbanización. De las llanuras mesopotámicas de Uruk a los valles anatólicos de Malatya. Recientes hallazgos y perspectivas actuales",* con las horas en las que aprendieron de él "*La escritura arcaica y los primeros signos cuneiformes. La glíptica y las tempranas tablillas de Uruk*".

Nuestra vida profesional nos ha permitido compartir también instantes especiales relacionados con congresos y encuentros muy dispares, como la coincidencia en el *XXXIX RAI* de Heidelberg (1992), cuando tuvo la gentileza de entrevistarse con la que iba a ser una de sus primeras estudiantes en Erlangen, para conocerla y saber de sus intereses y capacidades: o en distintos Congresos y seminarios celebrados en el Bagdad de la postguerra con Irán,

[6] Recibieron de su mano la placa conmemorativa las entonces licenciadas Carmen del Cerro Linares y Dª Julia García Lenberg, que habían estudiado sendos cursos académicos junto al Prof. Kessler en la Universidad Friedrich-Alexander.

por la Dirección General de Antigüedades y Patrimonio, antes de la I Guerra del Golfo. Y en fin y entre otros, en el *V International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East,* celebrado en nuestra Universidad Autónoma de Madrid el año 2006, cuando tuvimos ocasión de entregarle una placa de agradecimiento por tanto esfuerzo cuanto había dedicado a nuestros estudiantes y a apoyarme a mí, al fin y al cabo, en todas las iniciativas docentes citadas y muchas más.

Miro atrás y apenas noto el tiempo transcurrido entre aquella mañana del año 1982, en Bagdad, y el instante en que este volumen llegue a las manos de Karlheinz Kessler. Pero sí, nuestro tiempo se acaba y el mundo se ha hecho mucho más agresivo y peligroso. Aquel Iraq que compartimos ya no existe, centenares de los yacimientos arqueológicos que alimentaron nuestra ilusión u ocuparon nuestro trabajo han sido arrasados, incluso saqueados museos al completo, como el de Kirkuk. Y los programas de nuestras universidades, españolas y –de modo increíble para mí- alemanas, se han empobrecido y simplificado hasta extremos inexplicables. Las viejas y sabias universidades europeas de Bolonia, París, Oxford, Salamanca, Praga, Heidelberg, Viena y tantas otras se convierten hoy en centros tutelares para adolescentes desmotivados y alérgicos a la letra impresa, que reciben grados muy generales y másteres faltos de profundidad. La universidad de Wilhelm von Humboldt[7], mi modelo soñado, esa universidad que José Ortega y Gasset proponía para España[8] y Karl Jaspers alentaba años después, necesaria recuperación del equilibrio y la serenidad de la ciencia tras la barbarie nazi[9], perece en manos del mercantilismo y la trivialización de la sociedad, enfocada al consumo desbocado y la destrucción de la economía real y el trabajo decente por la voracidad inmoral de la especulación financiera. Tengo que sentir melancolía por las ilusiones y las batallas perdidas ¡qué le voy a hacer! Pero al menos, constará sobre todo que han sido magníficos los esfuerzos entregados por Kalheinz Kessler a la investigación y a la docencia. Por eso él merece nuestro homenaje, el homenaje del mundo científico en general y, desde luego, el de la Universidad Autónoma de Madrid, que le debe un doble agradecimiento. Su obra permanecerá siempre en el centro de la ciencia dedicada a Oriente Próximo antiguo. Y además, su voz, su imagen y su recuerdo quedarán para siempre impregnando nuestras aulas. En su honor, porque como dijo Cicerón, *honor est praemium virtutis*. Gracias y en tu honor para siempre, Herr Professor Doktor Karlheinz Kessler.

Joaquín María Córdoba
Departamento de Historia Antigua, Historia Medieval y Paleografía y Diplomática
Universidad Autónoma de Madrid

[7] W. von Humboldt: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen.* Reclam Verlag, Stuttgart 1995

[8] J. Ortega y Gasset.- *Misión de la universidad*. Revista de Occidente, Madrid 1930.

[9] K. Jaspers.- *Die Idee der Universität*. Springer Verlag, Berlin-Heidelberg 1946. Ésta es una nueva edición, mucho más amplia y profunda, de una temprana versión (1923). Hay traducción española a cargo de Sergio Marín García, con prólogo de Sergio Sánchez-Migallón: K. Jaspers.- *La idea de la universidad*. EUNSA, Pamplona 2013.

Dr. Karlheinz Kessler erteilt Studierenden der Universität Autónoma, Madrid, praktischen Unterricht über Kultur und Schrift der Uruk - Zeit.

Erinnerungen unseres, dem Alten Orient gewidmeten, Lebens

Anlässlich eines besonderen Ereignisses, wie des sechzigsten Geburtstages oder auch dem Eintritt in den Ruhestand eines Wissenschaftlers oder Wissenschaftlerin, die sich durch ihre Forschungsarbeit oder Lehrtätigkeit ausgezeichnet haben, ist es in der akademischen Welt Brauch eine Festschrift zu ihren Ehren zu verfassen. Die Leistungen des Gefeierten rechtfertigen diese Ehrung sowohl in den Augen der Verfasser der verschiedenen Beiträge, als auch aus der Sicht des spezialisierten Lesers, so dass keinerlei weitere Begründung nötig ist.

Auch hier wäre dies der Fall. Aber Professor Dr. Karlheinz Kessler hat darüber hinaus all diese Jahre lang eine so großzügige Rolle für die Universität Autónoma Madrid gespielt, dass ich mich dazu verpflichtet fühle, in meinen Erinnerungen zu schöpfen und jene Ereignisse wieder zu beleben, die zu einer engen Freundschaft geführt haben, so wie zu einer wissenschaftlichen Zusammenarbeit, die für mehrere Generationen Studierender unserer Universität ausschlaggebend sein sollte. Und so möchte ich hier nicht nur seine hohen, allgemein bekannten, wissenschaftlichen Leistungen hervorheben, die ihm die internationale Anerkennung innerhalb der Kreise der Assyriologen, Orientalisten und auf den Alten Orient spezialisierten Archäologen eingebracht haben, sondern auch einige Momente unserer, seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts bestehenden, Freundschaft in Erinnerung rufen. Es ist vor allem unsere Freundschaft, die diese Festschrift inspiriert, denn wenngleich wir sie ihm als einer der wichtigsten Persönlichkeiten unseres Faches schuldig sind, ist sie vor allem

Ausdruck unserer Bewunderung, unseres Respekts und unserer Zuneigung. Karlheinz Kessler ist letztendlich praktisch einer mehr unter unseren Professoren, und zwar einer derjenigen, die schon am längsten mit uns zusammenarbeiten.

Nachts hüllte sich die Stadt in Dunkel. Manchmal zeichnete die Artillerie der Luftabwehr funkelnde Flammenlinien, die den nächtlichen Himmel durchkreuzten, und in der Ferne donnerten die Kanonen an der Front, etwa hundert Kilometer von Bagdad entfernt, fast jenseits unseres Hörvernehmens, aber dennoch… Ja, so war es. Was wie der Anfang eines Abenteuerromans klingt, beschreibt tatsächlich die Atmosphäre, die uns umgab, als wir uns kennenlernten. Ich hatte damals ein Postdoktoranden-Stipendium im Irak der ersten Jahre des Krieges gegen den Iran. Es gab kaum noch Ausländer im Land und natürlich waren jegliche Ausgrabungsarbeiten abgebrochen. Ich verliess jeden Tag mein Studentenheim und ging, nach einer langen Autobusfahrt, vom Maidan-Platz aus die Raschidstrasse entlang bis zur Schuhada-Brücke, wo ich immer den Strom des Tigris bewunderte, der zu jener Jahreszeit wasserreich und mächtig, die Stadt durchfloss. Danach durchlief ich noch andere Strassen, bis ich den Platz vor dem irakischen Nationalmuseum erreichte.

Dort trafen wir uns irgendwann Ende Januar oder Anfang Februar 1982, zum ersten mal, als ich in jenem Raum arbeitete, der am Ende eines langen Korridors lag, an dessen Wänden sich die Türen zu den Arbeitszimmern der Museumsverwaltung, so wie zu verschiedenen Abteilungen und Lagerräumen befanden. An jenem Vormittag (die Nachmittage verbrachte ich immer allein in der vortrefflichen Bibliothek des Museums) studierte und zeichnete ich Keramik aus Nuzi, so wie Siegel aus Tell al Fakhar und anderen Orten, die mir der immer freundliche und zuverlässige Nasser Hasam, gebracht hatte.[1] An jenem Tag nahm mir gegenüber an dem riesigen Tisch, der den Wissenschaftlern zur Verfügung stand[2], ein junger, freundlicher, deutscher Gelehrter Platz, Dr. Karlheinz Kessler, der damals zusammen mit Professor R. M. Böhmer der einzige deutsche Forscher am Deutschen Archäologischen Institut Bagdad, war. Das erfuhr ich eigentlich etwas später, als dank seiner herzlichen Offenheit, zwischen uns eine Freundschaft entsprungen war, die sich bis heute gehalten hat.

Langsam wurde das Leben in Bagdad immer komplizierter. Der Irak hielt sich zwar, und normalerweise sah man nicht viel von der iranischen Luftwaffe, aber immer öfter warnten in der, nachts tief verdunkelten Stadt, die Sirenen vor einem unmittelbaren Angriff. Wir aber beachteten das kaum. Die Raketenangriffe hatten noch nicht eingesetzt, wenngleich die Müdigkeit und die Reihe der Toten und Kriegsversehrten anwuchs. Überall in der Stadt sah man Totenfeiern, die in großen, neben den Häusern aufgeschlagenen Zelten abgehalten wurden, mit ihren Trauergästen, Gebeten und den Gewehrsalven, die zu Ehren des Toten in die Luft gefeuert wurden. Aber Karlheinz und mich verband eine noch nicht lange zurückliegende Jugend, unsere Leidenschaft für die Vergangenheit und der ruhige Mut einer gelassenen Kühnheit. Wir gehörten beide zu den wenigen Europäern (man konnte sie fast mit den Fingern einer Hand zählen), die mit unserer wissenschaftlichen Arbeit

[1] Das unverkennbare Bild dieses liebenswerten Menschen, mit der nach kurdischer Art (denn er war Kurde) zu einem Turban geschlungenen *Kufija* auf dem Kopf, erschien später traurig und niedergedrückt auf Fotos in der Presse der ganzen Welt, als Plünderer und Verbrecher versuchten das Nationalmuseum des Irak zu zerstören, dem er, in seiner bescheidenen aber unentbehrlichen Stellung, sein ganzes Leben gewidmet hatte. Siehe J. Mª Córdoba.- "El último saqueo", *Descubrir el arte* 53, Juli (2003): 44-49. Auf der Fotografie auf Seite 46 sieht man ihn zwischen den zerstörten Funden und kann die Bestürzung auf seinem Gesicht wahrnehmen. Auch ihn werde ich nie vergessen.

[2] Dieser Tisch verhalf mir zur Freundschaft oder Bekanntschaft mit irakischen Wissenschaftlern wie Dr. Farouk al Rawi und seiner jungen, brillanten Schülerin, Iman, so wie mit der hervorragenden englischen Wissenschaftlerin Georgina Hermann, die zwei Wochen lang Elfenbeingegenstände aus Nimrud fotografierte.

weitermachten und uns nicht um die Schwierigkeiten und um die unvorhersehbaren, aber tatsächlichen Gefahren kümmerten. Kessler vertiefte sein schon bedeutendes Wissen; ich lernte die orientalische Keramik, die ich hier in den Händen halten konnte, zu erkennen, die Glyptik aus unmittelbarer Erfahrung zu verstehen und machte *in situ* Bekanntschaft mit den Lehmziegeln und mit der Realität der mesopotamischen Archäologie. Auf jeden Fall entstand damals das Band, das uns dazu führen sollte, später Erfahrungen, Lehrtätigkeit, Schüler und Kurse miteinander zu teilen. An der Universität Autónoma, Madrid und der damaligen Abteilung für Alte und Mittelalterliche Geschichte, wo ich, entgegen aller Erwartung, nach meiner Rückkehr aus dem Irak als Lehrkraft eingestellt werden würde[3], habe ich immer, während der letzten fünf und dreissig Jahre (ja, wirklich 35), mit seinem Rat und seiner Hilfe rechnen können. So haben auch meine Universität und meine Studierenden von dieser Zusammenarbeit mit Professor Kessler und von seinem Unterricht profitieren können. Mit dieser Festschrift erkennen wir ihn demnach als Meister der europäischen Archäologie an und danken ihm gleichzeitig auch als liebenswertem Kollegen, Freund und Lehrer, der zum Teil ebenfalls Dozent an unserer Hochschule gewesen ist. Hiermit währe alles gesagt.

Fast von Anbeginn, sobald ich meine anfängliche Phase als stellvertretender Professor hinter mir gelassen und eine feste Stelle erhalten hatte, war Dr. Karlheinz Kessler mein Mitarbeiter aus der Ferne und half mir bei den ersten Projekten innerhalb meiner Lehrtätigkeit. Aber nicht nur dort. Schon 1990, nahm er auf Einladung meines Kollegen, des Professors Dr. Adolfo Domínguez, an dem Sommerseminar "Vicente Alexandre" teil, das in jenem Jahr "*Die Entdeckung des Alten Orients*" zum Thema hatte (*El descubrimiento del Antiguo Oriente*). Dort hielt Dr. Kessler die Vorlesung "*Walter Andrae: Die deutsche Expedition in Mesopotamien*". Zwei Jahre später unterschrieb er als Professor für Assyriologie an der Friedrich-Alexander Universität, Erlangen-Nürnberg, zusammen mit Dr. Paolo Matthiae, Professor für Kunstgeschichte und Archäologie an der Universität *La Sapienza* in Rom, ein von mir koordiniertes Erasmus-Abkommen (damals wurden nur drei Erasmus-Abkommen von der *Autónoma* aus koordiniert), um Studierenden zu ermöglichen, eine hohe Spezialisierung in der Geschichte und Archäologie des Alten Orients zu erlangen. Es war damals unmöglich so etwas in Spanien zu erhalten, sowohl auf Grund der Spärlichkeit des zur Verfügung stehenden bibliografischen Materials, als auch aufgrund der Lehrpläne an den Hochschulen, die dem alten Orient wenig Raum zuteilten. Dieses Abkommen, das später erneuert wurde und das bis zur Abschaffung dieser Art von Übereinkommen in Kraft blieb, hat es vielen Studierenden der UAM ermöglicht, in Erlangen-Nürnberg eine anspruchsvolle Ausbildung von sehr hohem Niveau zu erhalten.[4] Manche dieser Studierenden arbeiten heute

[3] Nach meinem Doktor an der Abteilung für klassische Archäologie der Universität Complutense, Madrid unter der Leitung des Professors Dr. Antonio Blanco Freijeiro, war ich mit der festen Überzeugung in den Irak gereist, dass ich im nächsten Jahr als stellvertretender Professor an der besagten Abteilung arbeiten würde. Tatsächlich bat mich nach meiner Rückkehr mein Professor, das Vorlesungsverzeichnis in jenen Fächern der Archäologie vorzubereiten, die ich ab September oder Oktober jenes Jahres 1982 unterrichten würde, da der Professor, der sie vorher erteilte, eine Stelle an einer anderen Universität erhalten hatte. Aber in jenem Sommer organisierte die neue Regierung die Universitäten um, und am Ende wurde diese Stelle nicht für mich frei. So verlor ich meine Chance, meine berufliche Karriere dort zu beginnen, wo ich es geplant hatte und es in dem Fach zu tun, das ich studiert und für das ich mich im Irak vorbereitet hatte. Später erlaubten mir das Glück und die Großzügigkeit derjenigen, die bis heute meine Kollegen sind, doch noch an der Universität zu lehren, wenngleich nicht als Professor für Archäologie, sonder für Alte Geschichte. Ich fühle noch heute eine gewisse Melancholie, wenn ich daran denke, aber ich kann mich nicht über den Weg beklagen, den ich letztendlich eingeschlagen habe. Im Gegenteil: Ich bin denjenigen zutiefst dankbar, die mir die Tür zu diesem Weg geöffnet haben, meinen Kollegen der Abteilung für Alte Geschichte.

[4] Erwähnt seien natürlich auch die vielen Studierenden, die sich in Rom weiterbildeten und dort bei den

an spanischen Universitäten oder ausländischen Forschungszentren, andere haben andere Wege eingeschlagen. Aber alle kehrten mit einer umfassenden Ausbildung zurück und mit einem offenem Geist gegenüber der Welt, dem Wissen und der brüderlichen Gemeinschaft der europäischen Gedankenwelt und Kultur, zu der wir Deutsche und Spanier gehören. Konnte ich, konnten wir uns etwas besseres wünschen?

Der Unterricht, den er unseren Studierenden in Deutschland erteilt hatte, fand seine Fortsetzung hier an unserer Universität Autónoma, dank seiner großzügigen Mitarbeit bei Kursen, Seminaren, Symposien, Vorträgen, Vorlesungen und praktischen Übungen[5], zu denen wir ihn während der letzten dreissig Jahren immer wieder eingeladen haben, sowohl als Professor an der Friedrich-Alexander Universität, wie später als Professor an der Universität Würzburg. Um nur einige zu erwähnen: 1993 hielt er im Rahmen des *VII Forschungszyklus über den Alten Orient* (*VII Ciclo de Estudios sobre el Oriente Antiguo*) eine Vorlesung über das Thema "*Nach Walther Andrae und Robert Koldewey. Kontinuität und Erneuerung der deutschen Altorientalistik*". Und wenig später, 1996, hielt er zu Anlass des *I Internationalen Symposiums "Ein Jahrzehnt altorientalistischer Studien (1986-1996)*" (*I Symposium Internacional "Una década de Estudios sobre el Oriente antiguo (1986-1996)*") den Vortrag "*Mesopotamian Research in the Last Decades. Progress and Stagnation*". Auf diesem Symposium überreichte er auch, als Professor zweier unserer jungen Studierenden im Rahmen des Erasmus-Programms, eben diesen jungen Damen eigenhändig eine kleine Gedenktafel in Anerkennung ihrer Arbeit.[6] Und im Jahr 2000 nahm er an unserem *II Monographischem Frühlingsseminar* teil (*II Seminario Monográfico de Primavera),* zum Thema *Der Krieg im Nahen Osten und Ägypten (La guerra en Oriente Próximo y Egipto)* und hielt dort den Vortrag "*Bemerkungen zum Militärwesen im hellenistischen Babylonien*".

Dr. Karlheinz Kessler schrieb nicht nur immer, wenn wir ihn darum baten, Beiträge für unsere bescheidene Zeitschrift ***ISIMU****,* sondern beteiligte sich auch mit Vorlesungen an der Lehrtätigkeit der UAM, wie diejenige, die er 2005 im Laufe der *VII Didaktischen Woche über den Alten Orient: "W. Andrea und Assur (1903-2003) Hundert Jahre seit der Wiederentdeckung",* hielt (*VII Semana Didáctica sobre el Oriente Antiguo*: *"W. Andrae y Assur (1903-2003). Cien años del redescubrimiento",)* und die den Titel trug *"Walther Andrae. Architekt, Künstler, Archäologe"*. Im Jahre 2015 und im Rahmen der *XVII Didaktischen Woche über den Alten Orient: "Die Hurriten und Mitanni. Ein historiographischer Mythos und eine wissenschaftliche Diskussion." (XVII Semana Didáctica sobre Oriente Antiguo*: *"Los hurritas y Mitanni. Un mito historiográfico y un debate científico",)* hielt er die Vorlesung "*Die Texte aus Tell Hamidiya und die hurritisch-mitannische Frage.*" In dieser Vorlesung stellte er uns seine, damals noch unveröffentlichte, Übersetzung der in Hamidiya, dem alten Tai'du, der letzten Hauptstadt des späten Mitannis, gefundenen Texte vor. Dies war ein wunderschönes Geschenk.

Auch bei den neuen Studiengängen, die an unserer Universität eingeführt wurden -wie z.B. der Masterstudiengang in Alter Geschichte- hat Dr. Kessler mitgewirkt, mit hochspezialisierten Vorlesungen, wie "*Royal Roads and Historical Topography in the*

Professoren Dr. Paolo Matthiae, Dr. Mario Liverani und ihren Kollegen, eine genauso gute Ausbildung genossen.

[5] Man muss hier hervorheben, dass Dr. Kessler niemals für seine Vorlesungen, Vorträge, usw. bezahlt worden ist, sondern dass er es immer ehrenamtlich getan hat, nur aus dem Wunsch, bei der Ausbildung unserer jungen Studierenden mitzuhelfen. Und natürlich braucht man nicht zu erwähnen, dass ein deutscher Professor der Assyriologie es nicht nötig hat, sich in Spanien akademisch "die Sporen zu verdienen".

[6] Es erhielten diese Tafel Fr. Carmen del Cerro Linares und Fr. Julia García Lenberg, die damals vor Kurzem ihren Abschluss gemacht hatten und beide ein oder zwei Semester bei Professor Kessler an der Friedrich-Alexander Universität studiert hatten.

Neoassyrian Empire", im Dezember 2011, im Rahmen des Kurses *Assyrien. Geschichte und Kultur im I Jahrtausend v.C.* (*Asiria. Historia y Cultura en el I milenio*,) oder *"Die Deutschen Erlebnisse und die Festlegung der modernen Wissenschaft. Methoden und Ergebnisse*" innerhalb des Kurses *Die Wiederentdeckung des Alten Orients (El redescubrimiento de Oriente Próximo antiguo)* im Dezember des Jahres 2015.

Dr. Kessler hat nicht nur hervorragende, theoretische Vorlesungen gehalten, sonder auch brillante und sehr unterhaltsame praktische Stunden, wo er auch immer große Geduld zeigte, z.B. innerhalb der Seminare des Zyklus *Aula Didáctica Antonio Blanco Freijeiro*. Wahrscheinlich waren sich unsere Studierenden nicht des Privilegs bewusst, einen Professor der Assyriologie der deutschen Universitäten Friedrich-Alexander oder Würzburg an ihrem mit Büchern, Keramikscherben, Siegelabdrücken und frischer Tonerde bedeckten Arbeitstisch sitzen zu haben, der sie auf anregende, freundliche und einfache Art in die Geheimnisse der Keilschrift einführte, wie z.B. im Jahre 2009, im Laufe der *XI Didaktischen Woche über den Alten Orient: "Khorsabad und die Entdeckung der Assyrer" (XI Semana Didáctica sobre el Oriente Antiguo*: *"Jorsabad y el descubrimiento de los asirios")* mit seinem Seminar "*Tablets and Stylus. Writing and Scribes. The Cuneiform Experience*". Und 2011, während der *XIII Didaktischen Woche über den Alten Orient: "Die erste Stadtentwicklung. Von den mesopotamischen Ebenen Uruks zu den anatolischen Tälern Malatyas. Neue Funde und gegenwärtige Aussichten" (XIII Semana Didáctica sobre el Oriente Antiguo*: *"La I Urbanización. De las llanuras mesopotámicas de Uruk a los valles anatólicos de Malatya. Recientes hallazgos y perspectivas actuales")* lernten sie in diesen Stunden von ihm "*Die archaische Schrift und die ersten Keilschriftzeichen. Glyptik und frühe Tontafeln aus Uruk"*.

Unsere berufliche Tätigkeit hat uns auch ermöglicht auf Kongressen und bei verschiedenen anderen Gelegenheiten besondere Momente zu erleben, wie damals, als wir uns auf der *XXXIX RAI* in Heidelberg trafen (1992) und er so freundlich war, sich für eine junge Studentin, die eine seiner ersten Schülerinnen in Erlangen sein sollte, Zeit zu nehmen, um sie kennenzulernen und etwas über ihre Interessen und Schwerpunkte zu erfahren. Wir waren auch zusammen auf verschiedenen Kongressen und Seminaren, die von der irakischen Generalverwaltung für Altertümer und Kulturerbe, in Bagdad in der Zeit nach dem Krieg mit dem Iran und vor dem Ersten Golfkrieg organisiert wurden. Und endlich müssen wir den *V International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East* an unserer Universität Autónoma im Jahre 2006 erwähnen, als wir die Gelegenheit hatten, ihm eine Gedenktafel zu überreichen, als Dank für seine Bemühungen um unsere Studierenden und für die Unterstützung, die er mir immer in all den Projekten, die ich hier erwähnt habe, und in vielen anderen, geleistet hatte.

Wenn ich zurückblicke, nehme ich kaum die Zeit wahr, die seit jenem Vormittag des Jahres 1982 in Bagdad und dem Moment, in dem Dr. Kessler diesen Band erhalten wird, verstrichen ist. Aber es stimmt, unsere Zeit geht zu Ende und die Welt ist gewalttätiger und gefährlicher geworden. Den Iraq, den wir damals gemeinsam erlebten, gibt es nicht mehr, hunderte der Grabungstätten, die unsere Träume beflügelten oder an denen wir arbeiteten, sind zerstört. Sogar ganze Museen, wie das in Kirkuk, sind geplündert worden. Und die Lehrpläne unserer spanischen Universitäten und sogar -mir unerklärlich- die der deutschen Hochschulen, sind bis zur Unkenntlichkeit vereinfacht worden. Die alten und weisen Universitäten Europas in Bolonia, Paris, Oxford, Salamanca, Prag, Heidelberg, Wien u.s.w., haben sich heute in "Erziehungsanstalten" für unmotivierte Jugendliche verwandelt, die eine Allergie gegenüber gedruckten Texten zeigen und nur eine sehr oberflächliche Ausbildung in

ihren Fächern und Masterstudiengängen erhalten. Die Wilhelm von Humboldt Universität[7], mein vielbewundertes Vorbild, jene Universität die José Ortega y Gasset als Modell für die spanischen Hochschulen vorschlug[8] und die Karl Jaspers Jahre später als notwendig für die Wiedergewinnung der Ausgewogenheit und Ausgeglichenheit der Wissenschaft nach den Ausschreitungen der Nazis hervorhob[9], vergeht in Händen des Merkantilismus und der Trivialisierung der heutigen Gesellschaft, die einem entfesselten Konsumwahn und der Zerstörung der ehrlichen Arbeit durch die, jeglicher Moral entbehrenden, Unersättlichkeit der finanziellen Spekulation, unterliegt.

Ich kann nicht umhin, Melancholie zu empfinden, wenn ich an unsere verlorenen Träume denke. So ist es nun mal. Aber wenigstens wird uns die Erinnerung an die hervorragende wissenschaftliche Arbeit und Lehrtätigkeit Dr. Karlheinz Kesslers bleiben. Deshalb verdient er diese unsere Festschrift, die Anerkennung der wissenschaftlichen Welt und vor allem der Universität Autónoma, Madrid, die ihm doppelten Dank schuldigt. Sein Werk wird immer eine besondere Stellung innerhalb der altorientalischen Wissenschaft innehaben und sein Bild, seine Stimme und seine Erinnerung werden für immer in unseren Räumen schweben. Ihm zu Ehren, den wie schon Cicero sagte, *Honor est premium virtutis*. Danke und auf immer Ihnen zu Ehren, Herr Professor Doktor Karlheinz Kessler.

Dr. Joaquín María Córdoba
Abteilung für Alte und Mittelalterliche Geschichte und Paläographie
Universität Autónoma, Madrid

[7] W. von Humboldt: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen.* Reclam Verlag, Stuttgart 1995

[8] Ortega y Gasset.- *Misión de la universidad*. Revista de Occidente, Madrid 1930.

[9] K. Jaspers.- *Die Idee der Universität*. Springer Verlag, Berlin-Heidelberg 1946. Dies ist eine erweiterte und tiefsinnigere Neufassung der frühen Ausgabe von 1923.

Álbum fotográfico

1.- En 1979, una parada en el curso del viaje emprendido desde Bagdad hasta el yacimiento de Uruk. / In 1979, a stop in the course of the journey from Baghdad to the site of Uruk.

2.- Karlheinz Kessler y Rainer Boehmer, director del DAI, Abteilung Baghdad, con visitantes a la excavación de Uruk (4 de Noviembre de 1980). / Karlheinz Kessler and Rainer Boehmer, director of the DAI, Abteilung Baghdad, with visitors in the Uruk excavations (4. November 1980).

3.- Imagen de Karlheinz trabajando en la excavación de Tell Šēḫ-Ḥamad (Siria) en 1981. / Picture of Karlheinz working on the Tell Šēḫ-Ḥamad excavation (Syria) in 1981.

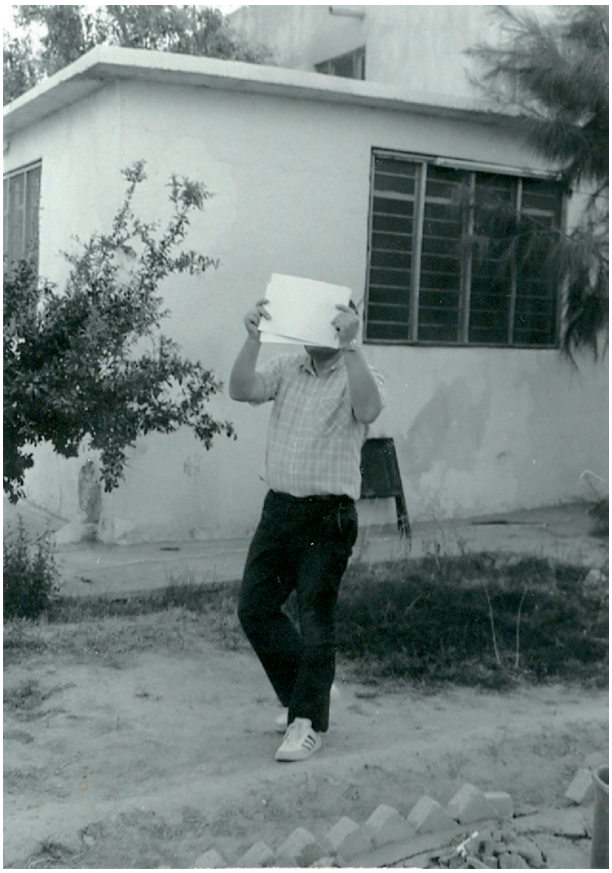
4.- Trabajadores de la misión en Tell Šēḫ-Ḥamad (Siria, 1981) durante una pausa. Al fondo, Karlheinz compartiendo la fruta que todos disfrutan. / Workers of the archaeological mission in Tell Šēḫ-Ḥamad (Syria, 1981) during a break. In the background, Karlheinz sharing the fruit that everyone enjoys.

5.- Imagen de Karlheinz Kessler con sus trabajdores de sector en Tell Šēḫ-Ḥamad (Siria, 1981). / Picture of Karlheinz Kessler with the workers from his sector in Tell Šēḫ-Ḥamad (Syria, 1981).

6.- Conferencia en Bagdad (octubre de 1988). De izquierda a derecha, Karlheinz Kessler, Karlheinz Deller, Bahidja Khalid. / Lecture in Bagdad (October 1988). From left to right, Karlheinz Kessler, Karlheinz Deller, Bahidja Khalid.

7.- Visita a la Biblioteca de Sippar con Johannes Renger, Karlheinz Deller, Karlheinz Kessler, Abulillah Fadhil, Burkhard Kienast (octubre de 1988). / Visit to the Sippar library with Johannes Renger, Karlheinz Deller, Karlheinz Kessler, Abulillah Fadhil, Burkhard Kienast (October 1988).

8.- A la derecha, Karlheinz Kessler y Reinhard Dittmann con los miembros del equipo arqueológico activo en Tukulti-Ninurta (octubre de 1988). / On the right, Karlheinz Kessler and Reinhard Dittmann with members of the active archaeological team in Tukulti-Ninurta (October 1988).



9.- En Assur, Karlheinz mira al trasluz la copia de una inscripción ante la casa de la misión (1988) / In Assur, Karlheinz looks against the light a copy of an inscription in front of the mission house (1988).

10.- En la casa de la misión en Assur, en 1988, mientras copiaba la inscripción de un ladrillo. / In the mission house of Assur, in 1988, while copying the inscription of a brick.

11.- En pleno yacimiento y trabajo arqueológico en Assur (1989). / In the height of the site and archaeological work in Assur (1989).

12.- Karlheinz, con una parte de los miembros del equipo de trabajo en Assur, durante la campaña de 1989. / Karlheinz, together with a part of the archaeological team in Assur, during the season of 1989.

13.- Una imagen con los compañeros de la misión, tomada en Assur (1989). / A picture with his colleagues of the archaeological misión, in Assur (1989).

14.- Karin L y Karlheinz trabajando en la sede de la misión alemana de Assur (1989). / Karin L. and Karlheinz working in the headquarters of the German mission in Assur (1989).

15.- Imagen de Karlheinz Kessler con tres de sus primeras estudiantes Erasmus. De izquierda a derecha, Montserrat Mañé, Carmen del Cerro y Julia García Lenberg (Madrid 1996). / Karlheinz Kessler with three of his first Erasmus students. From left to right, M. Mañé, C. del Cerro and J. García Lenberg (Madrid 1996).

16.- Mesa de clausura del I Symposium Internacional en Madrid (1996). De izquierda a derecha, los profesores A. Morales, P. Matthiae, J. Perrot, H. de Meulenaere, H. Klengel, M. Liverani, K. Kessler y J. Mª Córdoba. / Closing ceremony of the I International Symposium in Madrid (1996). From left to right, professors A. Morales, P. Matthiae, J. Perrot, H. de Meulenaere, H. Klengel, M. Liverani, K. Kessler and J. Mª Córdoba.

17.- I Symposium Internacional (Madrid, 1996). La licenciada Dª J. García Lenberg, tras recibir de la mano de su profesor en Erlangen-Nürnberg, K. Kessler, una placa de recuerdo. / I International Symposium (Madrid, 1996). The graduate Ms. J. Garcia Lenberg, after receiving from the hand of her teacher in Erlangen-Nürnberg, K. Kessler, a commemorative plaque.

18.- Karlheinz Kessler junto a colegas como R. Da Riva (antigua alumna de la UAM y suya en Erlangen), S. Zawadski, C. Waerzeggers y J. MacGinnis), en la sala de estudio del Museo Británico (marzo de 1997). / Karlheinz with colleagues like R. Da Riva (former student of the UAM and his student in Erlangen), S. Zawadski, C. Waerzeggers and J. MacGinnis, in the study room of the British Museum (March 1997).

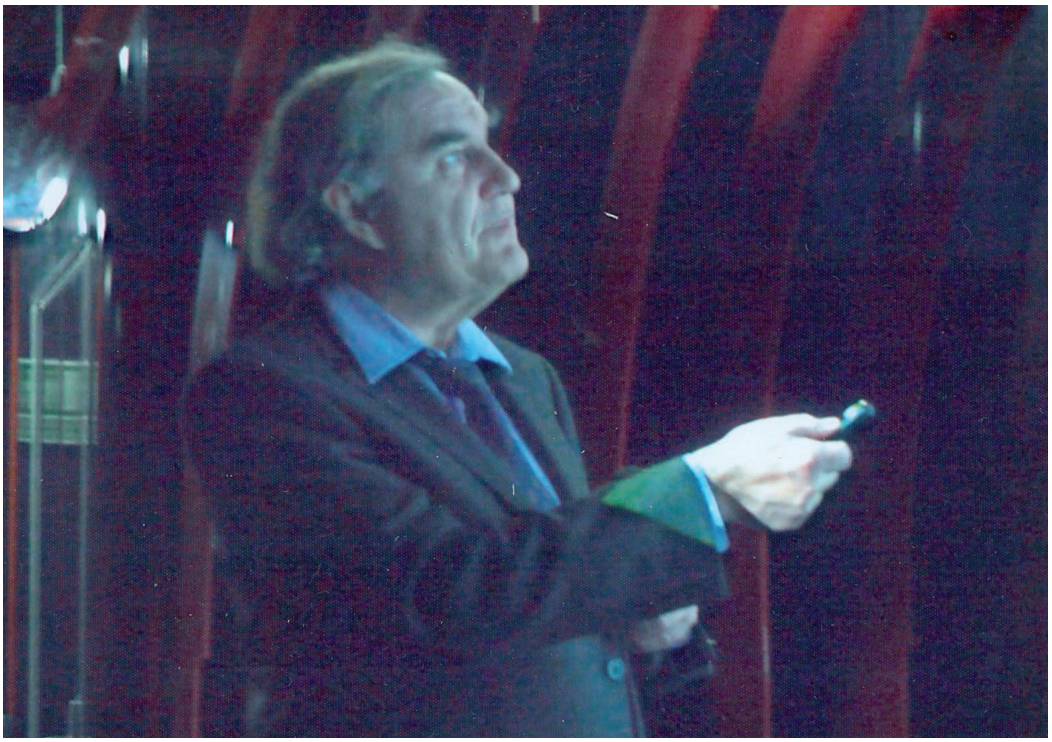
19.- Junto a Giovanna Biga (La Sapienza, Roma), en el curso del II Seminario Monográfico de Primavera, celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid (mayo de 2000). / Next to Prof. Giovanna Biga (La Sapienza, Rome), at the II Spring Monographic Seminar, held at the Autonomous University of Madrid (May 2000).

20.- Dictando una lección sobre Walter Andrae, durante la VII Semana Didáctica (2005), celebrada en Madrid, en la Universidad Autónoma. / Holding a lesson during the VII Didactic Week (2005), held in Madrid, at the Autonomous University.

21.- En mayo de 2006, durante el V International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East (ICAANE), Karlheinz recibió una placa como agradecimiento a su continuado apoyo. / During the V International Congress on the Archeology of the Ancient Near East (ICAANE), held in Madrid (May 2006), Karlheinz received a plaque in gratitude for his continued support.

22.- Clase práctica de Karlheinz Kessler, impartida a estudiantes de especialidad en el Aula Didáctica Antonio Blanco Freijeiro de la UAM (2009). / Practical lesson by Karlheinz Kessler, given to specialized students in the Antonio Blanco Freijeiro Didactic Classroom of the UAM (2009).

23.- Durante la clase práctica (2009). Asisten estudiantes y dos de sus antiguos alumnos Erasmus. A la izquierda, el doctorando A. Gallego. A la derecha, tras una alumna, la ya profesora de la UAM, Dra. C. del Cerro. / During the practical lesson (2009). Attending students and two of their former Erasmus students. On the left, the doctoral candidate A. Gallego. On the right, after a student, the already professor of the UAM, Dr. C. del Cerro.



24.- En diciembre del año 2011, K. Kessler dicta una clase del Máster en Historia y Ciencias de la Antigüedad, en la Universidad Autónoma, sobre el tema "Royal Roads and Historical Topography in Neoassyrian Empire". / In December of the year 2011, K. Kessler gives a lesson of the Master in History and Sciences of the Antiquity, in the Autonomous University, on the subject "Royal Roads and Historical Topography in Neoassyrian Empire"

25.- Clase práctica sobre la "Escritura arcaica de Uruk", impartida en diciembre del año 2001 en Madrid, en el Aula Didáctica Antonio Blanco, a los estudiantes de especialidad en oriente. / Practical lesson on the "Archaic Writing of Uruk", hold in December of the year 2011 in Madrid, in the Antonio Blanco Didactic Classroom, to the students of specialty in the Ancient Near East.

26.- Con alumnos de especialidad de la Universidad Autónoma, en clase práctica (2011). A la derecha del profesor, el Licenciado D. Alejandro Gallego, antiguo alumno de Karlheinz en Erlangen. / Together with students from the Autonomous University, in practical lesson (2011). To the right of the professor, Mr. Alejandro Gallego, former student of Karlheinz in Erlangen.

27.- En diciembre de 2011, Kalheinz Kessler con estudiantes de la Universidad Autónoma de Madrid. / In December 2011, Kalheinz Kessler with students from the Autonomous University of Madrid.

28.-Clase de máster impartida por el Prof. Kessler en la UAM, sobre el tema "La experiencia alemana y los ajustes de la ciencia moderna", en diciembre de 2015. Junto a él, la Prof. Del Cerro, antigua alumna suya en Erlangen. / Lesson of the Master's degree taught by Prof. Kessler at the UAM, on "The German experience and the adjustments of modern science", in December 2015. Next to him, Prof. Del Cerro, once his student in Erlangen.

29.- En una de sus últimas intervenciones en la UAM. El Prof. Kessler dicta una lección sobre "Los textos de Tell al Hamidiya", en diciembre del año 2015, durante la XVII Semana Didáctica. / In one of his last interventions in the UAM. Prof. Kessler gives a lesson on "The texts of Tell al Hamidiya" (December, 2015) during the XVII Didactic Week.

III
Obituarios
Nachrufe
Obituaries

En recuerdo de un arqueólogo iraquí. Salah Salman Rumaiydh Ali al-Yuburi (1947-2017)

Creo que fue bastantes meses después de producido el óbito, cuando tuve casual noticia del fallecimiento del Dr. Salah, mi querido y entrañable amigo y compañero en la excavación arqueológica de Tell Mahuz. En realidad, amigo entrañable nuestro, de todos cuantos participamos en aquella arriesgada y luminosa empresa arqueológica hispano-iraquí. No me recato en decir que, al saberlo, sentí honda pena y una rabia infinita. Pena, por su inesperada partida, mucho antes de lo que en ley de vida cabía esperar. Rabia, por las condiciones extremas que la perversa destrucción progresiva del Iraq laico y ya asediado que compartimos, antes del año 2003, impusieron a aquellos y a los postreros años de su vida. Con él se ha ido otro de los especialistas árabes que hicieron grande la arqueología iraquí. Salah ha muerto como Riad al Duri[1] –asesinado tras la guerra-, como Donny George[2] –fallecido en el exilio- o como tantos otros profesores y estudiosos iraquíes, sin poder culminar sus sueños, como los de muchos compatriotas y colegas llevados a la forzosa emigración, repartida por el ancho mundo. Él, ellos eran y son parte de toda una generación sacrificada de científicos y arqueólogos de Iraq, que como las precedentes, trabajaba en pos de la idea y el empeño de Sāṭi` al-Ḥuṣrī, desde Saïd Fuad Safar, Muhammad Ali Mustafa o Taha Baqir. Todos ellos fueron conformando el Museo Nacional de Iraq y el Departamento de Antigüedades y

[1] P. Miglus.- "Obituario. Riad al-Duri", *ISIMU* 6 (2003): XIII-XIV.
[2] J. Mª Córdoba.- "Donny George Youkhana. In memoriam", *ISIMU* 14-15 (2011-2012): IX-X.

Patrimonio más completo, poderoso y brillante de la región y, sin duda, uno de los primeros del mundo. Se nos fue Salah, se me fue y ni siquiera pude compartir con él, nuestro último té.

Salah Salman se licenció en Arqueología en 1969, en la Facultad de Letras de la prestigiosa Universidad de Bagdad, especializándose en la arqueología y la arquitectura del III y II milenio a. C., con su máster en la Facultad de Letras y su Doctorado en la misma facultad y universidad, ambos obtenidos años después. Y ello porque muy pronto unió sus destinos al Departamento de Antigüedades y Patrimonio, puesto que entró en el mismo como arqueólogo tan solo a tres años de su licenciatura (1972), estando desde esa fecha ocupado continuamente en sucesivas misiones y destinos, como la conservación y restauración del yacimiento casita de Aqar Qūf / Dūr Kurigalzu (1972), el palacio omeya de Dar al 'Imara, junto a la mezquita de Kufa (1973), o los palacios, mezquitas y todo el yacimiento arqueológico de la ciudad abasí de Samarra (1974) y la fortaleza y palacio también abasí de Ujaidir (1974), cuya dirección asumió al año siguiente. En esa línea de conservación y salvamento deben contarse su primera responsabilidad en Babilonia (1975), su participación en la misión de Marqad al Arba'in, cerca de Tikrit (1976) y en el gran proyecto internacional de salvamento de yacimientos arqueológicos en el territorio afectado por la construcción de la presa del lago Hamrin (1977-1980).

Como director responsable estuvo al frente de numerosas excavaciones arqueológicas y proyectos de diverso tipo, como la excavación de Yāsīn Tepe, en la región de Sulaimaniyah (1978), la de Tell Yoja, cerca de Faluya (1980), los trabajos de salvamento de lugares arqueológicos con ocasión de la construcción de la Autopista I (1981-1982), en el desarrollo del proyecto de geometría arqueológica llevado a cabo en la provincia de Anbar (1983), el plan de reconstrucción de Babilonia (1984-1986), en los trabajos consecuencia de la construcción de la presa de al Bagdadi (1990) y otras excavaciones en Babilonia (1999), Tell al Wilaya, en la provincia de Wasit (2001) y Tell Asmar / Ešnunna, en el Diyala (2002). Además, fue representante de la Dirección de Antigüedades de Iraq en el proyecto soviético de Yarim Tepe (1974) y en la misión francesa de Larsa –dirigida entonces por J. L. Huot (1989)-, así como en la misión conjunta hispano iraquí de Tell Mahuz, que yo coordinaba junto con él (1997, 2000-2003).

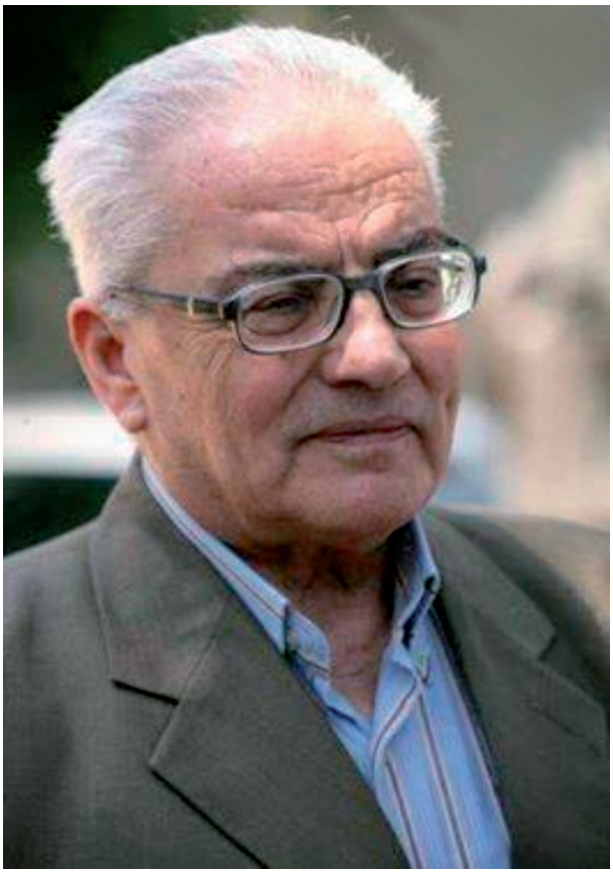
Igualmente desempeñó responsabilidades diversas en el departamento y en la universidad. Dirigió el Departamento de Investigación Arqueológica (1994-1996) y fue profesor en la Academia de Bellas Artes de la Universidad de Bagdad y en el Departamento de Arqueología de la misma universidad (1998-1999). Sus últimos destinos fueron la dirección del Equipo de Geometría Arqueológica en el oeste de Iraq (2001) y la dirección general de la Oficina de Estudio e Investigación del Departamento de Antigüedades (2003-2005), pasando a retiro el año 2008. Publicó numerosos libros y trabajos en diferentes revistas científicas y participó en distintos congresos nacionales e internacionales. Por ejemplo, tuve la satisfacción de recibirle aquí, en nuestra Universidad Autónoma, con ocasión del *V International Congress on Archaeology of the Ancient Near East* (8 a 5 de abril de 2006). Mas para mí, para nosotros, el Dr. Salah era mucho más que un reconocido y prestigioso científico. Y por eso le recordamos de un modo especial.

Con él compartimos los duros años del bloqueo anterior al año 2003, cuando formamos parte un equipo científico hispano-iraquí, y ambos asumimos la responsabilidad de llevar a cabo la excavación de Tell Mahuz, a unos setenta kilómetros al oeste de Kirkuk, a orillas del río Zab Menor. Con nuestro colega, nuestro amigo, casi un entrañable hermano, forjamos entonces lazos de verdaderos veteranos, porque eran tiempos de guerra, bombardeos de vez en cuando y acoso continuo a Iraq. Una época de embargo inmisericorde, inmoral e inhumano, auspiciado por la arrogancia impune anglosajona. Responsable último de la parte española,

asumí con gusto romper ese bloqueo infame en la medida que pude, llevando medicinas tan "peligrosas" como el *Thrombocid*, que paliaba un tanto los dolores de nuestro amigo y que era de imposible adquisición en el país. O pegamento *Imedio*, sometido a embargo por su constitución –con el escandaloso acuerdo de la UNESCO-, tenido como elemento peligroso (increíble, pero cierto), junto con los carretes fotográficos, imprescindibles para los restauradores y arqueólogos iraquíes. O cuando llevamos muchos lápices para los niños de la escuela de Mahuz, peligroso elemento según la ONU, susceptible de ser utilizado en la fabricación de "armas de destrucción", sin duda masiva. O las veces que introdujimos cuantos medicamentos básicos o material escolar pudimos llevar en esos años. Con las penurias sufridas y compartidas en aquel tiempo –nosotros sólo durante nuestra misión-, los lazos anudados con él, con la población de Tell Mahuz y con tantos otros colegas no se pueden olvidar. Por eso ¿es preciso explicar por qué nuestra amistad se fraguó entonces y permaneció después, a pesar de que nunca hayamos vuelto a Iraq antes de su muerte?

El Dr. Salah, arqueólogo iraquí, ha muerto. Más para nosotros, para sus hermanos y colegas era sólo Salah, nuestro querido Salah. Aún recuerdo el abrazo emocionado que nos dimos en la Universidad Autónoma, cuando vino al ***V ICAANE*** (2006). Lo reconozco: ambos sollozamos de emoción. Era la vez primera que nos veíamos tras una guerra infame y en el tiempo que cualquier intelectual o profesor iraquí sufría serio peligro de muerte, sólo por serlo. Él también había estado a punto de ser ejecutado por asesinos islamistas. Salvó la vida milagrosamente. Pero no pudimos reanudar el proyecto que nos hizo amigos. Antes de la guerra, en muchas ocasiones hablamos ambos de Tell Mahuz y la más que probable posibilidad de que allí halláramos la ciudad mitannia de Turša. Más de una vez acariciamos juntos la línea de ladrillos que en las torrenteras marcaba suelos palatinos del II milenio, semejantes a los de Nuzi. Él ha partido antes hacia el más allá: y yo le seguiré sin poder confirmar la certeza de nuestra hipótesis. Pero cuando me reciba al otro lado, seguro que él tendrá ya la solución. Le pido, eso sí, que la paladeemos juntos sentados ante ese té último que no llegamos a compartir. Hasta entonces, querido Salah, Dr. Salah, descansa en paz.

Joaquín María Córdoba
Universidad Autónoma de Madrid



In memoriam
Khaled Muhammad al Asaad
(1932-2015)

El 18 de agosto del pasado año 2015, el Dr. Khaled Muhammad al Asaad, distinguido especialista en la arqueología e historia de Palmyra, antiguo director del Departamento de Antigüedades y Museos de la ciudad hasta su jubilación, a sus ochenta y tres años fue decapitado en el patio del museo, bárbara crueldad de la que son responsables sus ejecutores y los países que tramaron la destrucción de Siria.

Nacido el año 1932 en la misma Tadmor –Palmyra-, desde muy joven se sintió atraído por las milenarias ruinas y la historia remota de su ciudad natal. Estudió Historia en la Universidad de Damasco. Miembro temprano del movimiento nacionalista, que buscaba la rehabilitación de la nación árabe basándose en el laicismo, una suerte de socialismo y la afirmación nacional, a los veintidós años (1954) se unió al Partido Baath, cuyo primer congreso se había celebrado precisamente en Damasco en abril de 1947. Al Asaad no fue por tanto un oportunista, sino un joven luchador, consciente y valeroso, que buscaba con el primer Baath (*waḥda, ḥurriya, ištirakiyya*, es decir, unidad, libertad, socialismo) la igualdad y la libertad de todos, mujeres y hombres, la dignidad de la nación árabe y su independencia real, la fraternidad entre sus gentes por encima de las barreras religiosas -que con el laicismo quedaban relegadas al ámbito personal de cada uno- y un cierto socialismo no marxista. En 1963, tras debates y luchas, el Baath alcanzó el poder y con él, el espíritu de la nación árabe buscaría sus raíces en el glorioso pasado nacional. Con plena lógica, en todo el pasado

nacional sin exclusión. Y la arqueología y la recuperación de tal pasado serían consciente objetivo de reintegración del alma de la nación siria moderna. No deja de ser indicativo que precisamente ese año, Khaled al Asaad fuera nombrado responsable de Antigüedades y Museos de Palmyra, pasión y función que desempeñaría durante cuarenta años, hasta su jubilación el año 2003.

A lo largo de todo ese tiempo, mientras Siria vivía sus vicisitudes pero se consolidaba como nación central en el mundo árabe, junto con el Iraq con el que compartía una visión parecida –ambos países con partidos Baath al frente, laicos, nacionalistas y socialistas, comprometidos con la educación pública y gratuita, básica y universitaria sin distinción de sexos, protectores de la cultura y el patrimonio monumental como identidad de la nación-, Khaled al Asaad asistió al desarrollo de la arqueología, las restauraciones y nuevos museos en Palmyra, convertida en un referente mundial. Las excavaciones propiamente sirias habían empezado ya en 1958, pero con Kahled al frente de Palmyra y con la colaboración de la Dirección General de Antigüedades con sede en Damasco, la actividad arqueológica y restauradora ya fue siempre constante y relevante, al tiempo que otros países y especialistas como Kazimierz Michałowski, Michael Gawlikowsky, Edmond Frézouls, Rudolf Fellman y tantos otros prestaban su colaboración. Junto a su labor en el museo y el yacimiento se cuenta su trabajo como investigador, cifrado en decenas de artículos y libros. Una de sus contribuciones más recientes fueron sus estudios sobre arquitectura singular del lugar o la producción textil, publicados en *Palmyra. Kulturbegegnung im Grenzbereich* (1995 - A. Schmidt-Colinet, ed., Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rheim).

Merecidamente jubilado, con una feliz y jubilosa secuela de hijos y nietos, Khaled al Asaad siguió estudiando, divulgando, dando testimonio de su amor al pasado y a la esencia de su país. Cuando empezaron los disturbios, pronto convertidos en una guerra alimentada desde el exterior, a la vista de la experiencia iraquí y la vesania islamista, el viejo profesor quiso prestar su concurso y su experiencia a la defensa de Palmyra y su museo. El gobierno evacuó muchos materiales, pero otros hubieron de quedar allí por su tamaño o por las dificultades de traslado. En abril de 2015, las hordas islamistas invadieron Palmyra. Su primer objetivo sería arrasar el patrimonio y el museo. El anciano Khaled al Asaad fue pronto preso y torturado durante semanas, con la intención de que confesara dónde estaban los depósitos protegidos de los bienes del museo. Resistió más allá del dolor. Y se mantuvo firme. Al fin, sus torturadores lo decapitaron salvajemente en el patio del museo, que tanto había amado. Asesinos rabiosos, quisieron incluso mancillar su cadáver, exhibiéndolo en la vía pública. El 8 de agosto del año 2015, aquel joven enamorado de su país y la Antigüedad, comprometido con la libertad y la educación de todos, convertido en un anciano sabio y valiente, entregó su vida con honor, guardando con su silencio heroico los restos del pasado que con su sacrificio salvaba para la Humanidad. Nunca le olvidaremos. Lo prometo.

En honor de un estudioso

En Occidente prima la hipócrita conducta de no publicar fotografías que "hieran nuestra sensibilidad", particularmente cuando la barbarie cometida ha sido a cargo de los protegidos por las potencias intervencionistas. Y así, el crimen se oculta, se diluye, se olvida como algo banal. La banalidad del mal … ¿les suena?

He pensado mucho si debía publicar en las páginas de *Isimu* esta fotografía, y he llegado a la conclusión de que es mi obligación. Porque forma parte de la vida y la entrega valerosa de Khaled al Asaad a su destino, de un ya anciano arqueólogo ante cuyo cuerpo dolorido doblo la rodilla e inclino mi cabeza. Porque la fotografía honra su valentía y señala la villana cobardía, la innoble bellaquería de sus asesinos, armados, financiados, alentados por una buena parte de Occidente y sus aliados en la zona, ansiosos por destruir las naciones árabes más conscientes, por borrar cualquier forma de socialismo, por asegurar el dominio renovado sobre los pueblos de la región.

Y así, en honor de este hombre valiente, de este científico comprometido, para denunciar nuestra hipócrita reserva, honro y recuerdo a Khaled Muhammad al Asaad con la imagen de su cuerpo escarnecido y colgado, como el de Cristo crucificado, ofrecido por la salvación de su pueblo. Paz y honor a los muertos. Paz y honor a los que aún saben morir por lo que aman.

Los asesinos de Khaled al Asaad colgaron su cuerpo torturado de un semáforo, en plena vía pública. Pendiente de sus muñecas, empapado en su propia sangre, descalzo –entre sus pies y como burla, pusieron la cabeza cortada del venerable estudioso, con sus gafas bien puestas-, pendía en soledad con un infame cartel atado a la cintura, que declaraba las razones de su "ejecución". El texto dice así:

El apóstata Kahled Muhammad al Asaad
Pro-régimen alauí a título de:
1.- Representante de Siria en los congresos de incrédulos[1]
2.- Director de los ídolos de la antigua Palmira[2]
3.- Su visita a Irán y asistir a la fiesta de la victoria de la revolución Jomeini
4.- El contacto con su hermano el comandante Isa, Jefe del Departamento de Palestina en el Servicio de inteligencia
5.- El contacto con el comandante Husam Sukar en el Palacio de la República

Joaquín María Córdoba
Departamento de Historia Antigua, Historia Medieval y Paleografía y Diplomática
Universidad Autónoma de Madrid

[1] Estos salvajes analfabetos se refieren así a los congresos nacionales e internacionales de Arqueología e Historia.
[2] Me aclaran que los islamistas utilizan la palabra "ídolo" para referirse a las estatuas, con el nombre islámico que se daba a las estatuas pre-islámicas de Meca

Khalek Shabouk, funcionario en la ciudadela de Aleppo con uno de sus hijos. Asesinado

Et in memoriam etiam
De todos los científicos, guardianes y empleados del Departamento de Antigüedades de Siria, asesinados en su puesto, cuyos nombres no pueden ser olvidados

En la larga historia del saqueo y destrucción del patrimonio y los museos de Iraq, queda el recuerdo de no pocos modestos guardianes, funcionarios diversos y arqueólogos reconocidos, asesinados todos por la barbarie islamista. De no pocos queda recuerdo: de muchos, apenas una mención, como del guarda de Larsa, señor Haddad[3], asesinado en 1994 por los saqueadores que surtían el tráfico de antigüedades de Europa, EEUU, Israel, Japón y países del Golfo Pérsico. Su historia –que yo sepa- no se ha contado. Le recuerdo a él y a sus compañeros, porque debo honrar ahora a sus colegas sirios, asesinados por el mismo motivo: porque defienden el pasado de su país, su historia, la raíz de su ser.

[3] El dato es exacto, pero no he conseguido completar su nombre.

Entre los más de dos mil quinientos funcionarios del Departamento de Antigüedades de Siria, la lista de héroes anónimos es enorme, y la de víctimas asesinadas demasiado larga. En ella se cuentan mujeres y hombres, técnicos y guardianes de yacimientos y museos, conductores del departamento, guías. Todos. Algunos, muertos en su puesto: otros, asesinados mientras iban a prestar servicio. Aquellos más, víctimas de ataques y bombardeos. Muchos, sin más, gentes sencillas pero conscientes del valor de su misión. No pocos, especialistas reconocidos en el exterior. De una larga lista apenas entresaco algunos nombres que han llegado hasta mí.

A la izquierda, Qassen Abdullah Yehya, muerto en la ciudadela de Damasco. En el centro, Ismaíl Muhammad Ali, guardián de yacimientos arqueológicos en Deir ez Zor, con sus dos hijos, muerto en ruta a su trabajo. A la derecha, Khaled Ziadi, conductor del Departamento de Antigüedades en Maarat an Numan (Idlib)

Por ejemplo, el **Dr. Qassen Abdullah Yehya**, graduado en Ciencias Químicas, director de los Laboratorios de Restauración del Departamento de Antigüedades, muy estimado en Italia, donde alcanzó su especialización. Volcado en la formación de técnicos en restauración, estaba entregado a la salvación de mosaicos del periodo romano o bizantino, incluso en los peores momentos del conflicto. En la Ciudadela de Damasco trabajaba con sus colegas para salvar las bolsas de teselas y los trozos de mosaico rescatados de la guerra y los saqueadores por los guardianes y los soldados sirios. El 12 de agosto del año 2015, grupos armados sitos en Douma y Gouta lanzaron misiles contra la Ciudadela y el Museo Nacional. Ambas instituciones fueron afectadas y varios especialistas y funcionaros heridos: el Dr. Qassem, de treinta y siete años, murió en los laboratorios instalados en la ciudadela. Dejaba atrás esposa y tres hijos.

Ese mismo año, el día 11 de octubre, los islamistas asesinaron al funcionario **Ismaíl Muhammad Ali**, casado y con dos hijos de corta edad. Ismaíl era una persona muy conocida y apreciada en Deir ez Zor. Había trabajado como guardián en el Museo Arqueológico de la ciudad y, en el momento de su muerte, desempeñaba su labor como guardián de yacimientos arqueológicos amenazados. Cuando estaba en ruta hacia Hassakeh, para cumplir un encargo del departamento, los asesinos le quitaron la vida. Otra familia rota por la infamia: otra joven viuda y dos nuevos huérfanos.

Como la muy numerosa del funcionario **Khaled Ziadi**, conductor al servicio del Departamento de Antigüedades y el museo de Maarat an Numan, en la provincia de Idlib,

casado y con diez hijos, muerto en octubre de 2015, estando de servicio, alcanzado por proyectiles de los islamistas que intentaban conseguir el control de tan estratégico enclave.

A la izquierda, Khaled Shabouk, funcionario de atención al público en la Ciudadela de Aleppo. En el centro, Basem Hasam, director del Museo Folclórico de Busra, asesinado por un francotirador. A la derecha, Iyad al Shuraiki, guardián asesinado por una mina mientras inspeccionaba un yacimiento al norte de Hama.

En la martirizada Aleppo, cuya ciudadela custodiada por las tropas del gobierno, ha sido atacada y destruida por los islamistas en lo que pudieron, junto con la Gran Mezquita Omeya o el Museo Arqueológico, ciudad escenario de combates entre ambos bandos y de la lucha final por su liberación, que terminó ocasionando aún más destrucción de su patrimonio y su casco urbano, trabajó durante muchos años el funcionario **Kahlek Shabouk**, encargado de la modesta tarea de expender las entradas de los miles de visitantes y turistas atraídos por uno de los más importantes monumentos de Siria. Muerto en septiembre de 2015, deja esposa e hijos.

El 21 de enero del año 2013, cuando el conflicto en Siria apenas si llevaba dos años de calvario, grupos armados atacaron la Dirección de Antigüedades de Busra, en la provincia de Daraa. Murió el guardián **Yahia Ibrahim**, a consecuencia de las heridas. Su familia y sus hijos le perdieron para siempre. Y en la misma ciudad, el 26 de mayo de 2014, un francotirador asesinó de un disparo a **Basem Hasam**, director del Museo Folclórico de Busra, cuando iba camino de su trabajo. Hoy, la ciudad y la provincia han sido recuperadas por el gobierno en el verano de 2018. ¿Para qué sirvió matar a estas gentes? ¿Para qué?

Y me pregunto ¿para qué habrán servido las muertes de tantos inocentes, de tantos otros servidores del Patrimonio de la Humanidad al fin, como la funcionaria del Departamento de Antigüedades de Idlib, **Huda al Hamoud**, madre de varios hijos, asesinada el 28 de noviembre de 2013 cuando se dirigía a su trabajo; como el también funcionario del Departamento de Antigüedades de Rif Damasco **Muhammad Mahmoud**, muerto por un bombardeo el 30 de abril de 2013; como **Abdullah al Hamaid**, guardián de varios yacimientos arqueológicos de la provincia de Deir Ez Zor, como Tell Nafadh o Tell Madkuk entre otros, a quien los islamistas decapitaron el 22 de julio de 2014, con bárbara crueldad; o la cobarde muerte que los islamistas dieron a **Iyad al Shuraiki**, también guardián de varios yacimientos arqueológicos al norte de la ciudad de Salameh, en la provincia de Hama, que el 1 de febrero de 2018, mientras inspeccionaba uno de los enclaves del Patrimonio a él asignados, pisó una

mina allí plantada por sus asesinos. Deja sola a su esposa y a sus cuatro hijos ¿Para qué era preciso decapitar a Abdullah, para qué dejar huérfanos y sin su madre a los hijos de Huda, para qué ufanarse de abatir a mucha distancia a un hombre que iba a su trabajo, como Basem, para qué enorgullecerse de haber hecho caer en la trampa a Iyad? ¿Qué habrá que contarles a los hijos de Ismaíl o de Kahled, ambos padres tan cariñosos, para siempre congelados en las fotos que ni siquiera ayudarán a recordarlos a sus hijos, cuando sean adultos? ¿Qué?

Sus asesinos no sabrían hacerlo, ni se les ocurriría qué decir, porque mataban –matan- con la complacencia canalla de quien desprecia a sus víctimas, del que se siente poderoso, invencible, más allá de la responsabilidad y la conciencia, al igual que el operador de un *drone*, que asesina desde miles de kilómetros como otros lo hacen –y él: y él- en una partida de videojuego, al tiempo que echa un trago de su bebida preferida. Pero las personas muertas, los guardianes, los arqueólogos y funcionarios eran seres humanos cuyas vidas han sido truncadas injustamente. Por lo menos, eso sí, todos ellos han muerto con honor, asesinados con vileza y cobardía por criminales armados por los aprendices de brujo de Oriente y Occidente. En honor a su memoria y a su sacrificio, en honor de sus hijos, maridos y esposas, padres, amigos y parientes, ellos permanecerán siempre en mi recuerdo. Más aún, en nuestro recuerdo.

Joaquín Mª Córdoba
Departamento de Historia Antigua, Historia Medieval y Paleografía y Diplomática
Universidad Autónoma de Madrid

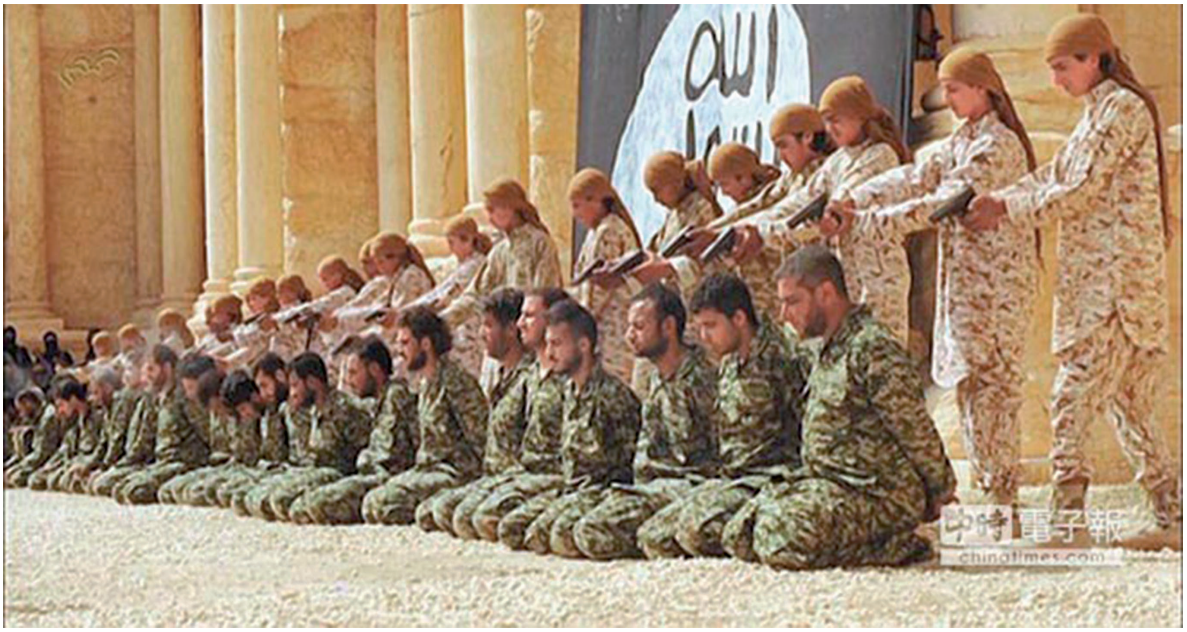
Vis et honor

En recuerdo de unos soldados olvidados

En el mismo mes de mayo de 2015, poco después de que los islamistas ocuparan sorpresivamente la ciudad de Palmyra, el DAESH publicó un vídeo en el que se ufanaba del asesinato por disparo en la nuca de veinticinco soldados del Ejército Nacional de la República Árabe de Siria, estado miembro de la ONU, presente en su Asamblea y contribuyente de la organización. Sin embargo, nadie entonces condenó con firmeza y claridad la barbarie cometida, ni siquiera ante las especiales circunstancias presentes en el caso. Estos veinticinco soldados habían sido sacrificados en el escenario de un teatro glorioso, frente a un pueblo forzado a contemplar tan salvaje espectáculo ejecutado por matarifes impúberes. Pues bien, yo quiero recordar ahora a estos soldados olvidados, porque el teatro de Palmyra quedó así manchado con su sangre para siempre. Muertos en el edificio y las piedras tan queridas por Khaled Muhammad al Asaad, poco después también él asesinado por los mismos criminales. Y como las familias de estos soldados ignorados vieron su digna muerte menoscabada entonces, no quiero ni puedo olvidar su sacrificio en las ruinas de Palmyra.

En su momento, las breves menciones dedicadas al hecho se hicieron casi por obligación, en parte porque los islamistas, tan amigos de las "redes sociales", publicaron en éstas y con delectación el vídeo de tan salvaje ceremonia, su prolegómenos –con el traslado de los soldados al lugar de ejecución- y algún crimen más. El sedicente Observatorio Sirio de Derechos Humanos –con sede en Londres, cómo no- tuvo que comentar el hecho al fin, el 27 de mayo, rebajando el número de los asesinados a veinte –cuando en vídeo y fotos se cuentan fácilmente veinticinco soldados uniformados-, ignorando a otro militar degollado en el mismo vídeo, y despachando a las víctimas con el consabido "fuerzas del régimen de Bachar al Asad", como si esa especie de supuesto pecado original disculpara su asesinato.

La hipocresía occidental –alineada con los intereses de EEUU, Israel y Arabia Saudí y otros actores interesados en la zona-, apenas si despachó con breves comentarios el crimen. Las víctimas se presentaban siempre como “fuerzas del régimen”, “tropas leales a Asad” y comentarios parecidos. Pero eran simples soldados. Y además yo creo que en este hecho y en estas imágenes hay algo importante que rescatar: el honor y el valor de veinticinco soldados anónimos del Ejército Nacional de Siria. Y tres crímenes simultáneos que señalar y, nunca, olvidar.



Gloria victis, porque lo primero que debo hacer es salvar el honor de los soldados sirios allí derrotados y asesinados. Con las manos atadas a la espalda, abrumados sin duda ante su próximo e injusto fin, angustiados y agotados, todos los jóvenes soldados conservaron la dignidad en su bárbara ejecución. Vestían el uniforme del ejército, eran soldados del ejército, no esbirros ni matones del régimen, como nos han querido hacer creer. Tenían sueños, novias y esposas, padres ancianos, hermanas y hermanos, hijos tal vez. Soldados de reemplazo, movilizados como todos los varones sirios, prestaban su servicio en el ejército cuando empezó la guerra. Y cumplieron con su deber. Probablemente, ni siquiera todos comulgaran con el ya viejo Baath y su presidente. Es posible que no pocos rechazaran la política, y pensaran más en conseguir un buen trabajo y casarse o emigrar, o estudiar fuera, como tantos otros compatriotas. Y puede que alguno incluso fuera miembro del partido y creyera todavía en los ideales que animaron a sus fundadores. Pero todos, todos sin excepción, guardaron una orgullosa dignidad ante su muerte. Jóvenes soldados, jóvenes sirios llenos de la romana ***vis et honor***. Ellos merecen nuestro homenaje por su fuerza de corazón y su sentido del honor. Gloria, fuerza y honor serán su recuerdo.

Aunque además y en su memoria, tan bárbara muerte saca a la luz tres crímenes sin castigo que ni quiero ni puedo silenciar. El primero, el de los islamistas que llevaron a veinticinco adolescentes, verdaderos niños, para que asesinaran con un disparo en la nuca a los jóvenes soldados. Veinticinco niños envenenados y envilecidos para toda su vida por el crimen cometido y la ideología inyectada en sus cerebros. Un crimen sin castigo. Ni perdón.

El segundo crimen tiene autores escondidos en la sombra: los que vistieron a los islamistas con uniformes OTAN. Varias veces ha sido detectado en puertos de España y otros países el tráfico de uniformes militares de camuflaje destinados al DAESH. Simple noticia, apenas comentada cuando no silenciada. Criminales ocultos entre nosotros fueron sus responsables. Como ocultos están los que hicieron llegar al DAESH armas cortas, largas y misiles de calidad, procedentes de Alemania, Rumanía, Croacia, Chequia, Francia, EEUU y otros países. Porque en esas imágenes, los niños visten uniformes reglamentarios y empuñan pistolas automáticas de fabricación occidental. Asesinos ocultos que deberían responder también por este crimen cometido en las ruinas de Palmyra. Segundo crimen sin castigo. Ni perdón.

Y en fin, el tercer crimen que quiero destacar es no tanto la destrucción y voladura de los monumentos y ruinas de Palmyra –que también-, ruinas y edificios que hace tantos años estudié y viví en lo que era otro tiempo, otro país. Lo que quiero destacar aquí es que la sangre y la crueldad que empapan las ruinas y el Teatro de Palmyra no le permitirán ya ser nunca escenario inocente de eventos y alegría. Porque abruman los recuerdos dolorosos. La sangre que regó su escenario lo impide. Con justo criterio, cuando la ciudad fue liberada por el ejército sirio y el 5 de mayo de 2016, la orquesta del Teatro Mariinsky de San Petersburgo quiso interpretar allí un concierto titulado "Una oración en Palmyra", bajo la dirección de Valery Abisálovich Guérguiev, con obras de Bach, Prokofiev y Schedrin, los músicos y el director se colocaron en la *orchestra*, no en el *parascaenium*, embebido en la sangre de los soldados asesinados. Una ruina emocionante convertida en un doloroso recuerdo para siempre. Tercer crimen sin castigo. Ni perdón

Cuando en 1789, el celebérrimo Conde de Volney escribía en *Les ruines de Palmyre*, que cada día en el ocaso, tras visitar alguno de los monumentos de la llanura, divisaba desde lejos las ruinas y la luna naciente, más allá del Éufrates remoto, no podía imaginar aquello por lo que Palmyra será recordada a partir de ahora. Uncida para siempre a la horrenda hecatombe de unos jóvenes asesinados, a los autores de tres crímenes allí cometidos. Responsables tanto los ejecutores como los inductores, los que armaron y uniformaron a los ejecutores, los que sin pudor justifican las muertes. La sangre derramada de estos soldados nunca más nos dejará ver ese escenario como tal, sino como aquello en lo que ha quedado convertido: un memorial al heroísmo. Un altar sangriento donde fueron sacrificados veinticinco jóvenes soldados inocentes.

Joaquín María Córdoba
Departamento de Historia Antigua, Historia Medieval y Paleografía y Diplomática
Universidad Autónoma de Madrid

IV
Homenaje a Karlheinz Kessler
Festschrift an Karlheinz Kessler
Tribute to Karlheinz Kessler

1
Viajes a Oriente e historia de la investigación
Reisen in den Nahen Osten und die Geschichte der Forschung
Travels to the Near East and History of Research

CONSECUENCIAS BIBLIÓFILAS DE LAS EMBAJADAS ENTRE ESPAÑA E IRÁN DEL SIGLO XVII

Fernando Escribano Martín
(Universidad Autónoma de Madrid)

RESUMEN

A principios del siglo XVII, se publicaron un inusual número de libros que tenían como objeto el viaje a Oriente y el análisis político de aquel y otros territorios. Estas publicaciones se dieron en el ámbito de la Monarquía Hispánica y son buena muestra del interés por aquellas tierras y de la importancia política que todavía mantenía una estructura en decadencia.

Algunos de estos textos son consecuencia directa del importante trasiego de embajadas que se dieron entre España e Irán en pocos años, pero otros responden a una visión más amplia y a unos intereses también más globales. El éxito de estos textos fue desigual, pero no es exagerado hablar de la importancia significativa de varios de ellos. Algunos de los estudios o narraciones se convirtieron en material bibliófilo por la relevancia del libro pero también por su casi total desconocimiento, de modo que podemos hablar de joyas ocultas en bibliotecas privadas que hacían las delicias de unos pocos hasta que fueron publicadas, algunas siglos después de su escritura.

La mera enumeración de estos libros, concentrados en muy pocos años, sorprende, y sus textos forman un corpus de conocimiento sobre Irán o sobre el mundo que se estaba explorando en aquellos años (visión europea) que fue relevante durante un largo periodo de tiempo.

PALABRAS CLAVE

Irán, Monarquía Hispánica, viaje, embajadas, Comentarios, Relaciones.

BIBLIOPHILE CONSEQUENCES OF THE EMBASSIES BETWEEN SPAIN AND IRAN IN THE 17TH CENTURY

ABSTRACT

At the beginning of the seventeenth century, an unusual number of books were published that had as their object the trip to the East and the political analysis of that and other territories. These publications were given in the context of the Hispanic Monarchy and are good evidence of the interest in those lands and the political importance that still maintained a structure in decline.

Some of these texts are a direct consequence of the important movement of embassies that occurred between Spain and Iran in a few years, but others respond to a broader vision and to more global interests. The success of these texts was uneven, but it is not an exaggeration to speak of the significant importance of several of them. Some of the studies or narrations became bibliophile material because of the relevance of the book but also because of its almost total ignorance, so we can talk about hidden gems in private libraries that delighted a few until they were published, some of them centuries later of his writing.

The mere enumeration of these books, concentrated in a few years, surprises, and their texts form a corpus of knowledge about Iran or about the world that was being explored in those years (European vision) that was relevant for a long period of time.

KEY WORDS

Iran, Spanish Monarchy, trip, embassies, Comments, Relations.

La historia del sorprendente intercambio de embajadas que se dio entre el Irán safávida y algunas cortes europeas en el siglo XVII ha sido tratado en otros foros y estudios[1], y aquí, de hecho, haremos un leve resumen al respecto para hablar de sus consecuencias bibliográficas. Independientemente de los contactos establecidos con otras cortes europeas, una parte importante de las embajadas señaladas se dieron entre las cortes hispánica e iraní, algunas de las cuales fueron narradas en unos textos[2] absolutamente únicos escritos por sus protagonistas. Algunos de estos escritos fueron rápidamente traducidos a las lenguas europeas, y se mantuvieron como referencia del conocimiento del mundo iraní durante mucho tiempo. Estos textos a los que haremos referencia en esta comunicación no fueron solo narraciones del trayecto recorrido o de estudios realizados sobre distintos asuntos a colación, algunos de los cuales son únicos y ya hubiesen justificado la importancia que les estamos dando, sino que también, como resultado de estos contactos, tenemos tres tratados de política internacional[3] que aportan una visión geoestratégica universal o local muy relevante, y que estaban dirigidos a la Monarquía Hispánica.

De forma paralela, y aunque no son resultado de estos contactos, pero sí unidos en cuanto a la visión y al viaje por el mundo en el siglo XVII, haremos referencia y relación de varios viajes que, saliendo desde España o Portugal, llegaron a tierras iranias y más allá, y que conforman también esa visión holística de los países relacionados entre sí, formando ya un sistema mundo, que son viajados y luego narrados, y que dan como resultado varios libros publicados también a principios del siglo XVII.

Es obvio que a finales del siglo XVI y sobre todo a principios del XVII, se dio un afán por conocer aquel Oriente en parte controlado por Portugal (entre 1580 y 1640 gobernado por la Monarquía hispánica), donde otras potencias europeas querían tomar relevancia. Esta situación coincide y en parte es propiciado por un reinado iraní del shah Abbas I que no quería ser mera comparsa de nadie y que de hecho pretendía revitalizar su poder regional. La proliferación de contactos que se dio en esta circunstancia tuvieron su plasmación en toda una serie de tratados políticos, comentarios de viaje y de historia y publicaciones de distinto orden, que sentaron las bases del conocimiento europeo de aquellas tierras. Este afán de conocimiento del Oriente Próximo forma parte del aluvión de exploraciones y viajes que en un mundo en descubrimiento se estaban dando en su conjunto, no es algo exclusivo, pero sí que es sorprendente la cantidad de publicaciones que se dieron en pocos años y que tenían como objeto de narración o estudio Irán.

[1] El que libro que mejor documenta estas embajadas entre España e Irán, muy bien documentado y apegado a las fuentes, es el de Luis Gi (2006 y 2009): *El Imperio luso-español y la Persia safávida.* En una perspectiva más amplia, temporal y espacial, desde parte española, es imprescindible consultar el número de Arbor coordinado por el profesor Córdoba: *Españoles en Oriente Próximo (1166-1926). Aventureros y peregrinos, militares, científicos y diplomáticos olvidados en el redescubrimiento de un mundo* (2005), y el catálogo de la exposición celebrada en el Museo Arqueológico Nacional en 2006, comisariada por Joaquín Mª. Córdoba Zoilo y M. Carmen Pérez Díe: *La aventura española en Oriente (1166-2006). Viajeros, museos y estudiosos en la historia del redescubrimiento del Oriente Próximo Antiguo*.

[2] En este grupo de textos hay que referirse a los *Comentarios* de don García de Silva y Figueroa, o a las *Relaciones* de don Juan de Persia.

[3] El caso más claro es el de Anthony Sherley, *El Peso de todo el mundo,* un estudio geoestratégico mundial, pero del mismo modo, a un nivel más localizado, las *Relaciones* de Pedro Teixeira del origen, descendencia y sucesión de los reyes de Persia, y de Hormuz, basándose en la crónica de un autor iraní, o una parte de las *Relaciones* de don Juan de Persia, que hacen referencia a la historia de Persia y sus contactos con la española, deben ser incluidas entre estos estudios geopolíticos.

Fig. 1.- El shah Abbas I.

Las embajadas entre España e Irán

La pretensión de atacar al turco desde dos frentes no es nueva, y ya en el siglo XV se envió una embajada a Tamorlán con esta intención, ordenada por Enrique III de Castilla, y bajo el mando de Ruy González de Clavijo[4], que da como resultado bibliográfico el considerado primer libro de viajes europeo. También de aquel tiempo queda constancia de viajes que describen lejanas tierras aunque no hubiese misión aparente que lo justificase y, hacia mediados de siglo, se publican las *Andaças e viajes* de Pero Tafur[5], que narra el periplo realizado entre 1436 y 1439 por el Mediterráneo y Oriente Próximo.

Las embajadas que entre Irán y las cortes europeas se dieron en el siglo XVII parten del acercamiento diplomático a Persia de Felipe II[6], que a su vez parte de la embajada prevista al shah Tahmasp de Persia por el emperador Maximiliano II[7] en

[4] Ver por ejemplo la *Embajada a Tamerlan*, de Ruy González de Clavijo, editada por Miraguano Ediciones en 1999.

[5] En la Biblioteca de Viajeros Hispánicos, Miraguano Ediciones y Ediciones Polifemo, editaron en 1995 *Andanzas y viajes de un hidalgo español*, de Pero Tafur.

[6] Este es el título del capítulo segundo del fundamental estudio llevado al respecto por Luis Gil sobre las relaciones entre la Persia safávida y la Monarquía hispánica.

[7] Gil, 2006, 57 y ss.

1566. Después de la batalla de Lepanto (7 de octubre de 1571), a iniciativa del rey de Portugal don Sebastián, se escriben varias cartas al shah con la pretensión de organizar el ataque a la Sublime Puerta desde dos frentes. Posteriormente, Venecia firmaría la paz con Turquía en 1574, modificando la red de alianzas preexistente, y es cuando don Juan de Austria también interviene en el asunto con Persia[8]. La idea del papado y de la Casa de Austria de formar una alianza con Persia frente al turco será desde entonces recurrente[9].

Fig. 2.- Felipe III, a caballo. 1829 - 1832. Aguatinta litográfica, Litografía a lápiz sobre papel avitelado, 630 x 485 mm. Litografía de Pierre-Jules Jollivet (1794-1871). Museo del Prado, Madrid. La mayor parte de los viajes y embajadas de los que hablamos en esta comunicación se dieron bajo su reinado (r. 1598-1621).

Es el shah Abbas I (17 de enero 1571 – 19 de enero de 1629, r. 1588-1629) quien retoma con fuerza aquellos primeros contactos. 1598 sería la fecha clave por la aparición de Anthony Sherley en Persia. Junto al agustino Nicolás de Melo se dijeron delegados del papa

[8] Gil, 2006, 69.
[9] Gil, 2006, 71.

y del rey de España para buscar una alianza frente al turco[10] y así se lo plantearon al shah. En 1613 se publicará en Londres su *Travels into Persia*, donde cuenta su versión de lo sucedido en la gestación de esa misión.

A partir de la influencia de estos personajes, y sin duda por todos los contactos previos ya mencionados, Abbas I decide enviar una embajada a los príncipes cristianos al mando del noble persa Husein/Uzén Ali Beg y de Anthony Sherley. La diplomacia vaticana, o al menos las órdenes implicadas en la zona, actuaban por sus propios cauces, y solo a veces coincidía con los intereses de los monarcas europeos. No vamos a narrar las increíbles peripecias de esta embajada[11], ni vamos a pretender analizar al personaje Anthony Sherley[12], pero sí nos interesa destacar que en esta embajada, formada por cuatro caballeros persas y quince criados, dos frailes, don Anthony, cinco intérpretes y quince ingleses, marchaba Uruch Beg, el futuro Juan de Persia, que se convirtió y se quedó en España junto a otros compatriotas, y que sería el autor de unos *Comentarios* que citaremos más adelante.

Fig. 3.- Sir Anthony Sherley at the Court of Shah Abbas the Great, 1599. Illustration for Story of the British Nation (Hutchinson, c 1920).

[10] Gil, 2006, 80.

[11] Ver al respecto el trabajo de Gil, 2006 y 2009.

[12] Sobre el personaje, ver por ejemplo la introducción a la edición de su *Peso político de todo el mundo* hecha por Viñas y Mey (1961), o los textos introductorios de la edición de 2010 del mismo escrito, junto a otro tratado también suyo: *Discurso sobre el aumento de esta monarquía.*

Esta embajada bicéfala se terminaría dividiendo en Roma en 1601[13], y ambos embajadores, por separado, terminarían marchando a España. La vida de Anthony Sherley es cuanto menos azarosa. Católico inglés, estudió en Oxford y estuvo involucrado en distintas misiones militares vinculadas al conde de Essex. No queda claro con qué motivo, el 24 o 25 de mayo de 1598 embarca rumbo a Alepo[14], y comienza así su aventura persa.

De Roma, tras su ruptura con Uzén Alí Bey, desaparece, y termina apareciendo en Venecia, vinculado al servicio español a partir de 1602. Encarcelado, es liberado el 8 de mayo de 1603[15] y desde Italia mantiene una labor intermediaria entre la corte española y la persa, sobre otros asuntos internacionales, comerciales, y sobre todo cuidando de los suyos propios. Regresó a España a principios de enero de 1611[16] y es desde entonces cuando más proyectos presenta a la Administración española. Estos memorandos y proyectos serán acogidos por parte de la corte con una mezcla de admiración, miedo, precaución, curiosidad y también al final hartazgo, con una sensación generalizada de mejor tener al personaje controlado que no como enemigo, hasta que el inglés desaparece de la escena, no sabemos cómo ni cuándo.

Fig. 4.- Escudo de Armas de Felipe II a Carlos II. Con la proclamación de Felipe II como rey de Portugal, se incorpora su escudo hasta el reconocimiento de su independencia en 1668.

Se fueron sucediendo distintas embajadas entre Irán y las cortes europeas, toda vez que la de Anthony Sherley no da respuesta. Es su hermano Robert, que había quedado como rehén en la corte safávida, a tiempos formando al ejército persa, quien acabó siendo también embajador del shah persa, marchando a la búsqueda de su hermano, pero sobre todo para acuciar en la intención última, que era afianzar y hacer efectiva la alianza contra la Sublime Puerta.

[13] Gil, 2006, 123.
[14] Gil, 2006, 152.
[15] Gil,2006, 169.
[16] Gil, 2006, 240.

Tras la embajada de Danguis Beg y el obispo de Cirene, a lo largo de 1612, en la corte española se entendía urgente la necesidad de mandar una respuesta al shah[17]. El embajador elegido será don García de Silva y Figueroa, de Zafra[18], nacido el 11 de abril de 1548. La preparación, negociación y organización de la embajada fue larga y tediosa, como solo sabe comprender quien lidia con la Administración española, y la elección de los presentes que se enviarían al shah no fue menos costoso de resolver.

El 8 de abril de 1614, desde Lisboa, la flota se hizo a la mar, tarde para coger los mejores vientos alisios. El 6 de noviembre de 1614 llegaron a Goa. La descripción y el mapa que aparecen en los *Comentarios* de don García sobre la ciudad clave de Portugal en la zona, son dignos de referencia y elogio. El embajador enviará informes sobre las defensas y la administración de los lugares más importantes por los que va pasando, además de referir el mal trato del que es objeto por parte de las autoridades portuguesas, Leyendo la narración de don García se van entendiendo las causas del mal gobierno luso de esta porción de su imperio: una mezcla de corrupción, mal gobierno y hartazgo por parte de todos los implicados, tanto los gobernantes y sus estructuras como los gobernados, situación que aprovechan las potencias locales y los europeos que se quieren posicionar en estas tierras.

Parte para Ormuz el 21 de marzo de 1617. En el intervalo, Robert Sherley y fray Redempto de la Cruz, enviados por el shah a la corte española, son recibido en Goa con boato[19], pese a los informes en contra y precauciones enviados por nuestro embajador. Está claro el trato que le deparan las autoridades locales a uno y a otros, sin respetar rangos ni los supuestos intereses que debieran defender. Es muy interesante también observar el continuo flujo de embajadas que se cruzan las cortes iraní e hispánica. Don García llegó a Ormuz el 29 de mayo de 1617.

En los primeros días de abril de 1618 visitó Chilminara, Persépolis, y si bien no es el primero en descubrirlo[20], ni quizá el primero en identificar el cuneiforme como lengua escrita, sí es el primero en describirla, estudiarla y traer imágenes a Europa, tanto del lugar como dela escritura, realizando un trabajo soberbio en erudición y precisión. Tenía una intención clara de hacer comprender lo que él había visto. La importancia de su trabajo al respecto todavía no está reconocida en su justa medida por los orientalistas.

En Qazvín, en el verano de 1618, se reúne con el shah y con los líderes de su administración, también con otros embajadores como el turco, tártaro, cosaco o el italiano Pietro della valle[21].

Solo el 25 de agosto de 1619 pudo salir de Ispahán camino de vuelta a casa. Llegó a Shiraz el 7 de septiembre y el 18 a Ormuz. A Goa llegó el 20 de abril de 1620. Ya en ruta a España, de Mozambique tuvo que regresar a Goa, y solo se pudo volver a embarcar definitivamente, por retrasos de distinta índole, el 28 de enero de 1624. No llegó a España,

[17] Gil, 2009, 241.

[18] Moreno González y Martínez Shaw (2016, pp. 26 y 27) afirman que don García nació en Medina de las Torres, y que a los tres o cuatro años la familia se avecindó en Zafra. En notas 68 y ss., información a partir del Libro de Bautismos nº 1, año 1549, f. 103r, de la Parroquia de Nuestra Señora del Camino de Medina de las Torres.

[19] Gil, 2009, 292.

[20] Introducción a la edición inglesa de sus comentarios (2017, p. 46).

[21] Sobre el viajero italiano ver: Pietro della Valle, *Viaggi di Pietro della Valle il pellegrino: descritti da lui medesimo in 54 lettere familiari...: divisi en tre parti, cioè La Tvrchia, La Persia, e l'India, le quali hauran per aggiunta, se Dio gli dará vita, la quarta parte, che conterrá le figure di molte cose memorabili*. Roma: Vitale Mascardi, 1650, pp. 731-733. También Antonio Invernizzi (ed.), *Il Genio vagante. Babilonia, Ctesifonte, Persepoli in racconti di viaggio e testimonianze dei secoli XII-XVIII*. Turín: Edizioni dell'Orso 2005. Sobre su encuentro con el embajador español, léase el texto de Córdoba Zoilo (2011-2012): Viaje, hallazgos y fortuna de dos viajeros europeos del siglo XVII en Irán. García de Silva y Pietro della Valle.

murió el 22 de julio de 1624 *a 35 grados de Norte, ciento y diez leguas de las islas de Flores y Cuervo*, tal y como reza en nota conservada junto al manuscrito de los *Comentarios*, y que publicó Manuel Serrano y Sanz en su edición de 1903.

La edición de los *Comentarios* de don García de Silva y Figueroa

La embajada de don García de Silva al shah de Irán de parte del rey Felipe III es sin duda la más importante de las enviadas desde parte española. Fue una embajada complicada, fiel reflejo del mal gobierno que desde la Monarquía hispánica se hacía de aquellas tierras, de la corrupción de algunos y de los intereses encontrados dentro de la propia Monarquía hispánica y también frente a la iraní. Como también es complicadísima la publicación de sus *Comentarios*, lo cual tendrá como consecuencia su general desconocimiento durante mucho tiempo (salvo en círculos muy específicos) y su poco reconocimiento en cuanto a la importancia de sus aportaciones entre la comunidad científica internacional.

L'AMBASSADE
DE
D. GARCIAS DE SILVA
FIGVEROA
EN PERSE,
CONTENANT
LA POLITIQVE DE CE GRAND EMPIRE,
les mœurs du Roy Schach Abbas, & une Relation exacte de tous les lieux de Perse & des Indes, où cét Ambassadeur a esté l'espace de huit années qu'il y a demeuré.
Traduite de l'Espagnol
Par Monsieur DE WICQFORT.
A PARIS,
Chez LOVIS BILLAINE, au second Pillier de la grand' Sale du Palais, au grand Cesar.
M. DC. LXVII.

Fig. 5.- Los Comentarios de don García en la edición francesa de Wicqfort de 1667.

Ya hemos dicho que don García murió en su viaje de vuelta, tal y como se señala en la nota que permaneció en el manuscrito, y que se publicaría por primera vez en la edición de la Sociedad de Bibliófilos españoles en 1903 y 1905. No sabemos dónde se conservó este manuscrito, que se empezó a escribir desde el inicio de la misión, de mano del propio embajador, y lo continuó casi hasta el último día de su vida. Casi de forma inmediata se debió hacer una copia, en la que faltaban, sin embargo, los dos primeros libros. Y es ese segundo manuscrito el que traduciría al francés y edita M. Wickfort en 1667. En la *Historia del Gran Tamorlán y la narración de la embajada hecha por Ruy González de Clavijo* de parte de Enrique III de Castilla al mandatario mongol (entre 1403 y 1406) publicada en 1782, además

de un breve discurso hecho por Gonzalo Argote de Molina, el editor, Antonio de Sancha, incluye una Vida del Gran Tamorlán sacada de los Comentarios de don García de Silva. Por cierto, la primera edición de la embajada de Ruy González de Clavijo viene realizada por Argote de Molina, en 1582, y está dirigida a Antonio Pérez, Secretario de Estado de Felipe II.

Fig. 6.- Los Comentarios de don García en la edición de 1903. La primera publicada en español y completa.

El manuscrito original y su copia, conocidos por unos pocos bibliófilos, y algún especialista en Oriente, durmieron el sueño de los justos hasta que el orientalista y bibliófilo Pascual de Gayangos[22] los compró en una librería de viejo y posteriormente los editara la Sociedad de Bibliófilos Españoles, en dos tomos, en 1903 y 1905, bajo la dirección de Manuel Serrano y Sanz. Estos manuscritos, que sirvieron de base a esta edición, están hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid. Posteriormente, se han ocupado del embajador a Persia el

[22] Pascual de Gayangos y Arce (1809-1893), arabista, numerario de la Real Academia de la Historia, está presente en la formación del Archivo Histórico Nacional y fue quien realizó el catálogo de los manuscritos españoles del *British Museum*. Además de las obras que escribió, su labor como editor en la *Biblioteca de Autores Españoles* de Manuel Rivadeneyra y con la *Sociedad de Bibliófilos Españoles* es absolutamente fundamental. Para ciertos temas, los libros que fueron de su biblioteca, hoy en la Biblioteca Nacional, siguen siendo la parte sustancial de estudio. Es obvio que estuvo involucrado en la primera edición de estos manuscritos en español.

cronista oficial de Zafra Francisco Croche de Acuña, el profesor Joaquín Córdoba[23], Carlos Alonso[24], Luís Gil[25] y en los últimos años ha sido objeto de ulteriores estudios, de una edición de su texto en inglés[26], y otra en español, realizada desde Portugal[27], que viene acompañada de estudios sobre el texto y sobre el contexto de la embajada. Manolo Espaliú[28] ha realizado un recorrido fotográfico siguiendo el trayecto y el texto del embajador.

Los estudios geopolíticos

En este apartado incluimos textos que pueden ser consecuencia directa de estas embajadas que estudiamos (por ejemplo el texto de don Juan de Persia), o bien que uno de sus protagonistas aprovechase la información y el bagaje de este viajes y otros para plasmar su conocimiento internacional en un tratado político (el *Peso político de todo el mundo* de Anthony Sherley), o bien el trabajo de un viajero coetáneo, vinculado a la Monarquía Hispánica y que publica su viaje y una historia de Irán basándose en un cronista iraní (*Las Relaciones de Pedro Teixeira*). Todos ellos se enmarcan en el amplio mundo editorial de estos años que publica estudios políticos de amplio espectro[29] o centrados en historias nacionales. No son una excepción, pero sí es una novedad, la cantidad de tratados de distinto ámbito que se dan en muy pocos años, y que tienen al mínimo vinculación con estas relaciones entre Irán y la Monarquía hispánica en torno al reinado de Abbas I.

Entre finales del siglo XVI y principios del XVII hay cuatro Pedro Teixeira portugueses muy vinculados con la corona española[30] publicando sobre estos temas. Uno de ellos es el famoso cartógrafo autor del mapa de Madrid o del monumental Atlas que también firmó. Pero nuestro protagonista es el autor de las *Relaciones de Pedro Teixeira del Origen, Descendencia y succesión de los Reyes de Persia, y de Harmuz, y de un viaje hecho por el mismo autor dende la India Oriental hasta Italia por tierra*, publicadas en Amberes en 1610.

En realidad, el título lo dice todo y, además del viaje y de la historia de los reyes de Hormuz, presenta una historia de Irán en forma de genealogía de sus reyes, basándose en la obra del cronista contemporáneo Mir Kwand, Mircondo o Mirkhondo, cuya obra conoció en Irán, y en la que se basó para desarrollar su estudio sobre la historia de aquel país. Esta historia toma como base la del historiador iraní, pero a veces para contradecirle, o integrar también visiones e historias europeas sobre aquellas tierras. No hay que entender que fuese

[23] En la edición del catálogo de la exposición en el MAN sobre españoles en Oriente (Córdoba Zoilo y Pérez Díe, 2006), en el monográfico de la revista *Arbor* (2005) o en el homenaje a Donny George de la revista ISIMU (2011-2012). Ver además sus artículos citados en la Bibliografía.

[24] *La embajada a Persia de D. García de Silva y Figueroa* (1993).

[25] *El Imperio luso-español y la Persia safávida* (2006 y 2009).

[26] Turley 2017.

[27] Dirigida por Rui Manuel Loureiro , en 4 vols, Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2011. *Comentarios de Don Garcia de Silva e Figueroa* (2 vols.), además de otro de anotaciones y estudios y otro de estudios.

[28] Espaliú 2017. *Viaje a Persia: García de Silva y Figueroa*.

[29] En este apartado se podría citar la obra de Allain Manesson Mallet*: Description de l'Univers, contenant les differentes systemes du monde, les Cartes generales & particulieres de la Geographie Ancienne &Moderne: Les Plans & les Profils des principales Villes& des autres lieux plus confiderables de la Terre; avec les Portraits des Souverains qui y commandent, leurs Blafons, Titres & Livrées: Et les Moeurs, Religions, Gouvernemens & divers habillemens de chaque Nation*. París, chez Denys Thierry, 1683.

[30] Además de los dos señalados en el texto, otro Pedro Teixeira publicará un *Naufragio de Jorge de Alburquerque e Prosopopeia a seu lauvor*, en Lisboa en 1601; y Pedro Teixeira Malato, que acompañó la fundación de Pará, y fue luego su gobernador, escribió: *Viaje del Capitán Pedro Teixeira aguas arriba del Río del Amazonas*, publicado por primera vez por Marcos Jiménez de la Espada. Sobre nuestro Pedro Teixeira y su viaje, ver Fuente del Pilar 2005.

una mera traducción, y tampoco que respetase siempre la fuente. La utilizó, la plasmó en parte, pero también la modificó y amplió según su conveniencia.

Es una amalgama de textos de todo tipo, a veces discutibles en su inclusión en una obra como esta, pero que conoció un éxito contemporáneo, si atendemos a sus traducciones: en 1633 al latín, fragmentada, en 1681 al francés y en 1715 traducido al inglés, con el título de *History of Persia*, por John Stevens. La historia de los reyes de Persia, de su descendencia y sucesión, la separa en dos partes, antes y después de la llegada de los árabes a Irán, y termina con Abbás I, de perfecta actualidad en ese momento, también en Europa por todas las embajadas cuyos resultados bibliográficos estamos estudiando.

Uruch Bach, don Juan de Persia, había venido a España en 1601. Escribió sus *Relaciones* en 1604, donde cuenta con profusión de detalles el viaje de la embajada con la que vino desde Persia. A esta narración del viaje preceden dos libros con noticias históricas y geográficas sobre Persia, donde se habla de las costumbres, del ejército, de la monarquía y también de la historia de Irán, comenzando con Ciro. El libro II narra la historia iraní del siglo XVI, con mucho más detalle que toda la anterior, relativa al gobierno de los safávidas[31]. A partir de un momento en la línea de narración, su relato se basa en el testimonio de su padre: Eultán Alí Bec Bayat, personaje destacado de la nobleza iraní. Después narrará la historia de Abbas I el Grande, que sube al trono en 1588.

Por una parte, a tenor de su procedencia, Uruch Bach/don Juan de Persia podría haber deshecho errores referidos a la historia de su país, o geográficos sobre su tierra, o valorar fábulas habituales en este tipo de libros referidos a su lugar de origen, pero solo lo hace en contadas ocasiones, no quedando clara, además, la participación en la redacción del texto de fray Alonso Remón[32]. El libro utiliza fuentes de la época[33] como *De la Monarquía eclesiástica o Historia universal del mundo*, de fray Juan de Pineda[34], las *Relaciones universales del mundo*, de Juan Botero Benes[35] y la *Historia de la guerra entre turcos y persianos* de Jan Tomas Minadoy[36]. Cuánto hubo de ayuda con el español del nuevo converso, o del acopio de datos de estas publicaciones por parte de fray Alonso, no lo sabemos con certidumbre, pero sí se podría hablar de un libro que recoge en parte lo que en occidente se sabía sobre la historia persa, y que responde también a una fuente que conocía bien la historia contemporánea de ambos lares, que narra casi de primera mano una parte de la historia desde óptica persiana, y que integra por lo tanto fuentes muy distintas para conocer la historia y la realidad contemporánea del país de Irán.

El *Peso político de todo el mundo*, firmado por sir Anthony Sherley, es quizá el último de sus proyectos o planificaciones que sobre muchos temas redactó a lo largo de su vida. No sabemos cuándo se redactó exactamente, pero sí que estaba dedicado al Conde Duque de Olivares, lo cual marca una fecha por su inicio de gobierno, en tiempos de Felipe IV. De los

[31] Alonso, en la edición de 1946, habla de Sofíes, p. 9.
[32] *Relaciones* de don Juan de Persia, 1946, p. 11.
[33] *Relaciones*, 1946, p. 13.
[34] Piñeda, Juan de. *Los treinta libros de la Monarchia ecclesiastica*, o *Historia universal del mundo*, divididos en cinco tomos… Compuestos por Juan de Piñeda, fraile menor de la Observancia. Salamanca, casa de Juan Fernández, 1588.
[35] Botero Benés, Iuan. *Relaciones universales del mundo de*… Traducidas a instancia de don Antonio López de Calatayud, Corregidor de las dezisiete villas, y Regidor de Valladolid, por su Magestad: por el Licenciado Diego de Aguiar su Alcalde mayor. Valladolid, 1603.
[36] Minadoy, Iuan Tomas. *Historia de la guerra entre turcos y persianos, escrita por… en quatro libros, començando del año de 1576, que fueron los primeros motivos della hasta el año de 1585… Traducida de Italiano en Castellano por Antonio de Herrera*. Impressa en Madrid por Franc. Sanchez, 1588.

cuatro manuscritos del texto conservados en la Biblioteca Nacional[37], habría un borrador, un manuscrito ya definitivo que perteneció a la biblioteca particular de Felipe IV, y dos manuscritos que contienen el texto completo, encuadernados en dos tomos, bajo el rótulo "Antonio Pérez", de nuevo Antonio Pérez. El secretario de Felipe II aparece vinculado a distintas publicaciones sobre Oriente, no sabemos su grado de implicación política al respecto, y no imaginamos por qué aparece su nombre en una publicación en principio posterior a su muerte (1611).

El *Peso político de todo el mundo* es un análisis geoestratégico mundial con España como epicentro. Analiza las relaciones políticas como un juego, a distintos niveles, entre potencias, y trata de estudiar más posibilidades en un sistema mundo en función de su potencial económico. Por eso le da tanta importancia a América, todavía con grandes posibilidades ni siquiera exploraddas y en gran parte bajo control español, donde las potencias europeas, que le han quitado la hegemonía, tratan de asentar también su presencia, cuanto más económica, mejor.

En el tomo I[38] trata sobre España, Francia, Alemania, el Papa, Venecia, Florencia, los príncipes menores de Italia, Génova, Saboya, en un capítulo: Tirol, Bohemia, Morabia, Stiria, Slavia, Carinthia, Austria y los Estados patrimoniales del Emperador, sigue con Polonia, Moscovia, Catay, Suecia, Dinamarca, Inglaterra y los Rebeldes. En el tomo II continúa sobre Berberia, Turco; Abasia, Congo y Angola; Cabo de Buena Esperanza, Cafala, Mozambique, Quiloa, Melinde y Mambasa; Persia, El Gran Mogol; El Dialcan, Calicut, Cochin y Malabar; Ceilán; luego Sumatra, Marsinga, Guiago, Bengala, Pegu, Siam, Calimana, Abaa, Borneo, Cochin China y todos los más potentados mayores y menores hasta la China, China y Japón, Filipinas y Malaos, y por último los puertos que los ingleses y rebeldes pueden tomar en el mar del sur demás de los que tienen pasados en trechos de Magallanes por toda la costa del Brasil, y en el archipiélago de la India occidental, hasta la desembocadura de la Baama y la tierra firme de la Florida. Esta enumeración de lugares es buena muestra de los actores que Sherley entendía que había que tener en cuenta desde la política internacional española, una especie de *El Estado del Mundo*[39] de cuando el inglés escribió la obra. De algún modo su obra es el resumen final de los proyectos que presentó, de sus análisis del marco internacional en el que situaba sus proyectos de muy distinto tipo, y que fueron tomados solo a veces en cuenta y muy pocas veces, solo al principio de su vinculación con España, fueron puestos en práctica.

Con todas las reservas que la falsa modestia de un personaje como Sherley impone, que es más bien muestra de un orgullo mal contenido, pero quizá merecido, no deja de estar vigente hoy lo que dice en la dedicatoria al Conde Duque[40]:

"Confieso, Escmo. Señor, que esta empresa es muy soberbia, de gran trabajo, y muy dificultosa y casi imposible para poder llevar a buen puerto con ella: puesto que la experiencia de un hombre, adquirida meramente en los días de una vida (…) es vanidad de presentar a V.E relaciones de los que han dicho y escrito; por ser lo que dicen, y escriben (la mayor parte) relaciones de otros y tales relaciones, más de otros: y que solamente apuntan ciudades, traxez y monstruosidades nunca vistas, que cada Peregrino o mercader refiere (…)"

A todo esto, él contrapone que su obra es personal y basada en su experiencia, la cual fue siempre su gran argumento, y por eso fue temido. Otras cosas son las intenciones, o que quisiera tocar teclas que le devolviesen el favor perdido, cosa que no sabemos juzgar. Y en cuanto a las relaciones que no son más que relaciones de otros y a su vez de otros más… es fantástica su actualidad.

[37] Edición de Viñas y Mey, 1961, p. IX.
[38] Índice propuesto en la edición de 1946, p. 109. Se mantiene en parte la grafía y la nomenclatura.
[39] Me refiero al anuario económico geopolítico mundial que cada año publica la editorial Akal.
[40] Ed. de 1961, de Carmelo Viñas y Mey, pp. 1 y 2.

Viajes por el mundo coetáneos

Los años en los que se desarrollan estas embajadas se inscriben en la Época de los descubrimientos europea, en ese momento sin aquel claro protagonismo de la Monarquía Hispánica y que sin embargo no es ajena a su control ni impulso. También, como sucedió con García de Silva, puede darse que una embajada española sea cortocircuitada en territorio portugués, por sentimientos aparentemente nacionalistas, pero también por miedo al control y examen por parte del poder real acerca del gobierno que se estaba ejerciendo en estos territorios. No sería la primera vez, ni la última, que una buena bandera es utilizada para tapar la corrupción.

No puede ser casual que en 1614 se publicasen en Lisboa y en Madrid, sendos periplos por el mundo que habían sido escritos décadas antes. Las ediciones de la *Peregrinação* de Mendes Pinto y el *Viaje del Mundo* de Ordoñez de Ceballos deben ser entendidos en el marco colonial y aventurero, mitad exploración mitad control político del mundo que se estaba descubriendo (esa es la óptica europea) y que estaba bajo el control de las monarquías hispánicas. Amos protagonistas, por cierto, fueron en algún momento de su vida sacerdotes.

Fig. 7.- Pedro Ordoñez de Ceballos, tal y como aparece en su libro.

Pedro Ordoñez de Cevallos[41], soldado y corsario antes que sacerdote, natural de Jaén, dedicó treinta y cinco años de su vida a viajar con distintas misiones, con distintos objetivos, que después, trufado de otros hechos más o menos aprendidos o imaginados, plasmó en sus libros. Pudo nacer hacia 1545[42], y debió morir hacia 1630. Su *Viage del Mundo* está dividido en tres libros en las que narra sus viajes entre América, Asia y Europa, sus aventuras, lo que supo o aprendió de historias locales y nacionales, y quizá también maravillas más o menos asentadas en el mundo medieval, sin que quede claro cuánto hay de verdad en ellas. Su *Viage del Mundo* se publicó en Madrid en 1614, el mismo año que su *Quarenta Triunfos de la Santísima Cruz de Christo N.S. y Maestro*, que preveía fuese el cuarto libro del anterior. Trabajó en una *Historia de Jaén* que publicó Bartolomé Ximenes Patón en 1628. El personaje

[41] Ver la edición de Miraguano – Polifemo 1993 y el estudio de Escribano 2005.
[42] Así apuesta Muradas, autor de la corta introducción a la edición de 1993, p. X.

y su obra gozaron de repercusión, como indica que su Viaje fuese reeditado en 1616 y 1691, o el sorprendente parecido del libro III con el Itinerario del Padre Martín Ignacio de Loyola incluido en la *Historia del Gran reino de la China* de fray Juan González de Mendoza (Roma, 1585), o distintas traducciones parciales posteriores.

Fernão Mendes Pinto escribe su *Peregrinação* (publicada póstumamente en Lisboa en 1614) entre 1569-70 y 1578-80 en su quinta Pragal-Almada, reflejo de sus continuos viajes a Oriente a través del imperio portugués entre 1537 y 1558[43]. En su obra, verdad y ficción aparecen mezcladas, y Mendes Pinto debió ver este peligro, pues justifica y ejemplifica muchas de sus afirmaciones a lo largo del todo el texto[44]. Su escrito es una autobiografía en la que el autor recuerda su viaje y, según narra, permite la entrada de bagajes aprendidos o imaginados que van completando el relato.

PEREGRINAÇAM
DE FERNAM MENDEZ
PINTO.

EM QVE DA CONTA DE MVYTAS E MVY-
to estranhas cousas que vio & ouuio no reyno da China, no da Tar-
taria, no do Sornau, que vulgarmente se chama Sião, no de Calamí-
nhan, no de Pegú, no de Martauão, & em outros muytos reynos
& senhorios das partes Orientais, de que nellas nossas
do Occidente ha muyto pouca ou
nenhúa noticia.

ETAMBEM DA CONTA DE MVYTOS CASOS PARTI-
culares que acontecerão assi a elle como a outras muytas pessoas. E no fim della trata bre-
uemente de alguns casos, & da morte do santo Padre nosso Francisco Xauier,
nouo Iaõ, & resplandor daquelles partes do Oriente, & Reytor
nellas vniuersal da Companhia de Iesu.

Escrita pelo mesmo Fernão Mendez Pinto.

Dirigida à Catholica & real Magestade del Rey dom Philippe III.
deste nome nosso Senhor.

Com licença do santo Officio, Ordinario, & Paço.

EM LISBOA. Por Pedro Craesbeeck. Anno 1614.

A custa de Belchior de Faria Caualeyro da casa del Rey nosso
Senhor, & seu Liureyro. Com priuilegio Real.

Fig. 8.- La Peregrinación de Fernao Mendes Pinto.

Francisco Herrera Maldonado tradujo al español, para su mayor difusión, el texto de Mendes Pinto en 1620, y de modo paralelo, y muy elocuente en cuanto a su intención, un *Catálogo de los autores que han escrito de las Indias Orientales, Japón y China y de sus situaciones, navegación y conquistas* (1620) y una *Apología en favor de Fernán Mendez Pinto y desta Historia Oriental* (Évora, 30 de mayo de 1618). La edición de Herrera corrige datos de la *editio prínceps* portuguesa, y aporta bibliografía para confrontar los datos aportados

[43] Álvarez, 2015, 3. Ver también la explicación a los términos controvertidos en su obra, que se intenta resolver pasado tanto tiempo: Vervloet 2002.
[44] Álvarez, 2015, 4.

por Mendez Pinto[45]. Enrique Gómez, es de suponer que en estos mismos años, en castellano, escribe la segunda parte de la comedia *Fernan Mendez Pinto*, que dramatiza el periplo de nuestro protagonista. Las dudas y justificaciones sobre la veracidad del texto, o esta comedia en torno suyo, muestran quizá un modo de entender esta narración del viaje, pero son también un fiel reflejo de la visión global que algunos personajes tenían del mundo, y del interés que otros muchos tenían por conocerlo. Ambas visiones tenían como marco la expansión conceptual y geográfica de la Monarquía Hispánica, que sin embargo estaba ya en plena decadencia, como bien se puede observar en otros de los textos estudiados.

Epílogo y Conclusiones

Al principio de esta comunicación hemos hablado de consecuencias bibliófilas y no de bibliografía, que es lo que hemos estado tratando a lo largo de la misma. Los resultados de aquellos viajes en forma de libros fueron a menudo auténticas joyas, textos únicos por sus aportaciones y por su importancia, aunque no siempre fueron valoradas en su justa medida. Algunos vieron la luz en seguida, y se difundieron en muchas lenguas. Otras eran conocidos solo por los especialistas pero no estaban publicadas, o debieron aguardar mucho tiempo hasta su primea edición. Los *Comentarios* de Don García de Silva fueron editados por primera vez, de forma completa y en español, en 1903, aunque hubo una edición primera, parcial, en francés en 1667. Los dos manuscritos, el original y una segunda versión, sin los dos primeros libros, en la que se debió basar la edición de Wicfort de 1667, están hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid, y provienen de la biblioteca de Gayangos, que los adquirió en librerías de viejo. Es un buen ejemplo de bibliografía que es material de bibliófilos, como son todos los textos citados, y que forman parte de la maravillosa, pero a veces tan difícil en España, aventura del saber nuestra historia.

Independientemente de las aventuras que corrieron cada uno de estos textos, sorprende la cantidad de estas publicaciones, unas describiendo el viaje, otras incluyendo distintos tipos de estudios, y otras auténticos tratados de geopolítica, muy amplios en perspectiva o circunscritos al ámbito iraní, que se dieron en muy pocos años, y que estaban vinculados a la Monarquía Hispánica. En un momento en el que esta monarquía estaba en decadencia, cuando otros poderes europeos pugnaban por el predominio, se abrió una ventana política hacia Irán que no tuvo los resultados pretendidos, no se firmó la alianza contra el Imperio turco, pero sí permitió, vía todos los libros que hemos ido estudiando, publicados en esos pocos años, o reeditando textos antiguos, un conocimiento de la tierra de Irán como nunca antes se había tenido desde Europa, y todo esto se dio desde España y Portugal.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, C.

1993 *La embajada a Persia de D. García de Silva y Figueroa*. Departamento de Publicaciones, Excma. Diputación Provincial de Badajoz.

ÁLVAREZ SELLERS, M.R.

2015 “Caminos portugueses hacia Oriente: de la “Peregrinação” de Fernão Mendes Pinto a la comedia “Fernán Méndez Pinto” de Enríquez Gómez”. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (Edición digital a partir de *Actas del VIII Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Madrid, Ministerio de Fomento, CEDEX-CEHOPU, 2008, pp. 1-14.)

[45] Álvarez, 2015, 4.

CÓRDOBA ZOILO, J. Mª.

1998 "Algunas notas sobre don García de Silva y el descubrimiento del Oriente a comienzos del siglo XVII", in J. Mangas & J. Alvar (coord.) *Homenaje a José María Blázquez*, Vol. 1, págs. 353-362.

2001 «La percepción del Irán antiguo y contemporáneo en la obra de los viajeros españoles de los siglos XVII y XIX», in J. M. Córdoba, R. Jiménez Zamudio, C. Sevilla Cueva (eds.), *El Redescubrimiento de Oriente Próximo y Egipto. Viajes, hallazgos e investigaciones*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, pp. 1-16.

2005 "Un caballero español en Isfahán. La embajada de Don García de Silva y Figueroa al sha Abbás el Grande (1614-1624)", *Arbor* 711-712, págs. 645-669.

2006 "La época de los viajeros y el redescubrimiento: colores de Occidente y perfumes de Oriente: los viajeros hispanos de los Siglos de Oro: Don García de Silva y Figueroa, y el redescubrimiento de Irán", in CÓRDOBA ZOILO J.M. y PÉREZ DÍE, M.C (coord.), *La aventura española en Oriente (1166-2006)*, *Viajeros, museos y estudiosos en la historia del redescubrimiento del Oriente Próximo Antiguo*, pp. 89-98.

2011-2012 "Viaje, hallazgos y fortuna de dos viajeros europeos del siglo XVII en Irán. García de Silva y Pietro della Valle". *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, Nº. 14-15, (In Memoriam Donny George), págs. 165-218.

CÓRDOBA ZOILO J.Mª. y PÉREZ DÍE, M.C. (coord.)

2006 *La aventura española en Oriente (1166-2006). Viajeros, museos y estudiosos en la historia del redescubrimiento del Oriente Próximo Antiguo*.

ESCRIBANO MARTÍN, F.

2005 "El viaje del mundo de Pedro Ordoñez de Ceballos", *Arbor* 711-712, marzo-abril, pp. 581-594.

ESPALIÚ, M.

2017 *Viaje a Persia: García de Silva y Figueroa. Un diálogo fotográfico de Manolo Espalíú con los textos de Silva*. Teherán.

FUENTE DEL PILAR, J.J.

2005 "Pedro Teixeira y su viaje por Mesopotamia", *Arbor* 711-712, marzo-abril, pp. 627-643.

GIL FERNÁNDEZ, L.

2006 y 2009 *El Imperio luso-español y la Persia safávida*. Tomo I (2006) (1582-1605) y tomo II (2009) (1606-1622). Fundación Universitaria Española, Madrid.

LOUREIRO, R. M. & RESENDO, V.

2011 *Estudios sobre Don García de Silva y Figueroa e os "Comentarios" da embaixada à Persia (1614-1624)*. Lisboa.

MORENO GONZÁLEZ, J. M. y MARTÍNEZ SHAW, C.

2016 *Un extremeño en la Persia del siglo XVII. Nuevos testimonios de la embajada de Don García de Silva y Figueroa* (1614-1624). Diputación Provincial de Badajoz, Colección Historia.

ORDOÑEZ DE CEBALLOS, P.

1993 *Viaje del Mundo*. Biblioteca de Viajeros Hispánicos, 8. Miraguano Ediciones & Ediciones Polifemo. Madrid.

PERSIA, J. de (URUCH Beg)

1604 *Relaciones de don Juan de Persia. Dirigidas a la majestad católica de don Felipe III, rey de las Españas y señor nuestro. Divididas en tres libros, donde se tratan las cosas notables de Persia, la genealogía de sus reyes, guerras de persianos, turcos y tártaros, y las que vio en el viaje que hizo a España: y su conversión y la de otros dos caballeros persianos*. Valladolid, por Iuan de Bostillo.

1946 *Relaciones de don Juan de Persia*. Prólogo y notas de Narciso Alonso Cortes. Madrid, Gráficas Ultra.

SHERLEY, A.

1961 *Peso político de todo el mundo del Conde D. Antonio Xerley*. Edición de Carmelo Viñas y Mey. Departamento de Historia Social. Instituto "Balmes" de Sociología. CSIC, Madrid.

2010 *Peso de todo el mundo (1622) y Discurso sobre el aumento de esta monarquía (1625)*. Ed y estudios de Ángel Alloza Aparicio, Miguel Ángel de Bunes y José Antonio Rodríguez Torres. Madrid, Ediciones Polifemo.

SILVA y FIGUEROA, G. de.

1618 (cronología de la BN) *Comentarios de don García de Silva que contienen su viaje a la India y de ella a Persia, cosas notables que vió en él y los sucesos de la embajada al Sophi [Manuscrito]*.

1989 *Epistolario diplomático*. Edición y estudios preliminares de Luis Gil. Institución Cultural "El Broncense", Cáceres.

2017 *The Commentaries of D. Garcia de Silva y Figueroa on his Embassy to Shah Abbās I of Persia on Behalf of Philip III, King of Spain*. Brill, Leiden/Boston.

TEIXEIRA, P.

1994 *Relaciones de Pedro Teixeira del origen, descendencia y succession de los reyes de Persia, y de Harmuz, y de un viaje hecho por el mismo autor dende la India Oriental hasta Italia por Tierra*. Biblioteca de Viajeros Hispánicos 12. Miraguano Ediciones & Ediciones Polifemo. Madrid. (Edición original publicada en Amberes en 1610).

TURLEY, T.S. & SOUZA, G. B.

2017 *The Commentaries of D. García de Silva y Figueroa on his Embassy to Shah Abbās I of Persia on Behalf of Philip III, King of Spain*. Brill, Leiden/Boston.

VERVLOET, C.

2002 *Fernán Méndez Pinto travels: explanation of difficult words*. Barcelona.

REMEDIOS "LA BELLA", UNA ANTIGUA DIOSA ALADA EN LA OBRA DE GARCÍA MÁRQUEZ

Salomé Guadalupe Ingelmo
(Universidad Autónoma de Madrid)

> Entonces empezó el viento, tibio, incipiente, lleno de voces del pasado...
>
> Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*

> Entre los Inmortales, en cambio, cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo.
>
> Jorge Luis Borges, *El inmortal*

RESUMEN

La "Asunción" de Remedios, la bella, es sin duda uno de los episodios más fascinantes y comentados dentro de la obra de García Márquez, aunque no por ello se puede considerar de los mejor comprendidos. En el presente ensayo lo examinaremos detenidamente, centrándonos en las analogías con la tradición católica y otras religiones precedentes que en él se pueden advertir. Pues en efecto, consciente o inconscientemente, en último término, la figura de Remedios se revela heredera de un acervo ideológico y gráfico que se remonta a la Prehistoria, momento en el que surge una diosa con rasgos aviares.

PALABRAS CLAVE

Gabriel García Márquez, Cien años de soledad, Remedios la bella, Inmaculada Apocalíptica Alada, Diosa-pájaro, diosas vírgenes, tabú del incesto, redención frustrada.

REMEDIOS THE BEAUTY, AN ANCIENT WINGED GODDESS IN THE LITERARY WORK OF GARCÍA MÁRQUEZ

ABSTRACT

Undoubtedly, the "Assumption" of Remedios the Beauty is one of the most fascinating and discussed episodes within the work of García Márquez. Nevertheless it can not be considered among the best understood. In this essay we'll examine it carefully, focusing on analogies with Catholic tradition and other earlier religions that can be detected in it. Since, in fact, consciously or unconsciously, all things considered, Remedios appears as heiress of an ideological and graphic legacy that dates back to prehistoric times, when a goddess with avian traits arises.

KEYWORDS

Gabriel García Márquez, One Hundred Years of Solitude, Remedios the Beauty, Apocalyptic winged Immaculate, Bird goddess, maiden goddesses, incest taboo, frustrated redemption.

1. Introducción

Según el propio García Márquez, el episodio de la "Asunción" de Remedios[1] tiene origen en una experiencia real. Cuenta el autor que una señora cuya nieta se había fugado en la madrugada, para ocultar esta huida, decidió correr la voz de que la muchacha había ascendido al cielo. Entonces se le ocurrió que ésta sería una buena forma para hacer desaparecer a su personaje, de quien había pensado deshacerse en circunstancias mucho más vulgares. No obstante, los pormenores de la ascensión suponían un desafío.

> Un día, pensando en este problema, salí al patio de mi casa. Había mucho viento. Una negra muy grande y muy bella que venía a lavar la ropa estaba tratando de tender sábanas en una cuerda. No podía, el viento se las llevaba. Entonces tuve una iluminación. "Ya está", pensé. Remedios la Bella necesitaba sábanas para subir al cielo. En este caso, las sábanas eran el elemento aportado por la realidad. Cuando volví a la máquina de escribir, Remedios la Bella subió, subió y subió sin dificultad. Y no hubo Dios que la parara. (García Márquez 1993, 26).

Aunque lo que García Márquez aparentemente contó a Vargas Llosa a propósito del proceso de redacción del episodio se diría ligeramente distinto:

> La explicación de esto es mucho más simple, mucho más banal de lo que parece. Había una chica que responde exactamente a la descripción que hago de Remedios, la bella, en *Cien años de soledad*. Efectivamente se fugó de su casa con un hombre y la familia no quiso afrontar la vergüenza y dijo, con la misma cara de palo, que la habían visto doblando unas sábanas en el jardín y que después había subido al cielo. En el momento de escribir prefiero la versión de la familia a la real, que se fugó con un hombre, que es algo que ocurre todos los días y que no tendría ninguna gracia (Vargas Llosa 1971, 108-109).

En cualquier caso, atendiendo a las explicaciones del propio autor sobre el nacimiento de este episodio, la desaparición de Remedios ofrece el ejemplo perfecto de cómo un hecho realmente acontecido puede originar un relato mítico.

2. Sobre la iconoclastia en la "Asunción" de remedios

El episodio de la desaparición de Remedios a menudo se interpreta –aplicando, lo veremos más adelante, una óptica reduccionista– como una parodia de la Asunción de la Virgen María. Ernesto García Uranga (Uranga 2012, 64-66), por ejemplo, sostiene que existen varias pruebas de que nos encontramos ante un intento por desmitificar el milagro: el propio método de ascensión –pues considera las sábanas un elemento marcadamente terrenal–; la fuga real que según García Márquez inspira el relato, hecho digno de causar vergüenza y escándalo, y la burla que según él se esconde tras la afirmación "la mayoría creyó en el milagro, y hasta se encendieron velas y se rezaron novenarios", con la que se cierra la historia de Remedios. La cuestión es que Uranga atribuye este desenlace a la ingenuidad, al hábito de aceptar sin cuestionar que presuntamente se les achacaría a los creyentes en calidad de defecto. No obstante, como han puesto de manifiesto ya numerosos

[1] En adelante dejará de citarse el epíteto, "la bella", que acompaña a Remedios. A pesar de que otros personajes de *Cien años de soledad* se llaman igual, ha de entenderse por tanto que el nombre hará alusión a lo largo de todo el ensayo a este personaje concreto.

estudios sobre el realismo mágico y sobre García Márquez en concreto, lo que Uranga, en una aproximación marcadamente europea, considera mera ingenuidad, responde en realidad a una idiosincrasia autóctona, a una herencia de esa América precolonial donde lo sacro y lo profano no eran opuestos sino que convivían. La literatura fantástica latinoamericana del siglo XX reclama su derecho a perpetuar ese modo sacralizado de percibir el mundo, y lo convierte en una fórmula artística que, al tiempo, defiende la singularidad patria frente a los valores europeos. Por eso en el realismo mágico lo fantástico y lo cotidiano se mezclan con esa naturalidad tan desconcertante para el lector contemporáneo. Pues con esa nueva vía de acercamiento a la realidad se está refutando que exista un único modo, el europeo, de aproximarse a la misma.

Lo que el europeo puede cometer el error de interpretar como simple irreverencia, a menudo es herencia del sincretismo que en Latinoamérica se produce entre el pensamiento religioso indígena y el impuesto por la Iglesia católica. Y por tanto esconde una carga ideológica que resulta esencial advertir si queremos realizar un análisis correcto. Conviene recordar que las religiones autóctonas no trazan una frontera entre sagrado y profano (Astvaldsson 2004, 96). Y esto se convierte en una poderosa influencia para el realismo mágico, que como manifestación literaria y artística reclama el derecho a recuperar un cierto primitivismo (Camayd-Freixas 1998), rasgo esencial del movimiento que se revela elemento identitario y sirve para reafirmar las propias raíces frente a los valores de los colonizadores europeos. El realismo mágico decide aproximarse al mundo desde una perspectiva ideológica "primitiva" y precientífica, es decir desde una óptica sacralizada frente al universo, que se considera lleno de indicios de lo sagrado. Por el mismo motivo, ante los ojos fascinados y atónitos de un hombre contemporáneo que habita un cosmos racional y secularizado, en las obras fruto de esta corriente lo maravilloso se presenta y experimenta con una naturalidad que el lector, desde su propio bagaje cultural, no logra justificar sino como un recurso literario, privándolo así de su fuerte contenido ideológico.

La propia novela asegura: "Los forasteros, por supuesto, pensaron que Remedios, la bella, había sucumbido por fin a su irrevocable destino de abeja reina, y que su familia trataba de salvar la honra con la patraña de la levitación... La mayoría creyó en el milagro; y hasta se encendieron velas y se rezaron novenarios". Es decir que son los forasteros, que en un nivel metafórico podemos identificar con los colonizadores europeos, precisamente quienes introdujeron el cristianismo en el proceso de aculturación del indígena, quienes se revelan incapaces de creer en el milagro. De donde se deduce que son ellos, y no la población local, quienes han perdido la fe en todo aquello que siguen predicando como hipócritas.

En concreto, la argumentación de Uranga parte parcialmente de un artículo de Carole Hamilton en el que la autora afirma que la interpretación del episodio como una parodia de la "Asunción" es sostenida por Humberto Robles y Roberto González Echevarría: "Humbreto R. Robles proposes that the ascent of Remedios the Beauty is a parody of the Virgin Mary's Ascension. Roberto González Echevarría comes to the same conclusion" (Hamilton 2000, 4). Pero lo cierto es que Humberto Robles únicamente indica que *si* de verdad existió la voluntad por parte de García Márquez de parodiar la Asunción, esto no resta ningún mérito al resultado (Robles 1993, 25). Por su parte Roberto González Echevarría, en efecto, asegura que la escena sugiere la ascensión de la Virgen; pero sin embargo no valora si hay intención irónica o no por parte del autor (González Echevarría 2011, 52).

En resumidas cuentas, la semejanza con la Asunción resulta innegable; pero ello no significa que exista necesariamente una intención iconoclasta, puesto que en ningún caso el

episodio intenta desvirtuar la figura de la Virgen. Si bien la naturaleza lúdica que a menudo se manifiesta en el realismo mágico es rasgo distintivo[2] y la carnavalización se revela una característica bastante típica del realismo mágico de García Márquez, quizá no existiese, como algunos críticos ponen de manifiesto, intención por parte del autor de aplicarla precisamente en este episodio.

Aunque en sus obras García Márquez lanza una mirada crítica que comprende la parodia sobre algunos relatos bíblicos[3], no podemos interpretar el hecho como una mera censura hacia la ortodoxia católica y sus instituciones. Pues si bien ésta pueda existir a veces, observamos que el fenómeno a menudo la trasciende para abordar también, incluso más duramente, la critica a la religiosidad más popular y supersticiosa. Un ejemplo perfecto lo encontramos en su relato *Un señor muy viejo con unas alas enormes*, donde el pueblo, cruel y envilecido, no sale precisamente bien parado. De tal forma que la subversión de los modelos es, más que fruto de una voluntad gratuitamente transgresora contra la ortodoxia establecida, afirmación de modelos autóctonos anteriores a la colonización que corre paralela a la cristianización.

Por otro lado, si bien existen semejanzas entre el episodio de Remedios y la Asunción de la Virgen, como ilustraremos, ésta a su vez no deja de tener puntos en común con otras muchas tradiciones precedentes a la propia religión católica e incluso a la mitología greco-romana.

3. Antecedentes iconográficos de la Asunción en el ámbito cristiano

El modo en que Remedios asciende a los cielos, voluntariamente o no, se revela heredero de la iconografía románica, donde la ascensión del alma del difunto se representa mediante la figurita de una niña, generalmente desnuda, que es recogida en un lienzo por un par de ángeles psicopompos y elevada así hacia el cielo. No es la única fórmula, pero sí la más empleada en el ámbito funerario ("Poder y seducción", 67). Sin embargo, cuando es la Asunción de la Virgen la que se plasma, dado que según la doctrina católica María ascendió al cielo en cuerpo y alma, a veces no es ésta sino el propio cuerpo de la Virgen –incluso amortajado según cánones bizantinos– el que asciende en un lecho de lienzos que es elevado por una pareja de ángeles (Sáenz Rodríguez y Álvarez Clavijo 1996, 411). La iconografía relativa resulta variada. Podemos encontrar a María en su lecho de muerte, rodeada por los apóstoles, mientras su alma en forma de niña es transportada al cielo por dos ángeles mediante un lienzo. Esta escena presumiblemente sigue el relato del Pseudo José de Arimatea (XI-XII; trad. De Santos 2005, 347-48), donde no se menciona la presencia de Cristo en este momento. Pero otras veces es el mismo Jesús quien lleva en brazos el alma con forma infantil, vestida con una túnica, de su madre. Esta versión de la Asunción parecería inspirarse en los textos apócrifos de San Juan Evangelista (XLIV; trad. De Santos 2005, 320) o Juan, arzobispo de Tesalónica (XII; trad. De Santos 2005, 338), en los que Jesús, acompañado de los ángeles, "después de extender sus puras manos, recibió su alma santa e inmaculada" para ponerla "en manos de Miguel, no sin antes haberla envuelto en unos como velos, cuyo resplandor es imposible describir" (Azcárate 1988, 125).

[2] Y herencia de la idiosincrasia indígena frente a la severidad de los colonizadores (Camayd-Freixas 1998, 73).

[3] En concreto, las claves bíblicas de *Cien años de soledad* fueron subrayadas por Ricardo Gullón (Gullón 1970).

Fig. 1. Asunción de la Virgen (Siglo XIII), Catedral de la Asunción de El Burgo de Osma (Soria, España). Fotografía del autor.

La aceptación de la Asunción de María como dogma de la Iglesia católica no se produce hasta 1950, en tiempos de Pío XII. No obstante, el fervor de numerosos mariólogos hacia la Asunción parece remontarse hasta el siglo IV, y se refleja desde el siglo VI en la tradición oral y numerosos apócrifos asuncionistas, esencialmente el *Tesalonicense* y el *Transitus W* (De Santos 2005, 303-351).

Pero ese vuelo místico de Remedios evoca, al tiempo, una larga tradición iconográfica en la que una diosa de especial relevancia para su panteón es representada con alas. Tradición que en efecto acabará dejando su rastro incluso en la propia imaginería católica, en las no muy conocidas vírgenes aladas.

El motivo iconográfico de las Vírgenes aladas, que no parece frecuente en España, se revela sin embargo muy común en las escuelas escultóricas hispanoamericanas de los siglos XVII y XVIII –especialmente en la quiteña del Setecientos– y pictóricas del XVI en adelante (Marrero 2008, 99-100). En ellas encontramos un gran gusto por las imágenes de la denominada Inmaculada Apocalíptica Alada, que se representa –con o sin el Niño en brazos– en actitud guerrera y a menudo pisando la cabeza de la serpiente. Esta escena, obviamente, deriva del *Apocalipsis de San Juan*, que curiosamente describe al personaje acompañado por signos astrales: "Una gran señal apareció en el cielo: una mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza". En efecto, el detalle resulta interesante porque también la Inanna/Ishtar[4] mesopotámica, divinidad como veremos representada con alas, tiene por atributo la estrella y muy a menudo es acompañada por la luna creciente. Inanna/Ishtar se identificó con el Lucero del alba, es decir con el planeta Venus, y aún siendo una divinidad polifacética, en ella destacan dos vertientes: la de diosa de la fertilidad y la de divinidad guerrera. En este último papel, lo analizaremos detenidamente, Inanna/Ishtar, como la mujer del Apocalipsis, se enfrenta a la serpiente o el dragón, entidad que amenaza el universo en los relatos cosmogónicos.

[4] Inanna para los sumerios e Ishtar para los semitas acadios.

Dice el *Apocalipsis*: "El dragón comenzó a perseguir a la mujer que había dado a luz al hijo varón. Pero a la mujer le fueron dadas dos alas de águila real para que volara a su lugar en el desierto […]. Lanzó entonces la serpiente de sus fauces un torrente de agua para ahogar en él a la mujer" (*Apocalipsis* 12, 13-16). Reconocemos en el fragmento a la Virgen alada, heredera de la iconografía oriental, y asistimos a su enfrentamiento con un monstruo ofídico que representa las aguas. La lucha entre el águila y la serpiente es tema antiguo en la mitología e iconografía, pues en efecto la simple observación permite constatar la enemistad natural entre los dos animales. El poema mesopotámico *Etana* intentó explicar esa enemistad intercalando una fábula según la cual, en el pasado, ambos seres habrían vivido juntos en un árbol. Los dos prometieron ante Shamash, dios de la justicia, que habrían velado el uno por el otro. Pero el pacto se rompería cuando, al tener progenie, el águila decidiese devorar a los pequeños de su aliado.

La lucha de la mujer alada del *Apocalipsis* evoca el combate entre Zeus y Tifón, que a su vez continúa una larga tradición próximo oriental –el enfrentamiento de Marduk contra Tiamat, del Baʿal cananeo contra el dios del mar Yam…– transmitida fundamentalmente a través de Anatolia –donde encontramos el mito hitita de *Hedammu* o el de *Ullikummi*–. La visión que describe el *Apocalipsis* también presenta algunas semejanzas con el episodio de la mitología griega que narra cómo la serpiente Pitón persiguió encarnizadamente a Latona cuando estaba a punto de parir a Apolo. Un incidente que claramente rememora la antigua enemistad entre una divinidad femenina y un ser ofídico, discordia que más tarde sería heredada por un dios masculino.

En el *Enuma Elish* babilonio el protagonista de esa lucha contra el dragón es Marduk, mientras Ishtar ni siquiera se menciona como consejera del dios. Lo mismo sucede con el mito que narra la batalla entre Tishpak y el Labbu. Sin embargo, en la Mesopotamia periférica las fuentes literarias sí guardan el recuerdo de ese pasado heroico de la diosa, que quizá se atisbe también en *Inanna y el Ebih*, donde Inanna se enfrenta a un monte del cual salen serpientes que escupen veneno (trad. en Bottéro y Kramer 1992, 230). En el mito hitita de *Hedammu* (Bernabé 1987, 160-170), de origen anatolio, y en el de *Ullikummi* (Bernabé 1987, 178-199), de origen cananeo, Ishtar, para ayudar al dios de la tormenta Teshub, canta frente al mar con la intención de seducir al monstruo ofídico. En *La lucha contra el dragón*, de origen anatolio, la diosa Inara emborracha al dragón para que su amante humano pueda atarlo y el dios de la tormenta lo venza. Aunque este mito tiene una segunda versión en la cual la victoria se produce sin la ayuda de la diosa (Bernabé 1987, 33-37).

En efecto, las fuentes arqueológicas de la antigua Mesopotamia sí dejan constancia evidente del enfrentamiento entre Inanna/Ishtar y la serpiente, y de la victoria de la diosa. No es infrecuente que, en la glíptica, la divinidad se siente o se yerga sobre uno o dos dragones que le sirven de trono o de escabel según los casos, o que sujete un caduceo con dos serpientes entrelazadas. Está claro que una vez las sociedades patriarcales relegaron a estas diosas a un segundo plano, el mito de la victoria sobre el dragón y la iconografía a él vinculada pasaron a ser heredados por una divinidad masculina de carácter guerrero.

La belicosidad define también a Ishtar. Aunque en su día Amiet propuso que las alas con las que se representa a la diosa, que parecen de águila, sirviesen para subrayar su faceta astral (Amiet 1954, 34), Barrelet opinaba que esos apéndices evocarían más bien su faceta guerrera, ya que el motivo del águila con las alas desplegadas, en efecto, simbolizaba precedentemente la fuerza y la victoria, por lo que en las escenas de batalla acompañaba al rey (Barrelet 1955, 236).

Fig. 2. Sello acadio OIM A27903 (2254–2193 a. C.). Oriental Institute, University of Chicago. <http://media.web.britannica.com/eb-media/17/24917-004-38162956.jpg>.

Precisamente en virtud de su victoria sobre el dragón, Inanna/Ishtar se habría adueñado también de algunos rasgos ofídicos, identificándose incluso con el enemigo vencido. En un himno dedicado a la diosa leemos: "como un dragón tú has depositado veneno en el país" (Hallo y van Dijk 1968, 14, línea 9). En otro himno Inanna es denominada varias veces "gran dragón" (Sjöberg, Bergmann y Gragg 1969, 29, línea 206; 36, línea 322).

Es su control sobre el dragón o serpiente, es decir sobre las aguas, el que concede a la diosa el dominio sobre la fertilidad y la abundancia, faceta que parece representarse mediante la figura de la *Potnia theron* o señora de las bestias. Encontramos un antecedente de esta escena tan repetida por el mundo micénico en un jarrón del siglo XXIX-XXVIII a. C. procedente de Khafajah que se conserva en el British Museum (Porada 1965, 36). La pieza, que podría ser de origen iraní, sobre un fondo repleto de animales, muestra una diosa que sujeta en cada mano una gran serpiente con cabeza leonina. En la cara opuesta se repite la misma escena, pero dos chorros de agua toman el lugar de las serpientes.

La *Potnia theron* o señora de las bestias, cuya condición hereda la diosa de la caza Ártemis, se vincula en la iconografía minoica y micénica a las palomas y las serpientes. De hecho no es infrecuente que las aves y las serpientes aparezcan asociadas en el Próximo Oriente, como en un altar del tercer milenio con forma de casa que fue descubierto en Ashur, en el templo de Ishtar (Andrae 1922, 36, fig. 5) o en el cilindro aparentemente para libaciones encontrado en el templo de Ashtoreth en Beth-Shan, Palestina, que combina de nuevo las palomas y las serpientes y data del siglo XII a. C. (Evans 1935, 167, fig. 129).

En realidad este culto pudo haber emigrado hasta Creta y Grecia desde Palestina, ya que en Beth-Shan aparecieron objetos minoicos y en Hazor, recipientes micénicos. De Beth-Shan procede, por ejemplo, la figurilla de una diosa desnuda de cuyos hombros se descuelga una serpiente que apoya la cabeza sobre uno de sus muslos. Así como otra de un ser con forma de serpiente y senos femeninos que sujeta ante sí un cuenco, presuntamente para recoger ofrendas de leche u otros alimentos (Cook 1930, 98).

Lo cierto es que ya en el arte prehistórico la Diosa Madre toma a veces un aspecto ofídico (Gimbutas 1989, 121-137; Johnson 1981, 121-191). En Mesopotamia, generalmente

en tumbas, también encontramos figurillas de diosas –con o sin niño en brazos– de cabeza ofídica que datan de la primera mitad del cuarto milenio (Parrot 1981, fig. 91 y 94).

En Grecia la diosa Atenea se representará a menudo acompañada de serpientes, y de hecho las fuentes textuales parecen sugerir que se la identificó con una: según Herodoto, los atenienses estaban convencidos de que una enorme serpiente vivía en el templo y guardaba la Acrópolis, y cuando los pasteles que le ofrecían no desaparecieron en las vísperas de la batalla de Salamina, ellos interpretaron que la diosa había abandonado la ciudad (Heródoto, VIII 41).

Como García Mahíques advertía, las representaciones de la Mujer Apocalíptica vienen de muy antiguo y su origen habría que buscarlo en el arte de Oriente. Mientras, en Occidente la primera representación la encontramos en el Beato de Liebana –que ciertamente podría haberse inspirado en otro manuscrito más antiguo procedente de Siria o Egipto–, cuyas miniaturas tendrán influencia decisiva en las posteriores figuraciones sobre el *Apocalipsis* (García Mahíques 1995, 189).

Fig. 3. Diosa con cabeza de búho (III milenio), Museo Arqueológico de Alepo. Escaneada de Parrot, A., Sumer, Madrid: Aguilar, 1981, p. 17, fig. 10.

Ya en la Prehistoria es frecuente la representación de la Diosa Madre con rasgos típicos de búho. El búho se asocia al mundo de los muertos, pero al tiempo simboliza la maternidad porque la forma del rostro del ave evoca un útero (Johnson 1981: 47). Por eso este animal suele identificarse con la Diosa Madre (Gimbutas 1989, 190-195). Cuando en la Prehistoria la Diosa Madre toma forma de búho, normalmente se la acompaña de otros elementos que simbolizan la vida: vulvas, triángulos, serpientes, líneas en zigzag que representan el agua... Las facetas maternal e infernal, además, no son, en contra de lo que pudiera parecer, opuestas. Recordemos que en la Prehistoria la sepultura se identifica con el útero de la Diosa Madre, motivo por el cual las entradas de las tumbas megalíticas son estrechas como una vagina (Gimbutas 1989, 151-157). Parece que los seres humanos comenzaron a enterrar a sus muertos con la intención de restituirlos al vientre de la Diosa Madre, de tal forma que pudiesen renacer como hacen las semillas de los vegetales. Esto explica que a menudo las diosas de la fertilidad, que lo son también del amor, se revelen al tiempo diosas de muerte. Un ejemplo muy claro lo tenemos en la Inanna/Ishtar mesopotámica, pero también en diosas griegas más familiares como Afrodita (Graves 2002, vol. 1, 91), a la que se considera la mayor de las Parcas y hermana de las Erinias[5], y que recibía títulos como *Melenis* ("la negra"), *Scotia* ("la oscura"), *Androfonos* ("la asesina de hombres") y *Epitimbria* ("la de las tumbas").

Esta convicción de que la Diosa Madre, a la que se identifica con la tierra, tiene la capacidad de regenerar provoca la aparición de los *Dying and Rising Gods*, categoría de dioses propuesta por Frazer (Frazer 1922:,338ss) que englobaría figuras cuyo ciclo vital calca el de los vegetales. En términos genéricos podemos hablar de dioses de distintas culturas próximo orientales que mueren y resucitan: Dumuzi, Oriris, Baʿal, Eshmun, Adonis, Attis, Dionisio... La muerte de estos dioses se vincula precisamente a la relación sexual mantenida con la Diosa Madre: Inanna/Ishtar hace que Dumuzi la sustituya en el infierno, Attis es víctima de los celos de Cibeles, Adonis muere mientras se lo disputan Perséfone y Afrodita, Eshmún perece por haber rechazado a Ashtarté… Las relaciones con la diosa son muy peligrosas. Por eso Gilgamesh, argumentando que todos sus amantes sufrieron destinos crueles (VI 42-79; trad. en Bottéro y Kramer 1992, 283-284), rechaza a Ishtar cuando ésta se le ofrece.

Este modelo de Diosa Madre parece producto de una mentalidad vinculada a la sexualidad masculina adolescente, esencialmente falocéntrica e inmadura. Por eso los jóvenes amantes de la diosa se exponen a la muerte y, muy a menudo, también a la castración. Esa castración física es metáfora de la castración de la personalidad, pues existe el temor a permanecer para siempre bajo la influencia femenina en la que el niño se educa hasta convertirse en hombre. Por eso, efectivamente, la Diosa Madre frecuentemente se comporta como una figura materna respecto a sus propios amantes. Por otro lado, en estos mitos, la muerte refleja la experiencia de la disolución de la personalidad que genera el orgasmo, que transporta a un estadio de pre-consciencia de la masculinidad (Newmann 1973, 60-61; 158).

En las sociedades patriarcales los hombres sienten que el rol masculino podría verse amenazado por una figura femenina fuerte, de tal forma que la mujer se considera una presencia potencialmente castradora. Hasta tal punto que esa Diosa Madre, tras utilizar para sus propios fines –sexuales– a las divinidades masculinas más incautas, se nutre de ellas. La Diosa Madre, que responde al prototipo de mujer fatal o mantis religiosa y se identifica con la tierra, se regenera con la muerte en un ciclo perpetuo. El joven amante, que existe sólo en función de las necesidades de la diosa, fecunda a la Madre Tierra primero en sentido literal y, una vez cumplida su función, la hace fecunda también con su muerte: la tierra disuelve a su

[5] Según la *Teogonía* de Hesíodo, cuando Crono castra a su padre Urano, de la sangre de éste surgen los Gigantes, las Erinias y las Melias. Y de la espuma producida por los genitales amputados, Afrodita Urania

progenie para obtener fertilidad y nuevo vigor. Así nace el arquetipo de la diosa de sexualidad insaciable.

A pesar del peligro que entraña para la esfera masculina, esta diosa resulta irresistible. Por eso a menudo sus amantes toman forma animal, porque aun sabiendo el riesgo al que se exponen, actúan movidos por el instinto. Así la diosa es también hechicera que convierte a los hombres en animales (Newmann 1973, 61), y que a menudo les conduce a la locura autodestructiva y castradora.

Pero volviendo a los rasgos aviares que caracterizan a determinadas diosas, hay que recordar que el ave a menudo simboliza la resurrección porque al salir de un huevo, que se diría carente de vida, parece pasar por un doble nacimiento. Además, dado que alcanzan el cielo, en muchas culturas las aves se consideran portadoras de los espíritus de los muertos. Con esta creencia ha de relacionarse la práctica de dejar que los cadáveres fuesen descarnados por aves carroñeras[6] que, de esa forma, liberarían el alma de los muertos.

Esa diosa que a veces se representa con rasgos aviares y otras con rasgos ofídicos, pero que en cualquier caso es patrona de la fertilidad y también de la muerte desde el Neolítico, no aparece únicamente en ámbito semítico sino también indoeuropeo. Alberro propone que esa diosa-pájaro "pudo haberse convertido en una diosa de manantiales, ríos y otros contextos acuáticos con paralelos en las culturas de Irán e India, y en las de otros pueblos de la Antigüedad" (Alberro 2007, 7). Lo que en efecto concuerda con nuestra exposición sobre la victoria de una antigua diosa próximo oriental sobre el dragón, que le habría concedido el control sobre las aguas. No podemos evitar encontrar semejanzas con Remedios, que aúna la naturaleza de la diosa-pájaro y de la diosa-serpiente al disfrutar de largos baños y volar finalmente hacia el cielo.

José Manuel Rodríguez y Omar Salazar identificaban a Remedios con una náyade precisamente por su afición a los baños en la alberca (Rodríguez y Salazar 2010, 95). El mismo García Márquez reconocía a menudo la revelación que para él supuso el descubrimiento de los clásicos griegos, de tal forma que quizá, consciente o inconscientemente, al tiempo que evocaba imágenes propias de la tradición cristiana, podría haber tenido presente el modelo de las náyades griegas[7] mientras construía el personaje de Remedios. Las ninfas y náyades son seres que, como Remedios, cautivan a los hombres. Y algunas de ellas, curiosamente, acabaron sus días en el cielo. Cinosura, ninfa del monte Ida, amamantó a Zeus cuando éste se escondía de su padre Crono, y en recompensa por ello se la colocó entre las estrellas cuando murió[8]. Las Pléyades, hijas del titán Atlas y la ninfa marina Pléyone y niñeras del infante Dioniso, ninfas del cortejo de Artemisa que como ella procuraban mantenerse vírgenes pero que dieron hijos a importantes dioses entre los cuales Zeus, Poseidón o Ares, fueron finalmente transformadas primero en palomas y luego en estrellas para que escapasen de la persecución de Orión[9]. Las narraciones en las que una joven es aceptada en el cielo[10] para que se salve de la persecución de un pretendiente lascivo recuerdan el caso de Remedios.

[6] Atestiguada, por ejemplo, en las pinturas conservadas en Çatal Hüyük, Anatolia (6.500 a. C. - 5.700 a. C.).

[7] Aunque también en Latinoamérica parecen existir seres similares que podrían haberle inspirado, como las *atiseinekum*, una suerte de dríades colombianas, o las *champallu* (o *zampayu*), más parecidas a las náyades (Rodríguez y Rodríguez 2008, 137).

[8] Cinosura es también otro nombre para la constelación Osa Menor o su estrella más brillante, Polaris.

[9] Según otras versiones, para inmortalizarlas después de que ellas se suicidasen a causa de la pena que les causaba ver a su padre Atlas sujetando el mundo sobre los hombros.

[10] O convertida en pájaro, como es el caso de Asteria, que se vuelve codorniz para evitar la violación de Zeus (Higinio, *Fábulas* 53, 1).

Sin embargo, otras veces el convertirse en ave no permite salvaguardar la propia castidad. Némesis, diosa alada, perseguida por Zeus, intentó huir de éste tomando la forma de distintos monstruos y animales hasta que se transformó en una oca. Pero Zeus, convertido en cisne, consiguió unirse a ella. Némesis puso entonces un huevo que fue recogido por unos pastores y entregado a Leda para que lo cuidase. De ese huevo nacería Helena de Troya.

Fig. 4. Miguel de Santiago (Escuela Quiteña), Virgen alada del Apocalipsis (S. XVII). Museo del Banco Central del Ecuador. <http://es.wikipedia.org/wiki/Pintura_colonial_de_Chile#mediaviewer/File:Virgen_alada_del_Apocal%C3%ADpsis_Miguel_de_Santiago.jpg>.

Como observamos, la antigua diosa alada sobrevivió y pobló también la mitología e iconografía greco-romana, que influyen de forma directa en la tradición cristiana. Sirenas, Arpías y Furias perpetúan en Grecia, donde muchas aves se consideran símbolo de determinadas divinidades –la lechuza se vincula a Atenea, el cuco a Hera, la paloma a Afrodita…–, la tradición de la diosa alada que encontramos tan difundida en Mesopotamia. Allí son abundantes los sellos donde podemos admirar, en diferentes contextos, a una Ishtar

–fácilmente identificable por los atributos que la acompañan, sobre todo leones y rosas o estrellas– dotada de un par de alas y a menudo representada en su faceta guerrera, pues de su espalda no es infrecuente que además despunten mazas. Igualmente, en Siria encontramos representaciones de Ashtarté y Anath, divinidad cazadora y señora de las bestias, con las mismas alas con las que la describen los textos ugaríticos (Cornelius 1993).

La devoción por esa diosa alada sobrevivió incluso al triunfo del cristianismo. Desde el primer cuarto del siglo XVIII, los talleres quiteños produjeron una gran cantidad de imágenes para el culto cristiano, entre las cuales la Inmaculada Apocalíptica fue una de las representaciones con mayor demanda (Pacheco 2001, 510). A esta enorme aceptación de la Virgen alada pudo contribuir la identificación con otros protectores alados precoloniales. Lo mismo había sucedido con la figura del ángel cristiano, que fue bien acogida en el mundo andino porque podía ser identificada con los Huamincas, guerreros alados, ancestros de los incas y protectores del imperio (Mujica 1996, 275). Es decir que el indio interpretaba las figuras aladas –fuesen éstas ángeles o no– como fuerzas dispensadoras de amparo.

Luego la Remedios voladora de García Márquez se podría considerar producto de una idiosincrasia patria; heredera de esa tradición de Vírgenes aladas que, curiosamente, encuentra paralelo ya en la religión y el arte de la antigua Mesopotamia.

Que la Diosa Madre se identificase con las aves desde la más remota Prehistoria no resulta tan desconcertante. Hay que tener en cuenta que para una mentalidad primitiva con un escaso conocimiento de biología, la intervención masculina en la concepción resulta difícil de comprender. En apariencia es la mujer quien se diría capaz de crear vida por sí sola. De igual forma, las aves, que originan huevos, algo que parece inerte pero de lo que sale vida, resultarían un misterio. De hecho una nueva interpretación de las Venus del Paleolítico, Neolítico y Calcolítico propone que estas figuras, tradicionalmente consideradas esteatopígicas, representasen en realidad a la Diosa Madre en su faceta de diosa-pájaro. Se sospecha ahora que su forma se debiese a que el módulo usado para su representación fuese el huevo. El tamaño desproporcionado de los glúteos se debería en realidad a la presencia en su interior del huevo cósmico. Una prueba a favor de esta hipótesis la aportaría un grabado del Magdaleniense tardío de la cueva de Fontales, en el sur de Francia, donde dentro de la silueta de una mujer de enormes posaderas descubrimos un huevo (Johnson 1981, 10-17).

Las Vírgenes aladas parecen, por tanto, sucesoras de una figura, la de la diosa-pájaro, en la que se venera la aparente capacidad femenina de generar sin intervención masculina. Lo que en efecto se ajusta perfectamente al dogma cristiano sobre la concepción sin pecado de la Virgen.

La situación cambiaría cuando el desarrollo de la ganadería ayudase a comprender la relación entre el coito y la concepción, y la intervención masculina en ésta. Entonces un dios de menor rango, hijo o hermano, pasará a convertirse en compañero de la Diosa Madre, que en origen era la única responsable de la fertilidad. En un último estadio, hacia comienzos del tercer milenio, con la constitución de estados y monarquías fuertes, las sociedades patriarcales sustituirán a la diosa, relegada a un segundo plano como hija o esposa, por divinidades masculinas marcadamente guerreras (Lerner 1990, 228-232).

4. Remedios, heredera de las antiguas diosas del amor

En la historia de Remedios siempre se pretende ver una inversión del sentido bíblico: frente a la ascensión de la Virgen, que concibe sin perder su pureza, la ascensión de una hembra que vuelve locos a los hombres y sobre la que los forasteros lanzan la sospecha de haber huido con un amante.

Sin embargo, el episodio de la "Asunción" de Remedios, que pudiera parece irreverente desde la perspectiva del cristianismo, se torna lo contrario si analizado desde el punto de vista de religiones para las que la sexualidad, especialmente la sexualidad de una divinidad femenina que se convierte en patrona de la fertilidad y la abundancia, es el motor que permite el mantenimiento del orden cósmico y por tanto se estima sacra.

Las contradicciones que se advierten en Remedios, descrita como una criatura inocente pero que al tiempo vuelve locos a los hombres, a los que parece provocar e ignorar a partes iguales, son las mimas que se detectan en determinadas diosas antiguas –por ejemplo, en la Inanna/Ishtar mesopotámica–, en las que la pureza no se asocia a su sexualidad, o si lo hace es siguiendo juicios que muy poco tienen que ver con los impuestos por la moral católica.

Resulta evidente que la pureza de Ishtar no se ajusta al concepto cristiano, pues su culto comprende prácticas sexuales y en su nombre se desarrolla la prostitución sacra, actividad documentada también en Siria y Palestina y heredada por el culto griego a Afrodita. Y sin embargo sigue recibiendo el apelativo de "doncella", como entre los griegos sucede con el epíteto "Parthenos", que sobre todo se emplea con Atenea, Ártemis y Hera, aunque también se atribuye a otras divinidades como Hécate, Hebe, Perséfone o Némesis. En efecto estas diosas son doncellas o vírgenes no porque no hayan conocido varón –de hecho normalmente de su sexualidad depende la fertilidad vegetal, animal y humana–, sino porque no se unen a ninguno mediante los lazos que las instituciones prevén, es decir mediante el matrimonio. En el otro sexo encuentran sólo amantes esporádicos que, por otro lado, sufrirán un trágico fin a consecuencia de esa relación.

Sobre esa dualidad de Remedios, de pureza virginal cuando niña pero que dispersa un olor animal de hembra en celo al llegar a la pubertad, ahonda la novela: "Ursula, por su parte, le agradecía a Dios que hubiera premiado a la familia con una criatura de una pureza excepcional, pero al mismo tiempo la conturbaba su hermosura, porque le parecía una virtud contradictoria, una trampa diabólica en el centro de la candidez".

Efectivamente, como hemos visto, en varias religiones antiguas es frecuente que la Diosa atraiga a divinidades menores masculinas para asegurarse la fecundidad y también para nutrirse después de ellas. La virgen se convierte en mujer peligrosa a través de su atractivo sexual, que supone un riesgo de muerte para el hombre. En este sentido, Remedios responde a un arquetipo femenino típicamente patriarcal, producto de una sociedad que teme a la mujer.

El tabú que rodea a Remedios presenta evidentes puntos en común con mitos como el de Acteón, despedazado por sus perros. De hecho el forastero que la observa mientras se baña, casi en un calco de la tragedia de Acteón, castigado por espiar a Ártemis mientras se baña, muere al caer del tejado. Igualmente, el hombre que se atreve a jactarse de haberla manoseado durante un tumulto, muere inmediatamente con el pecho destrozado por la coz de un caballo. Y quizá no sea casual que dicho individuo profanase con su mano precisamente el vientre, un vientre destinado a ser inviolable y salvífico. De igual forma, el forastero que consigue ver el rostro de Remedios a pesar de la mantilla negra con la que ésta se cubre para asistir a misa, tras intentar conquistarla sin fortuna, debido a su obsesión, acaba descuidándose hasta parecer un mendigo y termina despedazado por un tren nocturno al quedarse dormido sobre las vías.

Las diosas vírgenes representan un modelo de mujer independiente que poco se adecúa a las sociedades patriarcales. Y que por ello, al tiempo que atrae, también repele, pues se considera amenazador para el hombre. A diferencia de las otras diosas, ellas son divinidades fuertes que no sufren las vejaciones a las que sus compañeras se ven sometidas por el sector masculino del panteón: ellas no son dominadas, raptadas o violadas, y las contadas veces que estas circunstancias pueden darse en mitos muy concretos, toman venganza contra el agresor

con sus propias manos. A diferencia de las otras diosas, ellas no se enamoran porque ese amor las haría vulnerables y las ataría a un hogar donde se verían obligadas a desempeñar el papel femenino tradicional. Por el mismo motivo, jamás se convierten en madres. Pueden mantener relaciones esporádicas con determinados amantes o incluso revelarse muy activas sexualmente, como es el caso de la mesopotámica Inanna/Ishtar, pero el fruto no será una concepción habitual sino la perpetuación de la fecundidad del mundo.

En efecto, como estas diosas, la virgen Remedios se muestra totalmente inmune a las emociones. Ninguno de sus pretendientes logrará conquistarla. Sólo recibirán de ella indiferencia: "El día de Año Nuevo, enloquecido por los desaires de Remedios, la bella, el joven comandante de la guardia amaneció muerto de amor junto a su ventana".

Tan inmune es Remedios a las emociones humanas, que también Amaranta fracasa en su intento de emponzoñarla y perpetuar en ella su propio rencor.

> Amaranta pensaba en Rebeca, porque la soledad le había seleccionado los recuerdos, y había incinerado los entorpecedores montones de basura nostálgica que la vida había acumulado en su corazón, y había purificado, magnificado y eternizado los otros, los más amargos. Por ella sabía Remedios, la bella, de la existencia de Rebeca. Cada vez que pasaban por la casa decrépita le contaba un incidente ingrato una fábula de oprobio, tratando en esa forma de que su extenuante rencor fuera compartido por la sobrina, y por consiguiente prolongado más allá de la muerte, pero no consiguió sus propósitos porque Remedios era inmune a toda clase de sentimientos apasionados, y mucho más a los ajenos.

Porque Remedios, como indica la propia novela, no era de este mundo. Es decir, no era exactamente humana o al menos no era igual que el resto de los humanos. Como veremos seguidamente, ella estaba destinada a convertirse en la madre del Salvador, aunque ese destino sea finalmente frustrado. El visionario coronel Aureliano Buendía, tan perspicaz como siempre, acierta en sus consideraciones sobre Remedios:

> Parecía como si una lucidez penetrante le permitiera ver la realidad de las cosas más allá de cualquier formalismo. Ese era al menos el punto de vista del coronel Aureliano Buendía, para quien Remedios, la bella, no era en modo alguno retrasada mental, como se creía, sino todo lo contrario. "Es como si viniera de regreso de veinte años de guerra", solía decir.

Muy lejos de ser retrasada como a menudo se interpreta (Kulin 1982, 97), Remedios parece una elegida, liberada de las cadenas que normalmente atan al género femenino. Todo lo contrario de lo que entiende Carole Hamilton cuando sostiene que Remedios es la personificación del tópico de la mujer estúpida (Hamilton 2000, 5). De hecho el comportamiento de Remedios, como el de Ishtar, rompe con los moldes y no se ajusta al rol impuestos a las mujeres. Así, ante el estupor generalizado, "se vistió de hombre y se revolcó en arena para subirse en la cucaña".

> Se estancó en una adolescencia magnífica, cada vez más impermeable a los formalismos, más indiferente a la malicia y la suspicacia, feliz en un mundo propio de realidades simples. No entendía por qué las mujeres se complicaban la vida con corpiños y pollerines, de modo que se cosió un balandrán de cañamazo

> que sencillamente se metía por la cabeza y resolvía sin más trámites el problema del vestir, sin quitarle la impresión de estar desnuda, que según ella entendía las cosas era la única forma decente de estar en casa. La molestaron tanto para que se cortara el cabello de lluvia que ya le daba a las pantorrillas, y para que se hiciera moños con peinetas y trenzas con lazos colorados, que simplemente se rapó la cabeza y les hizo pelucas a los santos. Lo asombroso de su instinto simplificador era que mientras más se desembarazaba de la moda buscando la comodidad, y mientras más pasaba por encima de los convencionalismos en obediencia a la espontaneidad, más perturbadora resultaba su belleza increíble y más provocador su comportamiento con los hombres.

La paradójica despreocupación de la bella Remedios –quien "se quedó vagando por el desierto de la soledad"– por su aspecto, su aparente desprecio por el cuerpo, hace que su figura nos evoque los antiguos anacoretas del primer cristianismo, aquellos que se retiraban a los desiertos de Siria y Egipto en el siglo IV, a vivir en soledad, y que también se denominan Padres del desierto.

Su aire de santidad se revela, además, de alguna forma macabra, en el aceite ambarino impregnado con su aroma que destila el cráneo roto del forastero muerto tras haberla visto bañarse, que no deja de ser una transferencia del olor que se atribuye a los restos incorruptos de los santos.

Que Remedios no ha nacido para la vida marital lo prueba la certeza de la propia Úrsula de que ningún hombre, acabada la pasión inicial, estaría dispuesto a aceptar "una negligencia que estaba más allá de toda comprensión". Y es que Remedios es la antítesis de la buena esposa y ama de casa, y carece absolutamente de adiestramiento doméstico o interés hacia las tareas femeninas.

Atribuir, por tanto, las peculiaridades de Remedios a simple minusvalía o locura (González Grau 2011; González Grau 2012) supone aplicar sobre una figura compleja un análisis reduccionista que obvia la rica herencia cultural de la que es receptora la obra y en concreto este personaje.

5. Conclusiones sobre el valor semántico de la figura de remedios

Como hemos visto, la "Ascensión" de Remedios, lejos de limitarse a mera subversión del dogma, se revela fruto de un fecundo legado que recibe también aportaciones de la religión nativa anterior a la colonización y paralela evangelización.

Por otro lado, la belleza de Remedios no parece argumento irrelevante. Remedios resulta inalcanzable porque, como su belleza, constituye un ideal. Igual que tantas musas, de las cuales se diría paradigma la Beatriz de Dante. Especialmente en las sociedades patriarcales, ese ideal gira entorno a la inocencia, que viene dictada por la edad y posteriormente por una puerilidad prolongada innaturalmente. La muchacha ideal está alejada del mundo, del que nada sabe. Porque cuando se convierte en una realidad alcanzable, en una verdadera mujer de vulgar carne y hueso, pierde su misterio y con ello el interés que genera. Sin embargo Remedios será salvada de ese cruel destino. A ella se le concede la inmortalidad: la posibilidad de no envejecer, de ser recordada siempre en su esplendor, joven y bella. De superar no sólo la decadencia física sino también la moral: de desaparecer antes de verse obligada a perder la ingenuidad.

Ello no obsta para que, como Camayd-Freixas pone de manifiesto, la figura de Remedios encarne también una América Latina degradada. Por eso Camayd-Freixas afirma que el episodio de la "Asunción" de Remedios encierra la clave de la percepción de Hispanoamérica

en la novela (Camayd-Freixas 1998, 96). Y es que Remedios, la bella, Patrona de Macondo –que se identifica con toda América Latina–, al desaparecer antes de haber concebido sin mancha, como hubiese correspondido a una verdadera Virgen, posibilita el nacimiento de un falso Mesías con cola de cerdo, producto del incesto (Camayd-Freixas 1998, 271). La "Asunción" de Remedios frustra, por tanto, la inmaculada concepción que quizá habría redimido a Macondo. La maternidad de Remedios, que en efecto parece la elegida, hubiera podido lavar la mancha de pecado que acompaña a su estirpe, igual que la maternidad de María lavó el pecado del hombre. Sólo que nunca llegará a producirse.

Prueba de que es Remedios la elegida para salvar a su linaje de la endogamia y el incesto, el verdadero pecado de los Buendía, es que son precisamente los forasteros los que no pueden resistirse a su turbador olor, que sin embargo resulta imperceptible para los de la casa:

> Lo que ningún miembro de la familia supo nunca, fue que los forasteros no tardaron en darse cuenta de que Remedios, la bella, soltaba un hálito de perturbación, una ráfaga de tormento, que seguía siendo perceptible varias horas después de que ella había pasado […]. Era un rastro definido, inconfundible, que nadie de la casa podía distinguir porque estaba incorporado desde hacía mucho tiempo a los olores cotidianos, pero que los forasteros identificaban de inmediato. Por eso eran ellos los únicos que entendían que el joven comandante de la guardia se hubiera muerto de amor, y que un caballero venido de otras tierras se hubiera echado a la desesperación.

En realidad Úrsula, con su mejor intención, se equivoca al intentar apartar a Remedios de toda tentación por temor a que acabe dando a luz un monstruo con cola de cerdo. Úrsula, al lograr su propósito, priva a los Buendía de la redención y los aboca definitivamente a la destrucción. Porque, desaparecida Remedios, otra descendiente de la familia concebirá. Y al no ser ella la elegida para salvar a los suyos del destino, en efecto, dará a luz al tan temido engendro.

Al respecto cabe señalar que la teratología es una disciplina desarrollada desde la Antigüedad, generalmente vinculada a los oráculos, vaticinios y prácticas de predicción. En la antigua Mesopotamia se desarrollaron los *Shumma izbu* (Leichty 1970), auténticos tratados que recogen las malformaciones en los fetos humanos y animales con afán de clasificar exhaustivamente –24 tablillas con unos dos mil casos– todos los posibles fenómenos y las consecuencias en la vida pública o privada que presagiarían. Las malformaciones a menudo se han interpretado como signos de mal augurio. No es por tanto de extrañar que el nacimiento del ser deforme resulte tan temido a lo largo de toda la novela y preceda la destrucción. Esa malformación animal, la cola de cerdo, que se manifiesta en el último de los Buendía representa la degradación de la estirpe. Al tiempo que alude a cómo las bajas pasiones, en este caso las sexuales que se concretan en la atracción incestuosa, si no son controladas y reprimidas mediante normas, convierten al hombre en un animal incapaz de vivir en sociedad.

El incesto se cierne sobre los Buendía incluso cuando no lo es en sentido estricto (Levine 1971, 716). En el caso de José Arcadio y Rebeca, que en realidad es adoptada, se insinúa constantemente: cuando están haciendo el amor, él la llama "hermanita". Cuando José Arcadio le dice a Pietro Crespi, su rival, que se va a casar con Rebeca, Pietro contesta: "Es su hermana". "No me importa", replica José Arcadio. Y ante la insistencia de Pietro de que es contra natura y la ley lo prohíbe, José Arcadio zanja la discusión con un "me cago dos veces en natura". José Arcadio vivió con Rebeca creyéndola su hermana hasta

que el padre Nicanor reveló que en realidad no existía consanguinidad entre ellos. En este caso la verdadera culpa reside en que los personajes creen estar cometiendo incesto y, aún así, persisten en violar las normas establecidas. El ejemplo contrario lo ofrece Amaranta, que no llega a consumar del todo el incesto pero que sin embargo alimenta repetidamente amores incestuosos que, al no saciarse, generan en ella una vida de frustración. Amaranta, quizá más que otros personajes, demuestra que el incesto marca como un estigma a los Buendía, determinando su destino. Por último, Aureliano Babilonia y Amaranta Úrsula, cuya relación incestuosa pone fin a la estirpe, no tienen certezas sobre la gravedad de su transgresión, pues sospechan que son hermanos y aunque el padre Nicanor les saca del error, finalmente el nacimiento de la criatura monstruosa les descubre que en realidad eran tía y sobrino.

Las relaciones familiares de los Buendía resultan tan intrincadas y tortuosas, tan trufadas de transgresiones, tan perversas y pervertidas incluso, que a menudo ni ellos mismos pueden estar seguros de la naturaleza de los lazos que les unen. Una incertidumbre que es alimentada también en el lector mediante la constante repetición de nombres a lo largo de distintas generaciones. De alguna forma, el que de hecho los orígenes de la estirpe no estén en el incesto, pues los bisabuelos de los fundadores José Arcadio y Úrsula no son familia sino socios, viene a confirmar la progresiva degradación de la misma, que ha perseverado por propia voluntad y soberbia, no por disposición genética, en sus malos hábitos.

En cualquier caso, cabe recalcar que en algunas sociedades el concepto de familia, y por tanto de incesto, es mucho más amplio y no se circunscribe a los lazos de sangre. Como Urbina Joiro recuerda, antropólogos como James Frazer pusieron de manifiesto esta realidad a principios del siglo XX, demostrando que la prohibición del incesto es más fuerte entre clanes matriarcales, a los que pertenece el de los Buendía. En estos clanes se pueden considerar parientes a individuos de familias ajenas que toman por propio un clan, como ocurre con Rebeca, adoptada por Úrsula y José Arcadio (Urbina Joiro 2008, 137).

El incesto no ha de entenderse únicamente como un tabú ligado a la moral sexual o impuesto por la salud genética. El incesto implica la trasgresión de las normas sociales, la ruptura de pactos, y por tanto pone en peligro la estabilidad de la comunidad. Por otro lado, en *Cien años de soledad* se asocia la exogamia al progreso. En efecto las sociedades más abiertas a las influencias exteriores, las que demuestran su capacidad de tolerancia y sincretismo, son las que más y más rápidamente logran evolucionar. En el extremo contrario encontramos sociedades endogámicas y cerradas como la de Macondo, que constantemente se describe como un lugar alejado del resto del mundo y sus noticias. Recordemos que José Arcadio, por sus propios medios, sin estar al corriente de una teoría comprobada siglos antes pero desconocida en Macondo, deduce que la Tierra es redonda como una naranja. Y su esposa Úrsula, por ello, lo toma por loco. "En el mundo están ocurriendo cosas increíbles", le decía José Arcadio a Ursula. "Ahí mismo, al otro lado del río, hay toda clase de aparatos mágicos, mientras nosotros seguimos viviendo como los burros". En efecto José Arcadio, el único visionario dispuesto a recoger el testigo de Melquíades[11], es considerado un perturbado y acaba sus días atado a un árbol.

No hay progreso en Macondo porque allí se practica el incesto de las ideas, porque no hay exogamia intelectual (Camayd-Freixas 1998, 276). Y por lo tanto su historia no es

[11] Paradigma del dios o héroe civilizador que encuentra ejemplo en las más diversas culturas: Enki en Mesopotamia, Osiris en Egipto, Prometeo en Grecia, Odín en el ámbito nórdico, Bochica en Colombia, Quetzalcóatl en México, Viracocha en Perú…

lineal sino circular, cerrada sobre sí misma. Incapaz de aprender de sus errores, destinada a consumirse estérilmente y repetirse una y otra vez. La imagen evoca, como tantas veces se ha manifestado, un tiempo mítico y no histórico. Pero también evoca, a la vez, una imagen desencantada de una Latinoamérica subdesarrollada que persiste en sus faltas, vicios y lacras. Por tanto en *Cien años de soledad* el incesto es, al tiempo, alegoría de anquilosamiento intelectual, de retraso y aislamiento. Circunstancias que llevan a sus protagonistas, a Latinoamérica, a la soledad y el olvido.

Y sin embargo, contemporáneamente, *Cien años de soledad* previene contra la adopción de valores foráneos y ajenos a la comunidad, contra la prostitución de los propios principios, que también conduce a la destrucción a través de la pérdida de identidad. Así Macondo, que escoge el auge fácil de la Compañía Bananera aunque el precio consista en seguir siendo parte de un sistema neocolonial, entra en decadencia tras la fuga de los inversores extranjeros y acaba arrasada. Se deduce que, para tener un futuro, Latinoamérica ha de aprender a encontrar su propio camino, labrado en el respeto de sus antiguas raíces y de la idiosincrasia nacional, pero al tiempo abierto a influencias externas positivas sin que ello signifique dejarse colonizar por ideas que le son extrañas.

De alguna forma, la Latinoamérica de la novela escoge su sino cuando da de lado a la recién coronada Remedios –significativamente, "la única que permaneció inmune a la peste del banano"– como reina del carnaval y proclama en su lugar a la forastera Fernanda del Carpio, que encarna todos los vicios del continente. Hija de familia noble pero empobrecida, Fernanda es una cachaca procedente del interior del país, y por ello representa una mentalidad más cerrada e inmovilista, obstinada en sus decadentes tradiciones: caprichosa, con ínfulas de grandeza y un apolillado concepto sobre los estamentos sociales, fanática religiosa, déspota, neurótica, egoísta e insensible incluso con su propia hija. Su imperio marca la definitiva e irreversible decadencia de los Buendía, pues es ella quien destruye los últimos puentes que existen entre la familia y el mundo, convirtiendo la casa en un adusto y oscuro panteón.

Remedios, entronizada igual que una Virgen, es brevemente adorada y llevada en procesión cuando se la elige reina del carnaval, fiesta pagana que, como las bacanales dionisiacas, evoca cultos a la fertilidad. Pero el sino de los Buendía no se puede esquivar, y Remedios, si bien perseguida por la amenaza de la maternidad, ese peligro que Úrsula intenta eludir noche y día, jamás llegará a dar a luz al Salvador. Porque su estirpe está condenada a extinguirse. Por ese motivo todo parece conjurarse en contra de esa concepción: el caso más sobrecogedor es el de los diecisiete Aurelianos llegados a la ciudad y contra los cuales Úrsula previene a Remedios –"Abre bien los ojos. Con cualquiera de ellos, los hijos te saldrán con cola de puerco"–, exterminados en una sola noche como por obra de una mano ineludible. La misma que no tiembla al firmar la sentencia de muerte de los Buendía. Porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tienen una segunda oportunidad sobre la tierra.

REFERENCIAS

ALBERRO, M.

2007 "La Diosa-Pájaro del Neolítico y su posible continuación en las diosas de manantiales y ríos de los celtas y otros pueblos indoeuropeos", *Habis* 38, pp. 7-30.

AMIET, P.

1954 "Problèmes d'iconographie mésopotamienne II", *Revue d' Assyriologie* 48, pp. 32-66.

ANDRAE, W.
1922 *Die archaischen Ishtar-Temple in Assur*, Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient□Gesellschaft 39, Leipzig: J. C. Hinrichs.

ASTVALDSSON, A.
2004 "El flujo de la vida humana: el significado del término/concepto de huaca en los Andes", *Hueso húmero* 44, pp. 87 - 110.

AZCÁRATE DE LUXÁN, M.
1988 "El Tránsito de la Virgen a través del arte", *Cuadernos de arte e iconografía* I. 1, pp. 121-134.

BARRELET, M.-Th.
1955 "Les déesses armées et ailées", *Syria* 32, pp. 222-260.

BERNABÉ, A.
1987*Textos literarios hetitas*, Madrid: Alianza Editorial

BOTTÉRO, J. – KRAMER S. N.
1992 *Uomini e dei della Mesopotamia*, Turín: Einaudi.

CAMAYD-FREIXAS, E.
1998 *Realismo mágico y primitivismo: Relecturas de Carpentier, Asturias, Rulfo y García Márquez*, Lanham (Maryland): University Press of America.

COOK, S.
1930 *The religion of ancient Palestine in the second millennium B.C., in the light of archæology and the inscriptions*, The Schweich Lectures of the British Academy 1925, Londres: British Academy.

CORNELIUS, I.
1993 "Anat and Qudshu as the «mistress of animals». Aspects of the Iconography of the Canaanite Goddesses", *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico* 10, pp. 21-45.

EVANS, A.
1935 *The palace of Minos at Knossos*. (vol. 1-4), Londres: Macmillan.

FRAZER, J. G.
1922 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Londres: The Macmillan Company.

GARCÍA MAHÍQUES, R.
1995 "Perfiles iconográficos de la Mujer del Apocalipsis como símbolo mariano (I): Sicut mulier amicta sole et luna sub pedibus Rius", *Ars longa: cuadernos de arte* 6, pp. 187-197.

GARCÍA MÁRQUEZ, G.
1993 *El olor de la guayaba: Conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Tercera edición.

GARCÍA URANGA, E.
2012 *Desmitificación de dogmas y devociones Católicas en "Cien años de soledad"*, Bloomington: Palibrio.
GIMBUTAS, M.
1989 *The language of the goddess*, San Francisco: Harper and Row.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, R.
2011 *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

GONZÁLEZ GRAU, Á.
2011 "Trastornos del estado de ánimo en cien años de soledad. Ilustración mediante un caso clínico", *Revista Medicina* 33/2, pp. 115-129.
2012 *Los locos de Macondo. Trastornos mentales en Cien años de soledad*. EBook Kindle.

GRAVES, R.
2002 *Los mitos griegos* (2 vols.), Madrid: Alianza Editorial.

GULLÓN, R.
1970 *García Márquez o el arte de contar*, Madrid: Taurus.

HALLO, W. – VAN DIJK, J.
1968 *The Exaltation of Inanna*, New Haven: Yale University Press.

HAMILTON, C.
2000 "Overview of «One Hundred Years of Solitude»". *Literature of Developing Nations for Students: Presenting Analysis, Context, and Criticism on Literature of Developing Nations*, Elizabeth Bellalouna, Michael L. LaBlanc, e Ira Mark Milne (ed.), Vol. 2, Detroit: The Gale Group, Literature Resource Center. Web. <http://history.farmlib.org/pdfs/One_Hundred_Years_of_solitude.pdf>.

JOHNSON, B.
1981 *Lady of the Beasts: Ancient Images of the Goddess and Her Sacred Animals*, San Francisco: Harper & Row.

KULIN, K.
1982 "Mito y realidad en «Cien años de soledad» de Gabriel García Márquez", *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Salamanca, agosto de 1971), Eugenio de Bustos Tovar (ed.), Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 91-100.

LEICHTY, E.
1970 *The Omen series "šumma izbu"*, Locust Valley: J. J. Augustin.

LERNER, G.
1990 *La creación del patriarcado*, Barcelona: Editorial Crítica.

LEVINE, S. J.
1971 “La maldición del incesto en Cien años de Soledad”, *Revista Iberoamericana* 37.76, pp. 711-724.

MARRERO ALBERTO, A.
2008 “Un cuadro de la Inmaculada alada en Santa Catalina de Tacoronte”, *Revista de historia canaria* 190, pp. 99-110.

MUJICA, R.
1996 *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, Lima: Fondo de Cultura Económica. Segunda edición corregida y ampliada.

NEWMANN, E.
1973 *The Origins and History of Consciousness*, Princeton: Princeton University Press.

PACHECO BUSTILLOS, A.
2001 “La virgen apocalíptica en la Real Audiencia de Quito: aproximación a un estudio iconográfico”, *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad* (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 8 al 12 de octubre de 2001), Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, pp. 504-520.

PARROT, A.
1981 *Sumer*, Madrid: Aguilar.

PORADA, E.
1965 *The Art of Ancient Iran: Pre-Islamic Cultures*, New York: Crown.

ROBLES, H.
1993 “El primer viaje alrededor del mundo: de Pigafetta a García Márquez”, *Kipus: revista andina de letras* 1/II, pp. 5-26.

RODRÍGUEZ, M. – RODRÍGUEZ J. M.
2008 “El delirio que viene de las ninfas en la novela latinoamericana: «nada más que ser feliz», *Revista chilena de literatura* 73, pp. 189-215.

RODRÍGUEZ, J. M. – SALAZAR, O.
2010 “Las ninfas en Cien años de soledad”, *Atenea* 501, pp. 95-112.

SÁENZ RODRÍGUEZ, M. – ÁLVAREZ CLAVIJO, Mª T.
1996 “Los temas iconográficos de la Anunciación-Coronación y de la Asunción en la escultura de los siglos XII-XIII en La Rioja, y sus relaciones con Álava”. *Cuadernos de sección. Artes plásticas y monumentales Donostia* 15, pp. 405-421.

SANTOS OTERO, A. de (ed.).
2005 *Los evangelios apócrifos, Estudios introductorios y versión de los textos originales*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos. Cuarta impresión.

SJÖBERG, A. – BERGMANN, E. – GRAGG, G. B. (eds.).
1969 *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*. Texts from Cuneiform Sources 3, Locust Valley: J. J. Augustin.

URBINA JOIRO, H.
2008 "El amor en los tiempos de «Cien Años»", *Revista Colombiana de Reumatología* 15/3, pp. 137-138.

VARGAS LLOSA, M.
1971 *García Márquez: historia de un deicidio*, Barcelona: Barral Editores.

VV. AA.
2006 *Poder y seducción de la imagen románica*, Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María la Real.

MARÍA DE LAS NIEVES DE BRAGANZA Y BORBÓN, APUNTES DE UN VIAJE POR LA MESOPOTAMIA OTOMANA[1]

Rodrigo Lucía Castejón
(Madrid)

RESUMEN
Pocos son los viajeros que nos han dejado constancia de sus viajes por Mesopotamia, y menos aún viajeras. Este es el caso de María de las Nieves de Braganza y Borbón, una figura controvertida, heroína para unos y villana para otros. Acompañada de su esposo, Alfonso Carlos de Borbón, se dedicaron a recorrer el mundo dejando constancia de todos sus viajes en numerosos diarios de viaje, como sería el caso de su paso por tierras mesopotámicas camino hacia la India.

PALABRAS CLAVE
Viajera, Mesopotamia, Diarios de viaje, Siglo XIX, Imperio Otomano.

MARÍA DE LAS NIEVES DE BRAGANZA Y BORBÓN
NOTES FROM A JOURNEY THROUGH OTTOMAN MESOPOTAMIA

ABSTRACT
Few are the travelers who have left us record of their trips through Mesopotamia, and even fewer women. This is the case of María de las Nieves de Braganza y Borbón, a controversial figure, heroine for some and villain for others. Accompanied by her husband, Alfonso Carlos de Borbón, they traveled around the world, recording all their journeys in travel journals, as would be the case of their travel through Mesopotamian lands on their way to India.

KEYWORDS
Traveling woman, Mesopotamia, Travel journals, XIX Century, Ottoman Empire.

La protagonista

María de las Nieves de Braganza y Borbón[2], nació en el Reino de Baviera, en la localidad de Kleinheuback, el 5 de agosto de 1852. Hija del rey exiliado de Portugal, Miguel I, recibió una educación europea estudiando en Francia, en el Sagrado Corazón de la localidad de Pontigny, así como participando de la vida social de los círculos cortesanos alemanes y austriacos.

Se casó a los 18 años con Alfonso Carlos de Borbón y Austria-Este[3] el 26 de abril de

[1] Todo el texto que aparece en cursiva corresponde a los manuscritos de María de las Nieves, mientras que aquel que se encuentra entrecomillado forma parte del diario de viaje de Santos Gutiérrez. En ambos casos se ha mantenido las características de la gramática, dejando sin tilde las palabras que así aparecen, alternando el uso de mayúsculas y minúsculas y respetando las particularidades gramaticales de los escritos.

[2] Su nombre completo era María de las Nieves Isabela Eulalia Carlota Adelaida Micaela Rafaela Gabriela Gonzaga de Paula y de Asís Sofía Inés Romana de Braganza y de Löwenstein-Werthein-Rosemberg.

[3] Alfonso Carlos Fernando José Juan Pío era hermano del pretendiente carlista al trono de España Carlos María de Borbón, conocido como Carlos VII por sus seguidores. Nacido en 1849 en Londres, sirvió como zuavo pontificio, combatiendo posteriormente en la segunda guerra carlista, en los frentes de Cataluña y Centro. Abandonada la fase bélica, pasó el resto de sus días viajando e impulsando por toda Europa las ligas en contra de los duelos. No volvería atener actividad pública relevante hasta que en 1931 fuese nombrado pretendiente carlista al trono tras la muerte de su sobrino Don Jaime. Adoptó el nombre de Alfonso Carlos I y el título de duque de Jaime. Ya de edad avanzada, apoyó primero al general Sanjurjo en sus conspiraciones en contra de la República española y más tarde colaboró con la ayuda dada a los militares golpistas de julio de 1936, un apoyo que se truncó al fallecer el 29 de septiembre de 1936 a causa de un atropello por parte de un camión militar

1871 en el castillo de Heubach (Baden-Württenberg). Sus primeros años de matrimonio lo pasaron en la isla de Malta hasta que en 1872 él fue llamado por su hermano para dirigir parte de los ejércitos tradicionalistas durante la segunda guerra carlista[4] que tuvo lugar entre 1872 y 1876. Primero desde la localidad francesa de Perpignan, siguiendo las operaciones militares dirigidas por su esposo y poco más tarde acompañándolo durante toda la campaña, en las que según ella misma, como relata en sus memorias, se ocupó de tareas de logística e intendencia. De igual manera participó en batalla actuando en los frentes de Aragón, Cuenca y Guadalajara, donde llego a ser conocida entre las filas tradicionalistas como "Doña Blanca".

Fig. 1. María de las Nieves de Borbón y Braganza. 1870.
[carolathhabsburg.tumblr.com]

Sin embargo, una visión muy distinta de ella se tenía desde el bando liberal, y que contrasta con la imagen naif que posteriormente veremos en sus diarios de viaje, reflejada en los escritos de Benito Pérez Galdós[5]:

> *"... venía una mujer a caballo, como amazona de circo, radiante de fatuidad, decidida y altanera. Era la tristemente famosa princesa doña María de las Nieves, esposa de*

que sufrió el día anterior en Viena, cerca del palacio del Belvedere. Los funerales se celebraron en la capital austriaca siendo sepultado posteriormente en el castillo de Puchheim, Austria.

[4] También conocida como la tercera guerra carlista, dependiendo de si se considera o no a la guerra de los Matiners, ocurrida entre septiembre de 1846 y mayo de 1849, un conflicto global o sólo regional al circunscribirse únicamente a Cataluña como levantamiento popular.

[5] Benito Pérez Galdós. Episodios Nacionales. Quinta Serie. Revolución y Restauración. De Cartago a Sagunto. Edición de Dolores Troncoso. Editorial Destino. Barcelona, 2010.

Don Alfonso de Borbón. Los que la vieron venir pensaron que desviaría su caballo para no pisar el cuerpo expirante. Pero la terrible capitana de bandidos no se inmutó, y sin dar señales de ninguna emoción ante aquel espectáculo dejó que el animal pisotease a un honrado caballero moribundo. Siguió la cruel amazona su sangriento camino hacia la Correduría. Era de corta estatura, flaca, rubia, de azules ojos; su belleza, completamente apócrifa, consistía tan sólo en la marcialidad de su apostura y en su destreza hípica, cualidades de marimacho, no de mujer. En su rostro vi un mirar ceñudo y una rígida contracción de la boca que indicaban la sequedad del corazón confundida con la brutal soberbia. Llevaba una boina roja con borlón de oro, traje negro de montar, altas botas de charol, en la mano un latiguillo que le servía de bastón de mando, y en el cinto un revólver. Tras ella iba el marido, que sólo brillaba por su insignificancia junto a la marimandona". (p. 669 XXIV-XXV)

"*Con la boina roja encasquetada, los cabellos rubios mal recogidos en un voluminoso moño, el cuerpecillo tieso, la mirada fría, el rostro avinagrado, condensando en sus duras facciones toda la energía de un alma dominadora y salvaje, aguardó la entrada del obispo*". (p. 673 XXVI)

"*Chispazos del genio de Atila y del Tamerlán iluminaban el cerebro de aquella hembra temeraria y cruel, negación de su sexo*". (p.674 XXVII)

Fig. 2. María de las Nieves en la Batalla de Alpens (Barcelona). Cuadro del pintor polaco Wojciech Kossak.
[BRAGANZA Y DE BORBÓN, M. N. 1934 Mis memorias sobre nuestra campaña en Cataluña en 1872, 1873 y en el Centro en 1874, Madrid, Espasa Calpe, 2 vols. Pag. 264]

A causa del devenir de la guerra, junto con tensiones entre los mandos carlistas, especialmente con Francisco Savalls, abandonaron de nuevo España regresando primero a Viena, hogar de la ex familia real portuguesa, después a Trieste (Italia) donde vivía Maria Teresa de Braganza, tía suya y única defensora europea del legitimismo carlista, hasta que finalmente se establecieron en Graz (Austria), en "Villa Nieves". Allí encontraron refugio en

brazos de su suegra María Beatriz de Austria-Este. Poco después de su llegada a la localidad austriaca, la convulsa situación revolucionaria que se vivía especialmente en 1878, unida a la debilidad del Emperador Francisco José, favoreció que Alfonso XII de España declarara a Alfonso Carlos culpable de crímenes de guerra así como de una serie de delitos comunes[6] y pidiera su extradición para juzgarle y condenarle, una intención que no terminó de llegar a ser atendida por ninguna potencia europea.

A partir de entonces, el viajar se convertiría en su principal actividad, siempre junto a Alfonso Carlos, aprovechando para regresar a España, de incógnito siempre, en los años 1889, 1890, 1892 y 1894. Una pausa en su actividad viajera les supuso el estallido de la primera guerra mundial, que les sorprendió en Viena donde ella misma gestionó un hospital de sangre en un palacete destinado para soldados alemanes y austriacos heridos. Finalizada esta, y con la llegada al poder en España del dictador Miguel Primo de Rivera en 1923, pudieron regresar a España, estableciéndose primero en Madrid pero trasladándose más tarde a Mallorca para terminar en Sevilla. En la capital andaluza recibieron la notica de la proclamación de la II República Española el 14 de abril de 1931.

Retomó de nuevo su pasión viajera, regresando a España durante la dictadura de Primo de Rivera, visitando Madrid, Mallorca y Andalucía, desde donde regresaron a Viena al ser proclamada la segunda republica. De nuevo tuvieron que marchar al exilio, regresando a Viena desde donde dirigirían el Partido Tradicionalista Católico creado en 1919 por Vázquez de Mella. Entre viajes y actividad política ocuparon sus últimos años de vida.

Tras la muerte de Alfonso Carlos en 1936, María de las Nieves continuó el legado de su esposo empeñada en que se reconociese a su sobrino (ellos no habían tenido descendencia), Francisco Javier de Borbón y Parma, de 19 años, como el más adecuado sucesor de su marido[7]. Afincada en Viena, falleció el 14 de febrero de 1941. Su cuerpo fue enterrado en el castillo de Puchheim (Austria), al lado del de Alfonso Carlos.

A diferencia otra figura femenina de la realeza, como fue Eulalia de Borbón y Borbón, hija de la reina Isabel II, que viajaba por el mundo como representante de la monarquía, los viajes de María de las Nieves tenían carácter de incógnito. Precisamente por eso, en todas sus travesías tuvo la oportunidad de conocer y estudiar temas por curiosidad e iniciativa propia. Sus viajes han llegado a los rincones más exóticos del mundo y sus relatos conllevan un estilo etnográfico porque relata las prácticas culturales de los grupos humanos. Por ejemplo, se dedicó a estudiar algunas tribus del centro de África tomando en cuenta los signos y palabras nativas; cuando atravesaba el Tíbet, tomó apuntes sobre las mujeres, su vestimenta y forma de vivir. Escribió todo lo que vio de manera minuciosa, aunque algo desordenado. Describió paisajes, climas, flora y fauna, usos y costumbres, poblaciones, anécdotas de viaje. Fue una viajera versátil, con intereses artísticos y fuertes curiosidades humanísticas. Además también coleccionaba muestras de plantas como hojas y ramas secas que intercalaba entre las hojas de sus escritos y hacía dibujos de todo lo que le llamaba atención como la vestimenta, las viviendas o los paisajes.

Los diarios de María de las Nieves, sus cuadernos de viajes y su correspondencia durante las travesías que realizó podemos encontrarlos de forma íntegra en el Archivo Histórico Nacional, accesibles digitalmente a través de la herramienta PARES[8] (Portal

[6] El presidente Cánovas del Castillo exigió su extradición por delitos de violación, asesinato e incendio intencionado a raíz de la ocupación carlista de la ciudad de Cuenca.

[7] *Proyecto de manifiesto de S. M. la Reina Doña María de las Nieves. A mis queridos tradicionalistas y a todos los españoles*. Fechado posiblemente en Viena en 1939. Archivo General de la Universidad de Granada, Fondo Manuel Fal Conde. Refencia: ES.31201.AGUN/133.

[8] http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/search [consultado el 20.I.2018]

de Archivos Españoles), dentro del fondo Archivo de la familia Borbón-Parma y la serie Cuadernos de Viaje.

Fig. 3. María de las Nieves junto a su esposo Alfonso Carlos de Borbón durante uno de sus primeros periodos vieneses.
[Biblioteca Nacional de Austria – Österreichischen Nationalbibliothek
Nº de inventario: Pf 69 : C (6)]

Esta documentación comienza con el viaje de 1868 a Constantinopla, Egipto, Suez y Palestina, viaje de Corfú a Malta, viaje de Graz a las Indias entre 1885 y 1886 (del que hablamos en este trabajo), a Armenia en 1888, a Argelia en 1893, el primer gran viaje al extremo Oriente (Cuaderno de viaje a Asia) en 1894 (visitando India, Nepal, Tibet, Colombo, y Singapur), a Oceanía (partiendo de su viaje a Asia) entre 1894 y 1895, llegando a las islas de Honolulú, a México sur de Estados Unidos en 1895, de nuevo a Argelia en 1897, a Sudáfrica entre 1897 y 1898, por el norte de África, en 1901, de nuevo a Asia y extremo Oriente llegando a Japón atravesando Rusia y China en 1902, en 1903 regresan al norte de África visitando Argelia y Marruecos, en 1904 por primera vez visitan Sudamérica, regresando en 1909 y visitando Venezuela, Argentina, Brasil, Chile, Venezuela, Paraguay

y Bolivia, de nuevo al norte de África con Tunicia en 1905, entre 1907 y 1909 viajarán a Estados Unidos, Cuba así como diversas islas del Caribe, 1910 norte de África, en 1911 y 1912 un gran viaje por el África Central dedicando la década de 1920 a viajar por la Península Ibérica una vez pueden establecerse sin problemas en la España.

De manera particular cabe citar unos dibujos a modo de tebeo infantil sobre sus viajes titulado "Viaggio di P a Asia"[9] y "Viaggio di P in Africa"[10] en los que, en italiano, nos narra los viajes de un personaje ficticio llamado P.

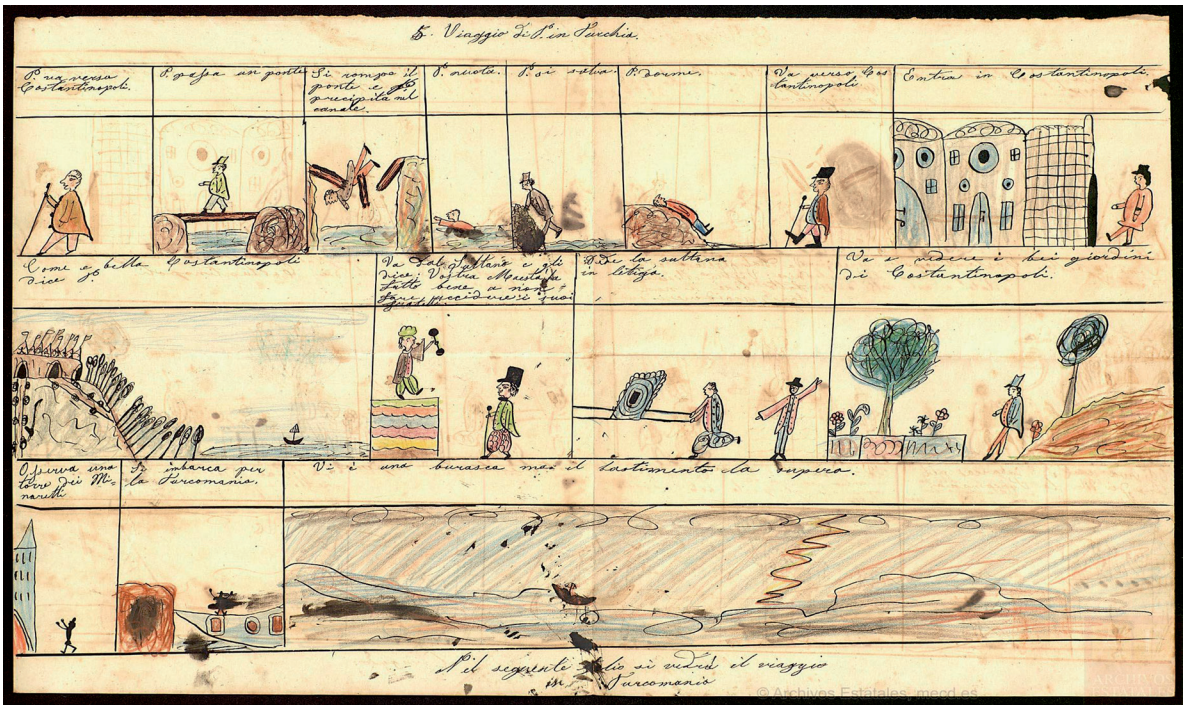


Fig. 4. Lámina de Viaggio di P in Asia. Entrada de P a Constantinopla.
[Archivo Histórico Nacional, DIVERSOS-ARCHIVO_CARLISTA,18,L.154 – Imagen 23]

Breves apuntes geopolíticos

El Imperio Otomano se encontraba bajo el reinado de Abdülhamid II[11] (1876-1909, un periodo caracterizado por el desarrollo del ejército y la administración, la formación de una gendarmería y el crecimiento de las comunicaciones, especialmente el telégrafo y los. También tuvieron avances positivos en la educación (incluida la renovación de la Universidad de Estambul en 1900); reforma legal, dirigida por su gran visir Mehmed Said Pasa; y desarrollo económico, a través de la construcción de ferrocarriles en Asia Menor y Siria con capital extranjero y del Ferrocarril Hejaz[12] desde Damasco a Medina con la ayuda de subscripciones de musulmanes en otros países.

[9] DIVERSOS-ARCHIVO_CARLISTA,18,L.154, 13 pliegos de dibujos en los que P visita Georgia, Siberia, Japón, Tartaria Independiente, China, Persia, India e Indostán, Arabia, Baluchistán, Afganistán, Turquía, Turcomanía, Afghanistán e Indochina.

[10] DIVERSOS-ARCHIVO_CARLISTA,24,L.288, 7 pliegos de dibujos acompañando a P por Marruecos, el Sahara, Sudán, Senegambia, Ghinea Superior, Ghinea Inferior hasta el interior de África.

[11] Conocido en Europa como el Sultán Sanguinario o Sultán Rojo por su represión a la oposición y especialmente por su opresión contra los armenios entre 1894 y 1896.

[12] Proyecto englobado dentro de sus políticas panislamistas.

Como ya se ha comentado, el territorio europeo del Imperio sufrió diversos cambios, aunque después de 1878 no se perdieron más territorios hasta 1908.

Siria, por su parte, en manos otomanas desde el siglo XVI, sufrió altibajos en la autoridad turca llegando al siglo XIX con dos focos principales de prosperidad, Aleppo y Damasco. Pese a ello, en 1831 Egipto, ayudado por líderes locales, conquistaría Siria hasta que en 1840 las potencias europeas intervinieron[13]. Fuerzas británicas, otomanas y austríacas desembarcaron en la costa siria; los británicos alentaron una insurrección local, y los egipcios se vieron obligados a retirarse de Siria, que volvió al gobierno del sultán.

Desde entonces hasta el colapso del Imperio Otomano, Siria continuó siendo gobernada como un grupo de provincias otomanas. Desde 1888 hubo tres: Damasco, Alepo y Beirut, donde un nuevo tipo de funcionario educado elevó gradualmente sus estándares. La introducción de ferrocarriles y telégrafos hizo posible un control más estricto. Un ferrocarril construido en Francia unía Beirut y Damasco, con una extensión posterior que se extiende al norte de Alepo, y en 1908 el citado Ferrocarril Hejaz fue abierto para llevar a los peregrinos de Damasco a Medina.

En las ciudades hubo un cambio considerable en la vida social. Las clases altas y medias adoptaron la vestimenta y las costumbres sociales de Europa occidental, y florecieron las escuelas de estilo occidental[14].

Iraq fue igualmente conquistada por los turcos en el siglo XVI. La llegada de un nuevo gobernador otomano a Bagdad en 1831 marcó el comienzo de una nueva era, imponiéndose gradualmente sobre la región un gobierno más directo. Las reformas otomanas de mediados del siglo XIX incluían aspectos militares[15], religiosos[16] y educativos[17]. Se avanzó en el desarrollo de la red de comunicaciones, expandiéndose y modernizándose se expandió y modernizó. Los buques de vapor aparecieron por primera vez en el Tigris y el Éufrates en 1835, y más tarde se formó una compañía para proporcionar un servicio regular entre Basora, donde se desarrollaron instalaciones portuarias, y Bagdad. En la década de 1860, las líneas telegráficas conectaron Bagdad con Estambul, y a partir de 1880 el sistema postal se extendió a Iraq. Se mejoraron los caminos y se construyeron nuevos. La construcción del ferrocarril, sin embargo, no comenzó hasta que los alemanes construyeron la línea de Bagdad a Samarra justo antes de la Primera Guerra Mundial.

Relato del viaje

Para la reconstrucción del viaje que les llevó por tierras mesopotámicas de camino hacia la India contamos con los cuadernos de viaje y notas de María de las Nieves, así como con el

[13] Las potencias europeas (excepto Francia) se opusieron al gobierno egipcio en Siria porque era una amenaza para el Imperio Otomano, cuya debilidad o desintegración podría causar una crisis europea.

[14] En 1866, la Misión Protestante Americana abrió en Beirut el Colegio Protestante Sirio (más tarde el American University of Beirut), y en 1881 los jesuitas franceses abrieron la Université Saint-Joseph en la misma ciudad. El gobierno otomano abrió escuelas, y los jóvenes de las grandes familias árabes de las ciudades comenzaron a asistir a las escuelas superiores en Constantinopla, continuando en el servicio civil o militar.

[15] Muchos iraquíes optaron por una carrera militar que, a fines del siglo XIX, formaron el grupo más numeroso de oficiales árabes en el ejército otomano. La mayoría eran sunnitas de familias modestas, educados en escuelas militares establecidas en Bagdad y otras ciudades provinciales por el gobierno otomano. Algunos fueron admitidos en la academia militar en Estambul.

[16] A medida que se implementaron las reformas seculares y se expandió el papel del estado en el siglo XIX, los notables y funcionarios religiosos iraquíes, tanto chiítas como sunitas, sufrieron una pérdida relativa de estatus, influencia y riqueza.

[17] El gobierno y las organizaciones misioneras extranjeras católicas, protestantes y judías abrieron varias escuelas primarias y secundarias. En 1865 se fundó en Bagdad la Alliance Israélite Universelle. Se esperaba que los graduados de las escuelas del gobierno ingresaran en la burocracia provincial, y la mayoría lo hizo, aunque los puestos de más alto nivel administrativo serían ocupados por personas designadas por Estambul.

intercambio epistolar que tuvo con distintas damas de las cortes europeas, todas escritas en francés. El principal problema al acometer el estudio de los cuadernos es el desorden que en ellos impera. A pesar de estar fechados, aunque no la mayoría, muchos de ellos tienen grandes espacios en blanco así como hojas arrancadas (esta falta de apuntes es lo que responde al por qué no tenemos anotaciones suyas en pasajes especiales del viaje o que se inicien sus comentarios ya avanzado el mismo). Las notas, que debía tomar en el mismo momento y que luego pasaría a los cuadernos, son, a veces, un verdadero caos, con numerosas tachaduras, ocupando la escritura todo el espacio que podía utilizar, alternando entre el castellano y el francés, cambiando la orientación de la misma… Ella misma nos describe perfectamente el estado de todos sus apuntes: *Notas de Mesopotamia escritas en cuaderno hasta la salida del pueblo de Djaourhy, aquel donde oímos la misa el 6 de enero salimos de allí a las 8 de la mañana. Luego sigue lo que está escrito en papeles sueltos y que llevo conmigo. Hay notas anteriores que no están escritas en cuadernos. Dejo en casa el cuaderno con que empiezo con la llegada a las Indias es decir el desembarque del segundo día y la descripción de aspecto general de la ciudad*. Cabe resaltar que todo aquello que María de las Nieves deja atrás y espera recuperar, lo encomienda a la salvaguarda de San Antonio, no sólo en este viaje, sino en todos los que realizó a lo largo de su vida, dejando por escrito la pequeña oración dedicada al santo junto con sus pertenencias.

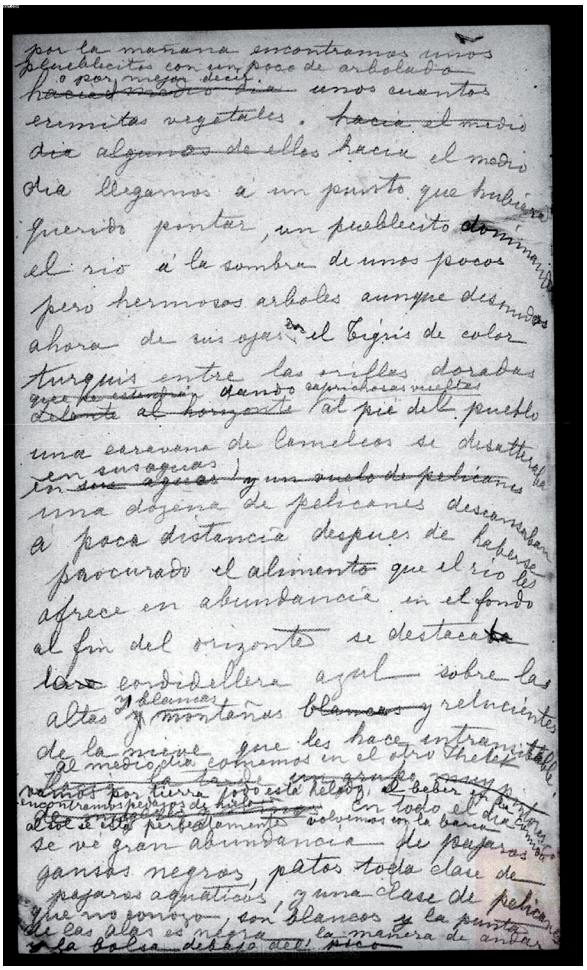


Fig. 5. Nota de viaje del 8 de enero de 1886.
[Archivo Histórico Nacional, DIVERSOS_ARCHIVO_CARLISTA,23,L.269 Imagen 22]

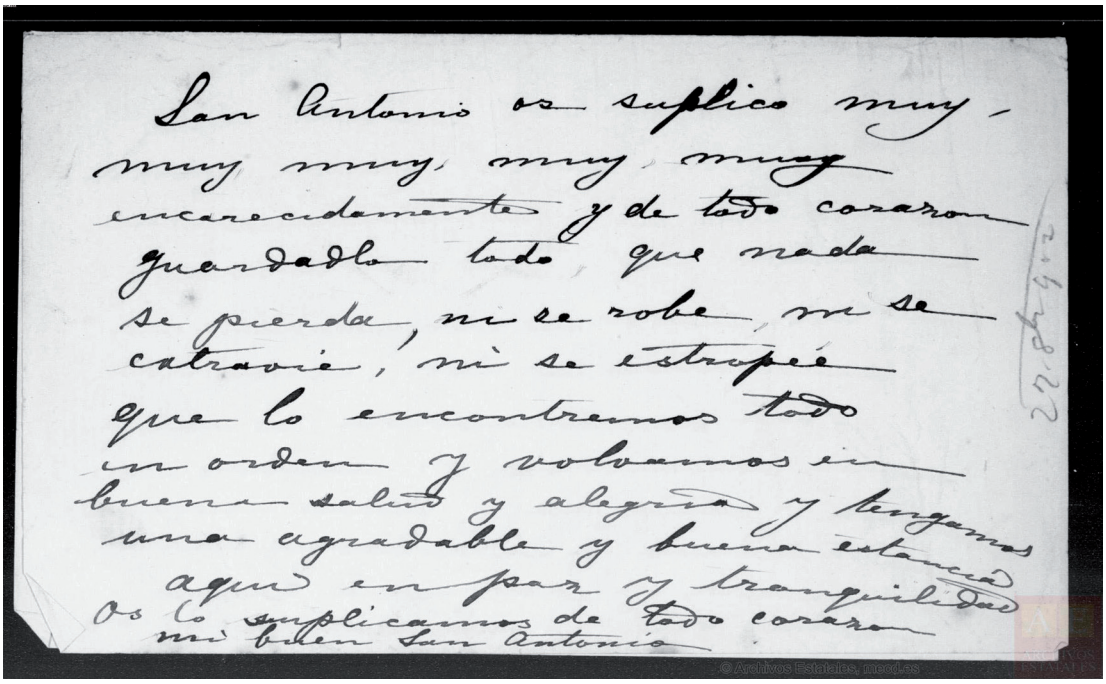


Fig. 6. Nota con oración ofrecida a San Antonio.
[Archivo Histórico Nacional, DIVERSOS_ARCHIVO_CARLISTA,65,Exp.1 Imagen 4]

Así, para este trabajo, hemos encontrado el apoyo del cuaderno de viaje del propio Alfonso Carlos[18] y, principalmente, el de su criado, cocinero y acompañante en casi todos sus viajes, Santos Gutiérrez[19] (otro acompañante de este viaje que aparece nombrado pero que no se ha podido identificar correctamente es un tal "Ortigosa"). De él tomaremos las pautas del viaje, incluyendo sus impresiones entre comillas, las impresiones de un hombre encargado de velar por el bienestar de sus señores, y más preocupado del equipaje y del estado de los alojamientos que del viaje en sí, un trayecto que le resulta particularmente incómodo y del que no disfruta apenas. De María de las Nieves veremos las impresiones de una viajera ilusionada, a veces ingenua, naif, una imagen que contrasta con la que ya hemos visto de mujer bregada en batallas. También, una mujer devota, que se encomienda a los santos cada mañana, de misa diaria, pero que no le impide preocuparse por la situación anímica y amorosa de sus acompañantes como bien se preocupa ella de dejar constancia al decirnos que *Ortigosa se ha llevado un chasco solemne con las mujeres de Oriente: Que no me hablen mas de las hermosuras orientales, dice es la mayor mentira que se puede contar á donde voy y por donde miro las veo feas. "Cuando lleguemos a las Indias le digo que veremos las hermosuras" pero no se persuade*.

Así comienza el diario de Santos Gutiérrez: "El día 22 de Noviembre del año 1885 a las 9 y 20 minutos de la noche salimos de Graz, con dirección á Pragerhof, llegamos a dicha Población á las 12 de la noche".

[18] Archivo Histórico Nacional, DIVERSOS-ARCHIVO_CARLISTA,22, L.262. Un cuaderno meticuloso dejando constancia de las horas y los kilómetros recorridos. Menos rico en impresiones personales que las notas de María de las Nieves, aunque de gran interés por su anotaciones técnicas del viaje, con distancias recorridas, tiempo empleado en los trayectos…

[19] Criado al menos desde que se establecieron en Malta al contraer matrimonio, acompañándoles también durante la guerra carlista. Archivo Histórico Nacional, DIVERSOS-ARCHIVO_CARLISTA,23,L.274.

El 23 llegaron por la mañana a Buda-Pest, después de viajar por un país "bastante fértil" donde "el tiempo era bastante fresco". El día lo aprovecharon para "ver las cosas más interesantes de la ciudad".

El día 24 tomaron el tren "intitulado Orient Express" pasando la frontera con Rumanía por la ciudad de Verciorova, llegando a Bucarest en la madrugada del día siguiente, continuando viaje hasta Giurgevo[20], donde dejaron el tren para embarcarse y "pasar el caudaloso río Smarda[21] [sic] o sea el Danuvio [sic] que divide los dos Reinos, la Romanía [sic] y la Bulgaria"[22].

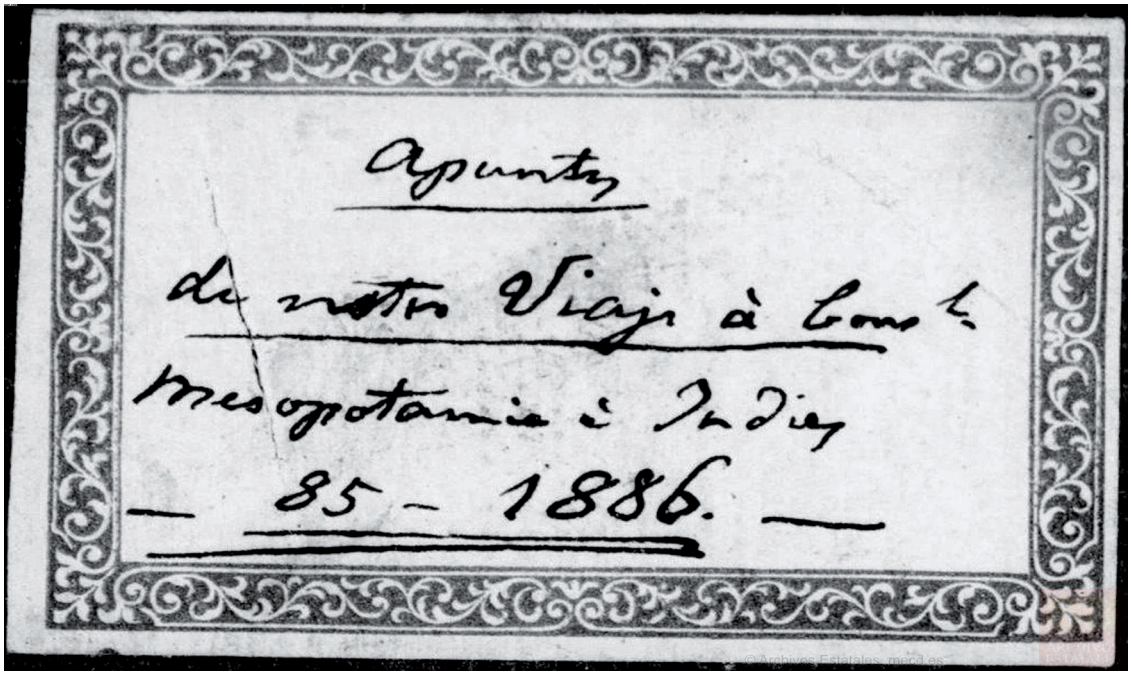


Fig. 7. Portada del cuaderno de viaje de Alfonso Carlos.
[Archivo Histórico Nacional, DIVERSOS_ARCHIVO_CARLISTA,22,L.262 Imagen 3]

Tras el cruce del río continuaron viaje en tren por Bulgaria donde al pasar por Basgrad[23] [sic] "vimos unos cuantos voluntarios que iban a la guerra, qué alegres y contentos estaban los pobres, pues no sabían en qué barranco se iban a meter". "El país de la Bulgaria era bastante montañoso, pero al mismo tiempo bastante alegre: había mucho ganado Vacuno y Vejuno [sic], también había muchos búfalos". Finalmente llegaron a Varna donde se embarcaron en un vapor austriaco de la compañía Lloyd, navegando por el Mar Negro, cruzando el Bósforo y llegando a Constantinopla el día 26 por la mañana. "Para llevar el equipaje desde la aduana al Hotel tuvimos que tomar 12 hombres, pues parecía una caravana".

[20] Giurgiu, Rumania.
[21] Posiblemente se trate de un error de identificación al confundir el puerto de la ciudad de Giurgevo/Giuriu, llamado Smarda, con el río Danubio/Dunarea.
[22] En 1885 y 1886, años del viaje, Rumanía era ya un reino independiente desde 1878, mientras que Bulgaria, dividida en tres territorios (Principado de Bulgaria, Rumelia Oriental y Tracia y Macedonia) tras el Congreso de Berlín de 1878, acababa de unificar los dos primeros territorios en 1885. No sería hasta 1903 cuando Macedonia y Adrianópolis se liberasen del mando del Imperio Otomano.
[23] Bazgrad.

Las descripciones de la capital otomana comienzan desde el mismo momento de su llegada pues "a la 1 de la tarde tomamos el vapor que va desde Constantinopla a la Asia para ver la Mosquea de los Dervis y sus funciones. Dicha Mosquea tiene muy poco que ver pero es interesante ver celebrar sus oficios… El cura de los derbis le llaman Sej".

El 27 continuaron visitando la ciudad, aprovechando para ver al Sultán que iba a celebrar oración en la Santa Sofía, donde "estaba la mayor parte de la guarnición de la ciudad". "Dicha Mosquea es digna de ver y mucho más al recordar que es del tiempo de Constantino; es una pena que dicha Mosquea esté dedicada al culto de los Mahometanos". Al día siguiente la torre de Gálata "edificada por la República Veneciana", la "Mosquea la Validé"[24] y la Cisterna de Basilio "que tiene 1001 columnas", "el museo Jenisero", "la Mosquea Surrisman" hasta llegar al Gran Bazar "o sea la Plaza del Comercio, en dicho lugar es muy fácil de perderse uno a causa de sus muchas calles y callejuelas que tiene". "También vimos una fuerte columna que está en la calle; dicha columna fue trasportada por los turcos de Roma a Constantinopla; fue quemada el año 1875". "Vimos la Tumba de Atmun [sic], la auténtica, y el Coran del Sultan Madmut Apdal Asís [sic], la tumba de Sulimán y de la princesa Sulimán Roxolandre [sic], la Mosquea del Sultán Beasis y la Mosquea de Sulimán de la misma forma que Santa Sofía, es muy suntuosa; allí fue donde vimos a los sabios y doctores de la ley turca.

El día 30 aprovecharon para tomar un vapor y recorrer el Cuerno de Oro. "Pasamos por debajo del Puente de la Validé[25]; fuimos a ver la Mosquea Eyub[26], en dicha mosquea no puede entrar ningún cristiano. En esta mosquea es donde debe venir el Sultán a tomar su manto real y hacer su primera oración como soberano. Hay los bestidos [sic] de Mahoma". El día lo terminaron visitando la iglesia griega de San Jorge donde "allí vimos el sepulcro de la Emperatriz Teofania".

El mes de diciembre lo comenzaron recabando víveres para proseguir con su viaje saliendo de Constantinopla el día 2 a bordo del vapor francés "Tigre", atravesando el mar de Mármara y los Dardanelos llegando a Esmirna el 3 por la noche, razón por la cual no pusieron desembarcar al estar el puerto cerrado y teniendo que pasar la noche en el vapor. Pudieron visitar la ciudad el día 4 aunque "la ciudad tiene muy poco que ver", embarcando de nuevo en otro vapor francés, esta vez el "Alphee" con destino a Rodas pasando por la isla de Cos. De rodas tuvieron la misma sensación que en Esmirna, destacando únicamente "la Calle de los Caballeros de Malta; de vez en cuando se veían algunos escudos de dichos caballeros pero estaban bastante deteriorados". El viaje en barco lo concluyeron en la ciudad turca de Alejandreta[27] el día 8 por la mañana, "entramos en el Asia". Lo primero que hicieron fue acudir a la iglesia de los Capuchinos para oir misa saliendo de la ciudad por la tarde a caballo con destino a Beilan donde "nos alojamos en un Jan o sea una taberna, era bastante pobre, o por mejor decir miserable". Coincidiendo con María, *cuartos entre dos tabiques con escalera quiebra pesquezo [sic] que sube al gran cuarto cocina que va sobre calle*. Al día siguiente "encontramos unas ruinas romanas, al lado de dichas ruinas había una taberna (que llevaba el nombre Jancarasmut, *ruinas de campo de Cruzadas*) donde había cuatro individuos que estaban armados hasta las orejas, dicha taberna era temida por cueva de ladrones". Al caer la tarde llegaron a Antioquía, alojándose de nuevo en un jan "lo más pobre y miserable que se podía encontrar". Pudieron cambiar de alojamiento a la mañana siguiente trasladándose

[24] Mezquita de Pertevniyal Valide Sultan o Aksaray Valide, en honor de la mujer de Mahmut II y madre del sultán Abdülaziz, Pertevniyel.

[25] Puente de Gálata, construido en 1845 en madera y conocido como Valide Sultan en honor a la madre del sultán. Reconstruido en 1877.

[26] Mezquita Eyüp Sultan.

[27] *Alexandrette*, para María de las Nieves.

al Casino de la ciudad pero "era muy poco menos que la taberna donde habíamos hecho noche", mientras que para María era *mucho mejor*. Esa tarde, y conducidos por un padre capuchino[28] fueron a la iglesia de San Pedro, "un socavón que está hecho en la roca, el cielo raso está adornado de algunos nidos de golondrinas y el piso no es más que el puro suelo de tierra. Sobre la fachada de dicha roca se veían algunas cuevas o sea nichos que eran donde vivían los ermitaños o solitarios". Por la tarde visitaron las ruinas del Palacio de "Antioco Nabucodonosor" y su anfiteatro "donde martirizó a los macaveos [sic]". Para María fue *una tarde lindísima, podrían hacerse cuadros, mujeres a la fuente hermoso árboles parecen de oro con la luz de la tarde en el fondo el monte con los colores más vivos*. El 11 lo dedicaron a descansar y rezar el rosario por la tarde que "se reza en árabe, la letanía fue cantada, tocando muy bien el órgano". A la misa *asistieron voluntariamente niñas turcas judías cismáticas*. De la propia ciudad de Antioquía resaltan que es muy pobre, "tiene como unos 2000 habitantes, al lado de la ciudad pasa el río Ron[29], es un río bastante respetable". Retomaron el viaje el 13 por la mañana, encontrando ya que "empieza el camino a ser escabroso". Saliendo de la localidad de Jenisier [sic] "encontramos unas ruinas muy antiguas, no pudimos saber si eran del tiempo de los griegos o de los romanos". También se cruzaron con una *caravana de la que nos cuentan son quintos, dicen que es gente que está destinada a ser curas (mahometanos) y que por ignorancia habiendo sido declarados inútil para eso los mandan al militar*.

El día 15 por la tarde, antes de entrar en la ciudad de Alepo, fueron recibidos por el cónsul francés así como por un enviado del cónsul español. Se alojaron en el convento de los Padres Capuchinos pasando en dicha ciudad, "que tiene como unos 120.000 habitantes" tres días enteros, de los que no deja descripción alguna. Debemos acudir al diario de Alfonso para saber que el cónsul de España, Nicolás Marcopoli[30], italiano, les hizo de guía por la ciudad durante los tres días de estancia, visitando al gobernador de la provincia de Aleppo "capitán general y muy amigo del Sultán". La cena de ese primer día la tomaron en casa del cónsul de Portugal (otro miembro de la familia Marcopoli) donde también acudieron toda la familia del cónsul de España, "un médico polaco y otro cónsul de Estados Unidos". La ciudadela de Aleppo y el gran bazar lo dejaron para el día siguiente, acompañado esta vez de un miembro de la familia Poche, de igual raigambre que la familia Marcopoli.

Merece la pena indicar que en los cuadernos de María de las Nieves aparece un gran espacio en blanco sobre la estancia en Alepo, pasando de la fecha del día 15 (anotada) a la del 19, día de la marcha.

El día 19 por la tarde salieron de Aleppo a caballo con destino al pueblo de Hessin donde "no encontramos el equipaje por equivocación del tren". Esa tarde tuvieron una anécdota con los animales que María narra así: *historia con los animales, hacen bajar a Gutiérrez del suyo le dejan un penco en vez y se escapan con el bueno. Mandamos corriendo al gendarme que lo alcanza y le hace desbocar el caballo a la fuerza, gran griterío nosotros indignados, pero también enfadados contra Gutiérrez otro día se les antoja le cambian el caballo contra una cabra y se deja hacer*.

Pasaron la noche "de mala manera", aunque pese a ser un *cuarto lleno de la ropa de la casa es decir colchas y mantas poco lindas vinieron unos moros viandantes a hacerme compañía divertirse con paraguas no saber lo que era cuando descubrir el uno salir encantado*

[28] Del que María dice que *el dar recomendaciones para muy conventos y para que de punto en punto nos recomiendan casas mejores*.

[29] Seguramente hagan referencia al Río Orontes.

[30] Los Marcopoli fueron una de las más importantes familias adineradas de Alepo, donde llegaron en 1822 tras huir de la masacre de la isla de Quíos. Se dedicaron al comercio, a la banca y sirvieron como cónsules de distintas naciones europeas hasta los años 80 del siglo XX.

con el en el patio… Moros jugar con como niños después del paraguas los guantes luego mi sombrero que se ponen en la cabeza y así una cosa tras otra les sirve de diversión, mirar todo, probar todo, Stamos[31] *quererles hacer salir porque tocaban todo y escribir ó probaban de escribir en el guía, el que lo hizo antes avergonzado pero luego cuando le dije de quedar y le di papel se quedó muy contento… Luego debí dibujarles a ellos y darles su retrato pero dándoles la explicación. Preguntaban eso son los zapatos, eso es el turbante etc No da gran idea de mi talento de retratar. Luego venir Stamos decir quieren dormir, márchense ellos contestan la noche es tan larga aun hay mucho tiempo para dormir*.

Una vez recogido su equipaje en la localidad de Achtaria, *creo los efectos pasaron la noche a la intemperie; Stamos a pesar de todo lo que le dijimos no ha sabido encontrar hule para cubrirlos*, continuaron camino hasta que el día 24 llegaron a la localidad de Orfa. Los días que les llevó llegar a esta localidad les sirvió para dejarnos varias descripciones tanto de los pueblos y casas como de las gentes; así, en uno de los pueblo donde lograron hospedarse el *alojamiento es bastante grande cuadrado con una columna en el medio… cuatro paredes de barro blanqueado o no el piso de barro y el techo de troncos ó ramas de arboles y hierba seca con tierra ó sin ella…las mujeres son muy serviciales, aquí son turcas, una de las mujeres la mas joven es bastante guapa y su traje hace resaltar su tipo, va vestida de colorado pantalones colorados hasta los tobillos no tan anchos como los de las moras de Argelia por encima una vaya* [sic] *o mas bien camisa de tela, pero embriada de modo subida de manera que no se le ven que los pantalones una chaqueta colorada un poco descotada delante, los brazos desnudos los tiene muy bien formados por encima de las mandas cortas de su chaleco caen mas anchas y largas que tiene levantadas y atadas detrás de su cabeza, alrededor del cuerpo una cintura de crin ó lana con un adorno de plata que cae* suelto varias pulseras en cada muñeca la cabeza todo envuelta en un paño azul y la cara medio tapada; a veces tiene abajo el paño que le cubre la parte inferior de esta.

En Orfa, donde para llegar "hay un camino que es todo bajada, el suelo de dicho camino es todo piedra, hay que ir con mucho cuidado porque si se cae uno se rompe fácilmente el bautismo". Los días 25 y 26 aprovecharon para visitar la ciudad, donde tuvieron oportunidad de visitar al gobernador y "el lago de Abrahan y la fortificación, en dicha fortificación hay dos columnas muy antiguas, nada menos que del tiempo de Abrahan", "tenían inscripciones en lengua Stranguelli [sic]". Continuaron camino a caballo hasta que el 31 de diciembre por la noche llegaron a Diarbek. En este punto del viaje tenemos la suerte de que María de las Nieves describe perfectamente uno de sus alojamientos, más allá de las casas comunes que han ido ocupando en las distintas aldeas (bien es cierto que puede venir dad la descripción por el agrado que les supuso encontrar una casa a su pleno gusto): *Aunque su casa es muy a lo grande y su mujer excelente ama de casa tenia el que no habiendo salido nunca de allí no sabia todo lo que necesitan los Europeos. Para eso estaba alli tambien el fraile lego Capuchino, que con el Padre Jean Bautista. Entramos en un gran patio y por una escalera exterior se usan aqui subimos a la parte de la casa que ocupamos; una galería abierta como un largo balcon pasa delante de los cuartos, cuyas ventanas dan en este, el primero al lado de la escalera es un pequeño comedor luego subiendo unos escalones mas, se está delante de un gran salon lujosamente montado á la manera del pais con anchos divanes alrededor magnificas alfombras en el suelo, dos mesas emprestadas a la misa Europea con objetos de adorno; una gran estufa de porcelana que calienta magníficamente y es un objeto que no falta en ninguna casa rica y por fin hasta*

[31] Padre de uno de los chicos, según se interpreta de las palabras de María de las Nieves, y acompañante de nuestros viajeros desde Alepo.

un par de sillas de paja al lado de la estufa. Tocando al salon un par de escalones mas altos se halla nuestro cuarto. Creiamos soñar cuando entramos en él, nos parecía estar en Europa, un cuarto pequeñito muy mono, con dos lucidas camas de hierro que tienen un arreglo para poner la mosquitera; lo que es por ahora no se necesita esta, los pobres mosquitos se han muerto helados y no quedan que sus uevos para en verano convertirse en nuevos animalitos, o bien duermen su sueño de invierno; no sé bastante la historia natural de los mosquitos para saber como pasan el invierno en los países poco calidos; las camas tiene cada una un colchón encima de sus tablas, hermosas almohadas, ricas colchas; en vez de la sabana de abajo hay una tela que no es de lienzo y todo bordado en relieve. Aún así, y pese al agrado que, aparentemente, les causa el alojamiento, *vamos aponer nuestras sabanas porque no estamos acostumbrados á dormir sobre algo tan elegante y ese lujo nos rozaría. Ponemos tambien nuestro pequeño colchon y además la colcha de viaje encima del colchon de aquí para estar mas blando*.

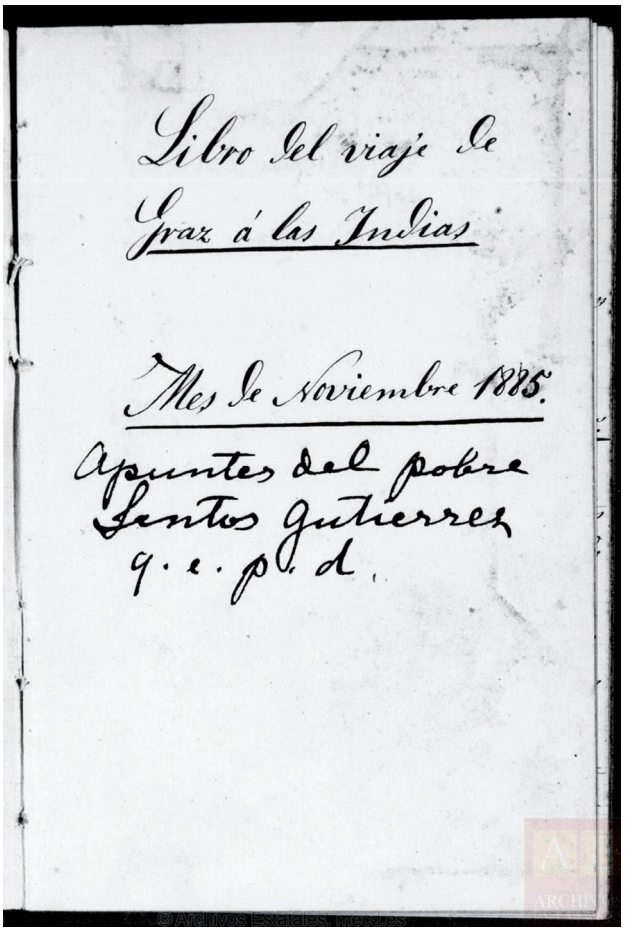


Fig. 8. Portada del cuaderno de viaje de Santos Gutiérrez.
[Archivo Histórico Nacional, DIVERSOS_ARCHIVO_CARLISTA,23,L.274 Imagen 3]

El año comenzó con misa en los padres capuchinos, tras la cual "los hombres tomamos chocolate con los Capuchinos y María con las monjas Franciscas". Durante el resto del día recibieron visitas de "toda la colonia cristiana, obispos caldeo, armenio y griego". Por la tarde "bajamos todos al Río Tigris, a ½ hora de la ciudad para ver construir nuestros kelek", "o lo que es en castellano armadia[32] [sic]".

[32] Hace referencia a una almadía, embarcación de troncos típica de los Pirineos, una balsa hecha de troncos para

Continuaron en la ciudad hasta el día 5 de enero, cuando embarcados en el kelek comenzaron a recorrer el Tigris. Merece la pena apuntar que el día antes, preparando de nuevo los pertrechos del viaje "los príncipes hicieron ver a los amos de casa el barco de goma que llevábamos con nosotros". Su primera parada fluvial fue en Charkoi para pasar la noche y donde al día siguiente escucharían misa caldea y retomarían el camino llegando a Malouda[33] el día 7 donde "nos encontramos con el río Bakman, es un río bastante caudaloso, sus aguas era muy claras, dicho río está situado a la izquierda del Río Trigris" y también donde "encontramos una aldea pequeña, las casas estaban hechas en la misma roca, es decir que no eran casa sino cuevas". Esa noche la pasaron al raso "no había ni pueblo ni aldea en las inmediaciones de nuestro recinto, la noche era clara y serena había un profundo silencio. En medio de aquellas escarpadas colinas el ladrido de los perros era lo único que perturbaba nuestro descanso". Es María quien aclara que utilizaban uno de los keleks para comer y otro para descansar, aclarando que entre todas sus pertenecías destacaba la existencia de un bote de goma. Así, en anotación del día 9 nos dice *comemos al mediodía en el otro khelek, desembarcamos a este fin y lo alcanzamos por tierra, todo está helado… para volver del khelek nº 2 al nuestro nos vamos con la barca de goma*.

El día 10, pasado el "Río Boton" encontraron "una cascada a la derecha del río, dicha cascada estaba cubierta de diferentes yerbas [sic], las montañas de la orilla del Río estaban revestidas de algunos arbustos". O mejor descrito en palabras de María, *pasamos luego un paraje muy hermoso. Las peñas que baña están todo ahugerados* [sic] *trabajadas como estalatitas* [sic] *son tapizadas de verde musgo de todos sus ahugeros salen plantas y hierbas aguaticas* [sic]*; en sus recodos crecen enredándose los unos con los otros extraños arboles de las mas caprichosas formas, espesísimos tufos de hermosas cañas se doblan por encima de las piedras y peñas van cubriéndolos como unas cortinas desde arriba hasta abajo y entre estas lujo de vegetacion que tenian sorprende despues de tanta escasez; se precipitan desde unas curvosidades de las peñas unas cristalinas cascaditas pasando por encima de una alfombra de esmeraltadas enregaderas* [sic]*; se unen con el Tigris entre grandes piedras adornadas de musgos y plantitas y se avanzan en el agua por corto tiempo, sigue esta linda vegetacion en la orilla y luego pasada esta, como una vision y otra vez severas peñas austeras rocas de todos los matices las piedras a menudo escalonadas y formadas en anfiteatro hasta*

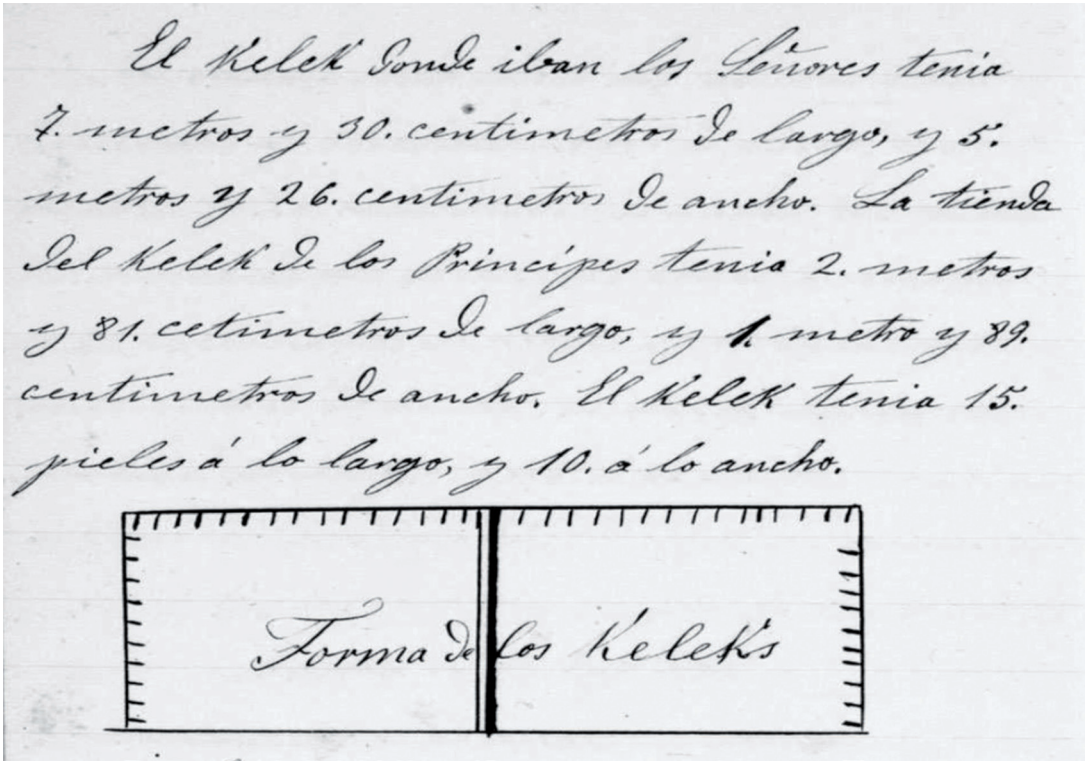
el traslado de la madera por los ríos. Los kelek, sin embargo, típicos del Tigris y Éufrates, tal y como narra el francés Guillaume Marie Lejean, quien viajó por el Próximo Oriente en 1865, *no es lo mismo que la almadia. El kelek es un trasporte particular que tres mil años atrás era ya conocido a lo largo del Tigris, y Herodoto nos da de él una descripción aplicable al tiempo presente. El inmóvil Oriente nos ofrece a cada paso irregularidades análogas, y en él la antigüedad se puede comentar teniéndola a la vista. He aquí, pues, lo que es un kelek. Un mercader que va de Djarbekir á Mosul ó de Mosul á Bagdad, se construye una almadia sostenida por una carpa de pellejos hinchados, cuyo número es proporcionado al peso que la almadia tiene que soportar. En la almadia coloca sus mercancías y, entre los pellejos levanta con tablas una covacha ó una simple tienda para meterse el ó cualquier pasajero de distinción; parte luego siguiendo la corriente, y se detiene ordinariamente durante la noche, si el país no ofrece peligros, en el punto en el que le sorprenda la caída de la tarde… Al llegar a su destino el kelek se desarma; el mercader dehincha los pellejos y regresa a su casa montado en un camello, y las tablas se venden ventajosamente, porque la madera está muy barata en las comarcas que hay rio arriba, y se vende muy cara en Mosul y mas aun en Bagdad*. El Museo Universal, 8.II.1868.

Sobre el número de keleks utilizados no hay datos que permitan asegurarlo pues se citan los dos principales, el de los príncipes y el de Gutiérrez y Ortigosa, pero María de las Nieves nombra en diversos pasajes a los keleks de los sirvientes, al de los soldados que en algún momento les acompañaron así como el de los equipajes.

Su uso no termina de ser del agrado de los viajeros pues *es una fatalidad con estos kheleks, no se puede tirar como y cuando uno quisiera; dan constantemente vueltas sobre si mismo; además a cada pase que se da, arriesga uno de hundirse hasta las rodillas en el agua entre pellejo y pellejo*.

[33] Maalula.

el agua entre unas y otras tristes arbustos de robles vestidos de luto. Por la noche del día 10 *nos paramos en un banco de harena* [sic] *contra las peñas; Es un grandioso espectaculo, todo alrededor de nosotros altas y agrestes montañas nos encierran como en una Conca* [sic*], la luna y las estrellas se reflejan en el lago que forma el rio y alumbran aquel salvaje parage; a lo lejos se oye el ruido de uno de los rapidos, y fuera de eso el silencio mas solemne*. Sobre la fauna que pueden ver nos indica que *en todo el día vemos gran abundancia de pajaros, gansos negros, patos y toda clase de volatería aquaticas; entre ella una clase de pelicanos que no conozco, son blancos y la punta de sus alas negras, la manera de andar y el buche es al estilo de los pelícanos ordinarios pero me parecen ser mayores que éstos*.


El Kelek Donde iban los Señores tenia 7. metros y 30. centimetros de largo, y 5. metros y 26. centimetros de ancho. La tienda Del Kelek de los Príncipes tenia 2. metros y 81. cetimetros de largo, y 1. metro y 89. centimetros de ancho. El Kelek tenia 15. pieles á lo largo, y 10. á lo ancho.

Forma de los Keleks

Fig. 9. Descripción de un kelek por parte de Santos Gutiérrez.
[Archivo Histórico Nacional, DIVERSOS_ARCHIVO_CARLISTA,23,L.274 Imagen 23]

El día 11, al mediodía, llegaron a Jezira donde "hay un puente de barcas, a la parte norte de dicha población se veían unas montañas que estaban cubiertas de nieve". *Al llegar al puente tenemos que esperar para que abran este y dejan pasar al kelek que debe ir a amarrar al otro lado pero tenemos mucha prisa de apearnos antes que vengan las autoridades uno de los marineros nos lleva a hombro uno después de otro sobre sus espaldas*. Aprovecharon para comprar provisiones, *para la comida nos detenemos bastante tiempo… aluvias* [sic]*, nabos, granadas verdes incomibles, toda clase de granos y pastas de frutas asquerosas y otros comestibles… nos vamos al horno donde tiene que tomar el pan para la gente. En el fondo de un ahugero esta hecho el fuego traen unas bolas de pasta que aplastan con la mano para darles la forma chata y redonda y las pegan arriba contra las paredes del horno, despues poco tiempo lo sacan hecho, pero hecho como medio crudo*.

Al día siguiente pasaron por un pueblo "de cuatro casas donde estaban bailando la jota al sonido del tamboril y la dulzaina, nos digeron [sic] que había una boda", *un baile que hacen en honor de una boda kurda, delante de la casa hay un circulo de hombres con*

*vestidos de fiesta la mayoria con el pantalon largo y chaquetitas algunos otros con las sayas o batas largas como hemos visto en todas las poblaciones, estas batas de seda con una faja alrededor de la cintura y sin chaqueta todos esos bien apretados los unos contra los otros ejecutan un paso que tiene algo de Zapateado algo de la Sardana y a veces algo de la Jota, pero quedan poco mas o menos en el mismo sitio lo bailan al son de un pito que tiene algo del sonido de la dulzaina, acompa*ñado de dos tambores*. La musica se encuentra en medio del circulo y allí dos o tres hombres hacen el baile del sable con un gran sable turco en la mano que una vez levantan por encima de la cabeza maniobrandolo de todos lados y esgrimando entre ellos al paso de la música, otros en el mismo circulo bailan cada uno por su cuenta, el todo acompañado por el yu yu [sic] de las mujeres que cubrian todos los tejados para mirar*.

El 14 tuvieron que detener durante un tiempo el viajo debido al mal tiempo, teniendo la oportunidad de ver "pasar a un individuo el río a nado, iba encima de una piel la ropa la llevaba en la cabeza".

Por fin, y acompañados durante casi todos los días de mal tiempo, el 16 de diciembre llegaron a Mosul donde "a la izquierda del Río Tigris están las ruinas de la gran Ciudad de Ninive, hoy endia [sic] no existen mas que cuatro cosas". Solo un día se quedaron en la ciudad, el tiempo suficiente para "oir misa en la Iglesia de los padres Dominicos" y para "el traslado del equipaje de un kelek al otro".

El 19 hacen una parada especial en las ruinas de "Nembrot" donde llegaron a las 11 de la mañana, con fuerte lluvia. A las "2 y 30 minutos de la tarde fuimos a ver las ruinas de Nembrot, llegamos a dichas ruinas a las 3 de la tarde, estuvimos una hora visitando dichas ruinas, había unas piedras de mármol muy hermosas, la lluvia nos impidió de permanecer mas tiempo y tuvimos que volver a nuestro campamento".

El día 22, llegando a la ciudad de "Tekrit" "encontramos un Vapor Ingles que iba desde Bagdad a Mosoul, hacia 8 meses que estaba detenido", y el 23 llegaron a Samarra. "En dicha población hay dos hermosas Mosqueas con sus correspondientes minaretes, también hay una torre imitando a la de Babel, dicha torre tiene muy poco que ver. Una de las cupulas de las mosqueas estaba cubierta con planchas de oro, la otra cupula estaba cubierta de hermosos azulejos que parecian al esmalte; en todo nuestro viaje no vimos otras cupulas ni otros minaretes tan hermosos. En dichas Mosqueas no dejan entrar a ningún Cristiano; a los Principes les prohibieron el dibujar".

El día 25 llegaron a mediodía a Bagdad, donde "concluyó nuestra navegación en el Kelek[34]". Solamente se permitieron pasar un día de visita, retomando su viaje a caballo el día 27 para llegar a las ruinas de Babilonia el 28 por la tarde. Ese martes 26 les permite asegurar que *de todas las poblaciones que he visto desde que estamos por aqui Bagdad es la que merece el primeo en cuanto a lo intransitable que son sus calles en tiempo de lluvia, se convierten entonces en un pantano*. Con ese día tan lluvioso tuvieron que ir a visitar al cónsul quien *amabilisimo, nos recomendo un hombre para servirnos de dragoman[35] si hacemos el viaje a Persia desde las Indias. El mismo puede venir tambien a Babilonia… es de Bagdad, de una de las buenas familias de aquí pero de ricos se volvieron pobres parece ser un hombre de toda confianza y una persona muy decente, habia sido jefe de la Policia y ayudante del segundo gobernador*.

[34] Hasta el final de la travesía en kelek no se hace referencia alguna a cómo era. "Donde iban los Señores tenia 7 metros y 30 centimetros de largo y 5 metros y 26 centimetros de ancho. La tienda del kelek de los Principes tenia 2 metros y 81 centimetros de largo y 1 metro y 89 centimetros de ancho. El kelek tenia 15 pieles a lo largo y 10 a lo ancho".

[35] Intérprete o traductor, con familias tradicionalmente dedicadas a esta labor. En el caso de este viaje su nombre era Naum Nuri.

Para poder realizar la visita a Babilonia tuvieron que cambiar sus planes iniciales de tomar el vapor inglés que va a Basora pues les recomiendan emplear unos cinco días en realizar la excursión, para la que *pasó mucho rato antes que cargaron los bagajes y sin embargo llevamos poca cosa, las camitas y Ortigosa una maletita cada uno y yo un pequeño saquito de toilette ademas de una alforja con provisiones*. Desgraciadamente las notas de María de las Nieves terminan para esta excursión la misma mañana de la visita, una mañana en la que *levantarse a las 3 ½ marchar a las 5 ½ tardan mucho en cargar tiempo agradable nada de frio al salir, ligeramente fresquito al levantarse el sol. Inmensas llanuras incultas ni una hierba parece como si hubiera sido mundado* [sic]*, charcos de agua*.

De Babilonia dice Gutiérrez que "dichas ruinas ó escombros estan próximas al Rio Eufrates", regresando a Bagdad el 31 por la mañana, pasando 4 días en los que "no se vio ninguna cosa en particular".

El 6 de febrero embarcaron a las 11 de la noche en le vapor "intitulado Mejidieh", levando anclas a las 4 de la madrigada del día 7. Cuatro horas más tarde "desembarcamos; fuimos a ver las ruinas del Palacio Suliman Kosrroes; dicho Palacio conserva un arco, dicho arco lleva el nombre de Ctesiphon tiene una elevación disforme… a las 9 pasamos por las ruinas de Techfeson [sic], desde dicho punto se veian las ruinas de Selucia".

VIAJE Á BABILONIA.—NAVEGANTES EN LAS EMBARCACIONES LLAMADAS KELEK, SOBRE EL TIGRIS.

Fig. 10. Ilustración de un kelek.
[Revista El Museo Universal, 8.II.1868]

Embarcados de nuevo pasando "de frente a unas tierra del Turkesta [sic] de la Persia, dichas sierras dividen la Turquia y la Persia, estaban cubiertas de nieve, hacia bastante calor". El 9 "desde el puente del Vapor, se veian unas inmensas llanuras, daba gusto el ver aquellos campos tan fértiles, pero por otra parte daba pena al ver que estaban tan poco cultivadas; este es el único día que he visto bastante gente cultivar los campos, su entretenimiento era en

sacar agua del rio tigre [sic] con unas cestas para regar los campos; de vez en cuando se veian algunos individuos que se paseaban con el traje de nuestro padre adan[36], también se veian algunas barcas que iban tiradas por unos cinco ó seis hombres, algunas casa que estaban echas [sic] de pantanos que vienen a ser como una especie de caña". También durante el trayecto de este mismo día "pasamos por el Panteon del Profeta Turko (Esdras)" llegando a la localidad de Korna al mediodía, ciudad "donde se reúnen los dos caudalosos ríos, el Eufrates y el Tigre [sic]. Del sepulcro en sí, María de las Nieves cuenta que *cúpula azulejos azul rodeado de un edificio entre hermosas palmeras y algunos otros arboles de frente frondoso bosquecito de palmeras sobre el rio, barquitas de forma muy elegantes*. Desde Korna hasta Basora el rio lleva el nombre de Chat el Arabe". Aprovechando una parada del vapor en esta población "nosotros fuimos á ver el árbol del bien y del mal", *saltamos a tierra y corriendo nos vamos al arbol que diferente me lo presentaba cuando leia lo que sobre eso nos dice la historia sagrada. A pesar de estar mas que persuadidos que la fruta que tentó á Eva no creció en el árbol que vemos ahora nos hacemos coger unas hojas y cimientos que plantaremos en nuestro jardin si Dios quiere*. El cauce del río parece que estaba especialmente bajo, *la orilla bajisima poco mas ó menos al nivel del agua, algunos trechos labrados como no bastante altura para la polea, sacar el agua entre dos hombres ó mujeres con cesto que parece un sombrero de paja, de cada lado una cuerda y asi hechas cesta tirar luego de los dos lados y hechar agua en el campo*.

Finalizando la tarde llegaron finalmente a Basora donde tuvieron que cambiar de vapor, embarcando en el "Arabia". De la propia Basora dice que "la poblacion es muy pequeña y no tiene nada interesante que ver" pero sobre sus alrededores "son hermosos, hay unos bosques de palmeras que adornan el Rio, también hay mucho peligro de coger las calenturas á causa de las aguas y del aire, es decir que es un país muy mal sano".

La visión que de los alrededores tiene María de las Nieves es más intensa: *Vamos al canal que lleva á Basora la entrada ya es pintoresca un minarete que en si no tiene nada de particular pero sobre la pared que le rodea se apoya un hermoso arbol cuyas ramas y hojas la cubren como de una alfombra. Nos vamos por el canal hacia Basora es lo mas encantador que se puede ver á derecha e izquierda hermosisimas palmas inclinan sus cabezas encima del agua enlacando sus coronas, dejan entrever a penas el cielo y forman una pequeña boveda encima de los pequeños canalitos que cruzan de los dos lados. Alli donde las palmeras dejan libre unos palmos de tierra lo aprovechan luego las acacias mimosas con su perfumada flor, la zarza mora y toda clase de plantas y arbustos que bañan sus ojos en el agua hasta donde penetra la vista se van las palmeras estrechándose las unas contra las otras no dejando un poco de sitio de vez en cuando que para dar hospitalidad entre ellos á naranjos, bananeros ó limones. Cada vuelta del canal presenta un cuadro que llena de gozo el corazon de un pintor y de gozo y de dolor al mismo tiempo al que de pintor no tiene que los ojos y el alma pero tiene que dejar escapar lo que le encanta sin poderlo fijar*.

El día 12 zarparon al amanecer, con muy mal tiempo durante todo el día, por lo que tuvieron que detenerse varias veces. Ya por la tarde "a las 5 llegamos al mar, allí dejamos el territorio turco". *Ahora nos vamos mas consolados hacia el mar que nos promete suspiros y ayes para esta noche*.

[36] En el manuscrito aparece tachado "natural" para ser sustituido por "de nuestro padre adan".

Reflexión final

Como viajera del siglo XIX que fue, María de las Nieves respondía a una tradición portromanticista de viajes dejando constancia escrita de sus expediciones. Además, no podemos obviar el hecho de ser mujer, no tan frecuente por entonces entre los viajeros. En su caso una mujer ilustrada, políglota, sin miedo a las aventuras, capaz de entrar en batalla y de realizar grandes travesías sin pedir especial atención. Sus diarios, sus apuntes, sus notas, responden a todo ello, a la necesidad de plasmar aquello que le transmitía lo que veía en ese mismo momento, escrito a modo de reflexión íntima, sin intención de alguna de ser después leído por terceros y, mucho menos, publicado. Puede que no sean apuntes de un gran interés científico, y que muchas veces pueda parecer incluso infantil, pero que es capaz de trasladar al lector de sus pensamientos allí donde ella se encontraba. No era intención de este pequeño trabajo entrar en el estudio de su figura histórica, y la revisión de sus cuadernos ayuda a ello, pues son sólo eso, cuadernos de viajes de una empedernida viajera ilusionada por todo aquello que la rodeaba y por las experiencias que vivía. Y si además le sumamos la presencia de un mayordomo de la talla de Santos Gutiérrez, protestón como pocos, ¿quién no es capaz de no ver relación con los viajeros de Julio Verne alrededor del mundo acompañados de su inseparable Passepartout?

BIBLIOGRAFÍA

ALCALÁ, C.

1999 “Memòries de Maria de les Neus Bragança”, en A. Segura Mas (eds.), *El Carlisme i la dona: V Seminari d´Història del Carlisme (Solsona, 13 y 14 de mayo de 1998)*, Barcelona, pp. 153-169

BRAGANZA Y DE BORBÓN, M. N.

1934 *Mis memorias sobre nuestra campaña en Cataluña en 1872, 1873 y en el Centro en 1874,* Madrid, Espasa Calpe, 2 vols.

LÓPEZ CORDERO, J.M.

2009 “María de las Nieves de Braganza, su paso de incógnito por tierras giennenses en 1892”, *Contraluz* 6, pp. 339-350

ROMERO MARÍN, J.J.

2000 “Braganza y Borbón, María de las Nieves de”, en C. Martínez, R. Pastor, M.J. de la Pascua y S. Tavera, (dir.), *Mujeres en la Historia de España*, Madrid, pp. 440-442

MAX-LUIS ALDREY PEREIRA, PIONERO DE LA ASIRIOLOGÍA EN ESPAÑA

Jordi Vidal
(Universitat Autònoma de Barcelona)[1]

RESUMEN
El objetivo de este artículo es el de analizar la figura de Max-Luis Aldrey Pereira, pionero de la Asiriología en España, a partir del estudio de bibliografía especializada, noticias de prensa y documentación de archivo. Concretamente, nos centramos en el análisis de tres puntos principales: su biografía (prestando especial atención a su compromiso ideológico con Falange), su obra asiriológica y su proyecto para la creación de una Facultad de Estudios Orientales en Madrid. El trabajo llevado a cabo permite no únicamente una mejor comprensión del personaje, sino también avanzar en la reconstrucción de la historia de la Orientalística Antigua en España.

PALABRAS CLAVE
JAE, Duque de Alba, Orientalística Antigua, Pensamiento idiomático šumero-akkádico

MAX-LUIS ALDREY PEREIRA, A PIONEER OF ASSYRIOLOGY IN SPAIN

ABSTRACT
The purpose of this paper is to analyze the figure of Max-Luis Aldrey Pereira, pioneer of Assyriology in Spain, using specialized bibliography, press news and archival sources. Specifically, we focus on the analysis of three main points: his biography (paying special attention to his ideological commitment to the Falange), his Assyriological work and his project for the creation of a Faculty of Oriental Studies in Madrid. The work carried out provides a better understanding of Aldrey and enable to advance in the reconstruction of the history of Ancient Near Eastern Studies in Spain.

KEYWORDS
JAE, Duke of Alba, Ancient Near Eastern Studies, Pensamiento idiomático šumero-akkádico

1. Introducción

Durante el largo período que transcurre entre el redescubrimiento arqueológico del Próximo Oriente, iniciado en la década de 1840, y las primeras excavaciones españolas en la región, ocurridas en la década de 1960, la Orientalística Antigua tuvo una escasa presencia en el ámbito cultural y universitario español. Tal y como apuntaban Joaquín Córdoba y Carmen Pérez Díe,[2] tanto las autoridades políticas como los rectores de la vida académica del país mostraron un desdén generalizado hacia el estudio histórico, arqueológico y filológico del Próximo Oriente Antiguo. No obstante, a aquel desinterés oficial se opusieron unas pocas voces que, casi siempre de manera aislada, trabajaron para promover una primera aproximación a la nueva ciencia. Los protagonistas de aquellos primeros trabajos surgieron, a menudo, del ámbito eclesiástico, circunstancia lógica si tenemos en cuenta la proximidad temática existente entre los Estudios Bíblicos y la Orientalística Antigua. No obstante, y aunque en menor medida, también desde el ámbito académico algunos arqueólogos y filólogos realizaron aportaciones de interés a aquellos estudios. En el presente artículo analizamos la figura de

[1] Con esta modesta contribución nos sumamos al merecidísimo homenaje tributado al Prof. Karlheinz Kessler. Agradecemos, asimismo, muy sinceramente la amable invitación del Prof. Joaquín Córdoba a participar en el mismo. El artículo se ha escrito en el marco del proyecto de investigación "Origen de la Orientalística Antigua en España" (HAR2017-82593-P).
[2] Córdoba y Pérez Díe 2006: 17.

uno de esos pioneros de la Orientalística Antigua en España, el P. Max-Luis Aldrey Pereira (La Coruña, 1894 – Santiago de Compostela, 1963), quien, mediante sus publicaciones y sus proyectos académicos, y en medio de un clima intelectual y político poco propicio, trabajó para introducir el estudio de la Asiriología en España.

2. Notas biográficas: el compromiso con Falange

Aldrey contaba con una sólida formación intelectual, lo que le confirió una buena base para poder dedicarse al estudio de la Asiriología.[3] Cursó su instrucción eclesiástica en el Colegio de Misiones para Tierra Santa y Marruecos de los Padres Franciscanos de Compostela entre 1909 y 1921, donde ya tuvo una primera aproximación a diversas materias relacionadas con el Próximo Oriente Antiguo, a través de asignaturas como Lengua Hebrea y Arqueología Sagrada, Profana y Bíblica. Aquella primera etapa de formación culminó en 1921, cuando fue ordenado presbítero por el Cardenal José María Martín de Herrera. El 13 de junio de aquel año dijo su primera misa en la iglesia conventual de San Francisco de Santiago de Compostela, con motivo de la celebración de la festividad de San Antonio y del Santísimo Sacramento.[4]

Sin embargo, su vocación asiriológica se fraguó sobre todo a partir de 1922, cuando fue enviado como misionero a Palestina, Egipto, Siria y Chipre, en una larga estancia que se prolongó hasta 1928 y donde también ejerció como bibliotecario del Convento de San Salvador de Jerusalén. Aldrey aprovechó su presencia en Palestina para completar su formación en lenguas semíticas a través del estudio del árabe y el siríaco. No obstante, y desde el punto de vista estrictamente asiriológico que aquí nos interesa, el período clave fueron los años comprendidos entre 1924 y 1927, cuando estudió acadio, sumerio e interpretación de textos cuneiformes en la *École Biblique et Archaeologique Française* de Jerusalén, donde fue alumno de un prestigioso asiriólogo francés, el P. Edouard Dhorme[5] y compañero, entre otros, de André Parrot, futuro director de la misión arqueológica francesa en Mari.[6] Aquellos estudios fueron los que le proporcionaron las herramientas metodológicas indispensables para el desarrollo de su posterior labor asiriológica. Con todo, Aldrey era consciente de que aquellos tres años de formación no eran suficientes para enfrentarse con plenas garantías a las dificultades filológicas y epigráficas que plantean los textos cuneiformes. De ahí que, a finales de 1931, ya de regreso en España, cursó una solicitud a la Junta de Ampliación de Estudios (en adelante, JAE) para lograr una pensión que le permitiese realizar una estancia de estudios en Múnich, bajo la dirección de Bruno Meissner.[7] La pensión le fue concedida aunque no llegó a realizar la estancia. Aldrey justificaba su renuncia a la misma aludiendo a la conflictividad política de la época.

Mientras estuvo en Palestina, además de dedicarse a sus estudios y de actuar como guía para peregrinos y turistas, ejerció como corresponsal científico de los periódicos *El Compostelano* y *El Universo*, donde publicó diversas crónicas que versaban principalmente

[3] La noticias biográficas que consignamos y comentamos a continuación proceden de fuentes periodísticas que se referencian de manera específica en las notas, del informe que adjuntó a su solicitud de una pensión a la Junta de Ampliación de Estudios (Residencia de Estudiantes, Archivo de la JAE; "Maximino Luis Aldrey: Relaciones con esta junta"; http://archivojae.edadeplata.org/jae_app; última consulta: 25/07/2017) y de Aldrey 1953: 976ss.

[4] *El Compostelano*, 02/06/1921, 11/06/1921 y 14/06/1921.

[5] Para una primera aproximación a la figura de Dhorme véase Weissbach 1938 y Nougayrol 1968-1969.

[6] Sobre la figura de Parrot véase, por ejemplo, Will 1981, Amiet 2003-2005 y, sobre todo, su autobiografía (Parrot 1979).

[7] Sobre la figura de Meissner véase Borger 1993-1997 y Bleibtreu, Boese y Hrouda 2007.

sobre la presencia española en Palestina a lo largo de los siglos y sobre los más recientes hallazgos arqueológicos que se estaban produciendo en la región.

No obstante, y a pesar de esa especial dedicación a temas histórico-culturales, Aldrey no renunció a publicar su opinión sobre la convulsa situación política que se estaba viviendo en Palestina en aquella época. En algunos de sus escritos se mostraba muy crítico con el mandato inglés en el país, al tiempo que manifestaba una postura visceralmente antisionista, expuesta con vehemencia y recurriendo a menudo al empleo de insultos típicos del antisemitismo europeo de la época:

> Es una realidad objetiva la que se trata, y no es una cuestión religiosa; no se trata de bautismo ó circuncisión, se trata de una cuestión política, de sionismo ó antisionismo. De una parte, una fuerza que atrae, artificialmente, los hebreos á Palestina y crea su reino artificial de Sión; de otra parte, la fuerza árabe indignada, la fuerza cristiana y musulmana que resiste á la invasión extraña y grita: "la Palestina es nuestro país y los hebreos son nuestros perros" (...) En la pasada administración de Palestina, antes de la ocupación inglesa; á decir verdad, había menos burocracia, había menos parásitos, ningún hebreo.[8]

De regreso a Santiago de Compostela, y una vez frustrada su estancia en Alemania, Aldrey se involucró de manera creciente en la política española, en detrimento, entre otros, de su labor asiriológica. Tras el estallido de la Guerra Civil, se posicionó al lado de los sublevados, comprometiéndose explícitamente con Falange y el Nacionalsindicalismo. Dicho compromiso le llevó a pronunciar una serie de conferencias en el Teatro Social de Santiago de Compostela a finales de junio y principios de julio de 1937, con notable éxito de público según cuentan las crónicas de la época. A lo largo de las mismas trató de difundir la propuesta ideológica de Falange, haciendo uso a menudo de una retórica ampulosa, inflamada y beligerante. A continuación resumimos brevemente algunos de los planteamientos formulados en el transcurso de dichas conferencias.[9]

Aldrey calificaba el Nacionalsindicalismo como un "sistema redentor", "el más puro e ideal de los sistemas", "una doctrina (...) de juventud y de fe. De patriotismo y de luz", "la emoción elevada a las cimas de la espiritualidad", "la Tradición que vuelve... Es la Religión que reafirma sus cimientos inconmovibles y eternos. Es la Falange", portadora de un mensaje "que habrá de hermanar a todos los hombres y estrecharlos con perdurables lazos de amor y de cariño". De manera más concreta, defendía que el Nacionalsindicalismo aportaría una nueva ordenación social, basada en nuevas y más justas jerarquías, superadoras de la lucha de clases.

A lo largo de aquellas conferencias, Aldrey se esforzó repetidamente por convencer a la audiencia acerca de la absoluta identificación entre catolicismo, Iglesia y Falange: "Espíritu

[8] M. L. Aldrey: "Reino anglo-sionista. Acaparamiento de los ganglios vitales", *El Compostelano*, 24/04/1923, 25/04/1923 y 27/04/1923.

[9] "El Padre Aldrey dice...", *El Compostelano*, 30/06/1937; "Sigue diciendo el P. Luis Aldrey...", *El Compostelano*, 01/07/1937; "El P. Aldrey continúa sus luminosas conferencias", *El Compostelano*, 02/07/1937; "El Nacionalsindicalismo tiene su apologista en el Padre Aldrey", *El Compostelano*, 03/07/1937; "El Padre Aldrey sigue hablando a nutridísimo auditorio de convencidos", *El Compostelano*, 05/07/1927; "El Padre Aldrey señala el verdadero rumbo a las multitudes ávidas de saber", *El Compostelano*, 06/07/1937; "El Nacionalsindicalismo soluciona el problema del agricultor. Dice el Padre Aldrey...", *El Compostelano*, 08/07/1937; "Con claridad meridiana explica el P. Aldrey la indiscutible catolicidad de Falange", *El Compostelano*, 09/07/1937; "El Padre Aldrey exalta a los hombres y los pueblos del presente y del porvenir", *El Compostelano*, 10/07/1937; "Entre entusiastas aplausos y ovaciones clamorosas terminó el sábado último sus doctas y sugerentes conferencias el ilustre Padre Aldrey", *El Compostelano*, 12/07/1937.

de Cristo es el de Falange. Se funda en la misma doctrina del Salvador, y su programa, el programa de Falange, está engalanado, y calcado, e inspirado en las máximas y parábolas que trazó el mismo Jesucristo por su verbo y la mano alada de sus apóstoles elegidos". Con especial vehemencia combatía lo que consideraba intentos propagandísticos de desvincular Falange y catolicismo: "Que no os sigan engañando con la monserga de la Falange laica, de la Falange inconfesional. La Falange es azul y, por lo tanto católica y cristiana". Llegó incluso a equiparar los 26 puntos del programa político de Falange con los Diez Mandamientos, otorgándole de esa manera un valor sagrado: "Calcado en la doctrina de Cristo, el Nacionalsindicalismo nació aupado en las alas de la cristiandad, y los veintiseis puntos de la Falange pueden estar al lado de los Preceptos del Divino Decálogo y de los Artículos de la Fe".

Asimismo, el Nacionalsindicalismo era esgrimido por Aldrey como la única solución posible al desafío planteado por el marxismo: "Falange es la juventud valerosa y excelsa, que ha sabido documentarse en las glorias retrospectivas para llenar de luz y de poesía los tiempos actuales, borrando la ruta de criminal ignominia que, en aciagos y cercanos días, hubieron de trazar el puñal y la tea incendiaria del marxismo canallesco". Un marxismo percibido como una perjudicial ideología extranjera, que durante años minó las bases de las sempiternas y católicas esencias españolas: "En el pecho del Nacionalsindicalismo aletean las más puras esencias de las virtudes hispanas. Aletean después de un siglo de materialista deformación importada del Extranjero. Quincalla de chamaril exportada por toda la bazofia de arrabal que a sí misma se tiene asco".

Por supuesto, recurría a la idea de la equiparación entre marxismo y Segunda República, los grandes enemigos del Nacionalsindicalismo. En este sentido, y de forma sutil, equiparaba al régimen republicano con otra de sus obsesiones, el Judaísmo, reivindicando así el tópico del judeobolchevismo: "España, después de titánica lucha contra el fariseísmo inmolador del alma y del cuerpo de la Nación, logró sacudirse el polvo de aquel infecto y putrefacto ambiente en que se mantuvo durante cinco inacabables años la ficción de gobernar por advenedizos mandatarios captadores e inductores de todos los desmanes de la chusma".

Por otra parte, y más allá de consideraciones que aspiraban a teorizar acerca del falangismo, Aldrey también aprovechó la ocasión para glorificar la rebelión militar, definida como "Cruzada de Fe y de Amor": "La Era es azul (...) y azul es nuestra juventud que lucha y se desangra en los frentes de combate, como azules son sus pensamientos y su alma de celestes tonalidades (...) Fe. Corazón encendido en llamas y sangre redentoras". La sublevación militar contra la legalidad republicana era el camino escogido por Falange para crear "una España una, indivisible, imperial e inmortal".

Su panegírico de Mussolini y Hitler no deja lugar a dudas acerca de su profunda identificación ideológica con el Fascismo: "Dos hombres del pueblo, plenos de amor y fe patrióticos, amantes de su país y capacitados para restaurarlo en sus funciones de vida y de progreso y rescatarlo de las felinas garras de una falsa democracia; Benito Mussolini y Adolfo Hitler, hombres cumbres de la Humanidad y de la Historia, son los artífices que, no sólo salvaron del caos a sus respectivas Patrias, sino que señalan a Europa y al Mundo la verdadera ruta de su verdadera emancipación e independencia". Al panteón de los héroes fascistas, Aldrey añadía en un puesto de honor la figura de José Antonio Primo de Rivera, al que calificaba de "divino Ausente", y también la de Franco, al que describía como el representante escogido para mostrar a los españoles la senda de la voluntad divina.

Por último, cabe destacar el esfuerzo de Aldrey por remarcar la existencia de una versión estrictamente española del Fascismo, con un papel preponderante del catolicismo, a pesar de exponer, como veíamos, sus vínculos con el Fascismo europeo: "Hermano del fascismo italiano y del nacionalsocialismo alemán es nuestro Nacionalsindicalismo; pero nuestro

Nacionalsindicalismo, en todo adaptado a nuestro temperamento y a nuestras necesidades, se basa estrictamente en la Doctrina de Jesucristo y en la sabia y excelsa legislación de nuestra Santa Madre Iglesia".

Asimismo, y más allá de la esfera teórica o institucional, Aldrey prestó una colaboración activa a la causa falangista, involucrándose en actos de apoyo a la actuación de Auxilio Social de Falange en Santiago,[10] o, ya terminada la Guerra Civil, convirtiéndose en asesor de Religión y Moral de la Sección Femenina[11] y del Frente de Juventudes[12] de Falange en Santiago de Compostela.

Aquella intensa actividad de difusión y apoyo activo hacia Falange parece que tuvo una incidencia directa y negativa sobre el desarrollo de su labor asiriológica, que, como veremos en los apartados siguientes, apenas llegó a dar frutos significativos. Tal vez, en un contexto político distinto y habiendo llevado a cabo su proyectada estancia en Múnich, Aldrey hubiese podido ofrecer una labor asiriológica mucho más larga, sólida y, sobre todo, fecunda.

3. Obra asiriológica

La obra asiriológica de Aldrey es en realidad breve e inconclusa, según se desprende de sus propias palabras. En la ya mentada solicitud para la concesión de una pensión de la JAE, Aldrey defendía la necesidad de escribir una introducción a la Asiriología que cumpliese los siguientes objetivos:

> los jóvenes estudiosos y todos los hombres entusiastas de lengua española tengan una clave para entrar en ese sagrado, grandioso y misterioso templo de la Ciencia Oriental, una especie de sinopsis para iniciar a todo hombre investigador y curioso cientifico en los orígenes, legislación, arte y sobre todo idioma de los primitivos pueblos de la Humanidad que nacieron en las riberas de los sagrados rios TIGRIS y EUFRATES, vivieron cuarenta siglos de ideas, de arte, de legislación, de trofeos y conquistas reflejándose siempre su figura en el Mediterraneo y despues de veinte centurias de sepultura resucitan a la luz, con su lenguaje ideográfico y silábico, con su pensamiento multiforme y su plasticismo original, entusiasmando y admirando a las mentes de las universidades de Europa y América.

Como se aprecia en el fragmento, en 1931 Aldrey consideraba necesario ofrecer al lector culto español una introducción a la Asiriología en lengua castellana, que abordase las principales características de las civilizaciones mesopotámicas, prestando una atención prioritaria al ámbito filológico que resultaba de su competencia.

Según comentaba Aldrey en la misma solicitud, Ángel Amor Ruibal, poco antes de su muerte, había dado su visto bueno al proyecto. Desde luego, la mención de Amor Ruibal suponía un prestigioso aval para su propuesta. Profesor de Teología, Derecho Canónico y lenguas orientales en el Seminario Mayor Conciliar de Santiago de Compostela, Amor Ruibal era una auténtica autoridad a nivel internacional en los estudios de filología semítica comparada, y una de las pocas voces autorizadas en España para valorar la calidad científica de una propuesta sobre Asiriología, aunque él mismo no pueda ser considerado propiamente como un asiriólogo.[13]

[10] *El Compostelano*, 30/10/1937.
[11] *La Voz de Galicia*, 27/04/1939, p. 2 y 25/07/1947, p. 4; *El Compostelano*, 17/03/1943 y 24/05/1943.
[12] *La Vanguardia española*, 19/08/1943, p. 6; *ABC*, 19/08/1943, p. 12; *La Voz de Galicia*, 30/10/1947, p. 4.
[13] Para una valoración de la figura de Amor Ruibal véase Lemos 2004; Del Olmo 2005; Domínguez 2007.

Aldrey terminaba la presentación de su proyecto especificando la necesidad de imprimir la obra en el extranjero. El motivo era muy sencillo: la imposibilidad de encontrar en España, decía él, imprentas capaces de reproducir signos cuneiformes así como los abundantes diacríticos que necesariamente acompañan las transliteraciones del acadio y el sumerio. Dicha afirmación resulta un tanto sorprendente, sobre todo si tenemos en cuenta, como veremos más adelante, que ya con anterioridad se habían publicado en España trabajos de temática asiriológica.

Como comentábamos antes, Aldrey obtuvo la pensión de la JAE pero no llegó a realizar nunca la proyectada estancia en la Universidad de Berlín. La Guerra Civil y su implicación en la actividad política del momento que repasábamos en el apartado anterior afectaron de manera evidente a la realización de su Introducción a la Asiriología. Aunque no llegó a abandonar nunca el proyecto, aquellas circunstancias impusieron una marcha muy lenta a su desarrollo.

Por fin, en 1953, y 22 años después de la propuesta presentada a la JAE, Aldrey publicaba su Introducción, con el título, excesivamente confuso y poco acorde con el contenido del libro, de *Pensamiento idiomático šumero-akkádico*.

En realidad, según apuntaba él mismo, *Pensamiento idiomático šumero-akkádico* era tan sólo una parte de lo que iba a ser su gran obra, titulada *Antropocosmia šumero-akkádica (Ensayo de euritmia biográfica del Oriente Medio)*. Dicho proyecto debía constar de ocho tomos monográficos dedicados a los siguientes temas: 1. Introducción a la Antropocosmia, 2. Geografía y Cronología, 3. Etnología y Lingüística, 4. Ciencia del Lenguaje, 5. Cosmoglifia, 6. Historia y Euhemismo, 7. Idioma Akkádico y 8. Pensamiento idiomático šumero-akkádico.[14] Por desgracia, Aldrey tan sólo llegó a publicar el último de los tomos de aquel ambicioso plan. Si *Pensamiento idiomático šumero-akkádico* ocupa 1167 páginas divididas en dos volúmenes, entonces cabe suponer que el tamaño de la obra original, de haberse llevado a cabo, podría haber superado las 8000 páginas.

En cualquier caso, y a pesar del carácter inconcluso de su obra, *Pensamiento idiomático šumero-akkádico* posee el indudable valor de ofrecer el testimonio escrito del ideario asiriológico de Aldrey. Es interesante destacar que el libro fue editado por el CSIC, contradiciendo así las previsiones pesimistas planteadas por Aldrey en 1931 acerca de la imposibilidad de publicar una obra de estas características en España.

El libro contaba con un prólogo del eminente asiriólogo alemán Adam Falkenstein.[15] En dicho prólogo, Falkenstein reflexionaba brevemente sobre los estudios cuneiformes para, acto seguido, exponer de forma sucinta la biografía del autor. Aquellas líneas biográficas son muy similares al texto que el propio Aldrey presentó a la JAE en su solicitud de pensión de 1931, por lo que probablemente Falkenstein se limitó a traducir al alemán un texto de presentación que le habría facilitado el propio Aldrey.

El contenido de *Pensamiento idiomático šumero-akkádico* resulta un tanto desconcertante. Es cierto que el título especifica la naturaleza esencialmente filológica y cultural del trabajo, algo que ya había anunciado el propio Aldrey en 1931. No obstante, los capítulos directamente relacionados con la temática propuesta ocupan menos de la mitad del total de las 1167 páginas de la obra. Únicamente los capítulos 4 (Léxico-gramatología šumero-akkádica históricamente considerada), 5 (Geomorfia), 13 (Proyecciones reflejas de cultura šumero-akkádica) y 15-20 (Pensamiento cultural šumero-akkádico religioso; Teogonía eurítmico-gráfica šumero-akkádica; El hombre-dios; Pensamiento científico sapiencial

[14] Aldrey 1953: V.

[15] Sobre la figura de Falkenstein véase, por ejemplo, Weidner 1968-69 y Edzard 1969.

šumero-akkádico; Concepciones, motivos y cánones del arte šumero-akkádico; El arte šumero-akkádico y su desarrollo histórico) tratan cuestiones directamente relacionadas con el título propuesto. El resto de los dos volúmenes lo ocupan extensos listados bibliográficos (capítulos 22-27) o bloques que, en el mejor de los casos, guardan una relación indirecta con el tema central del libro, como pueden ser los capítulos 6 (Origen geográfico de la especie humana), 7 (Asia Anterior, nexo de las grandes migraciones) y 8 (El Tigris y el Éufrates).

En *Pensamiento idiomático šumero-akkádico* predomina muy claramente la síntesis sobre el análisis, y la voz de Aldrey casi siempre queda sepultada tras el resumen y las referencias al trabajo de otros asiriólogos. Sin embargo, Aldrey jamás especificaba las obras concretas que utilizaba, limitándose a señalar únicamente el nombre de los autores que glosaba, hecho que le valió merecidos reproches por parte de algún crítico, como veremos después. Afortunadamente, en ocasiones el autor también deja entrever algunas ideas propias que incrementan el valor del relato y que nos permiten conocer algunas características de su pensamiento. En este sentido podemos destacar, por ejemplo, su reiterada alusión a la superioridad de la Asiriología sobre la Egiptología, por considerarla una disciplina mucho más útil para el progreso general del conocimiento, sobre todo en los ámbitos de la historia, la filosofía, la religión, el lenguaje y la ciencia (pp. 2ss.). Igualmente interesante resulta su concepción biológica, seguramente de influencia spengleriana, de la civilización sumeria que, en su opinión, se desarrolló cumpliendo perfectamente las etapas de comienzo, perfección, decrepitud y fenecimiento (p. 19). Por otra parte, conviene destacar su insistencia a la hora de valorar la importancia del elemento racial en el desarrollo de la historia mesopotámica, en un momento en el que, tras los horrores del nazismo, dichos planteamientos cada vez resultaban menos frecuentes en el discurso académico. También son continuas las muestras de admiración hacia la Asiriología alemana, especialmente hacia Friedrich Delitzsch,[16] del que afirmaba que "supera con mucho a todos los maestros asiriólogos a él anteriores" (p. 100). Desde el punto de vista religioso, y como era de prever teniendo en cuenta su condición de eclesiástico y su talante conservador tan escorado hacia la derecha política, Aldrey se alineaba con los postulados más reaccionarios, propios sobre todo del s. XIX, al considerar que la Asiriología en esencia confirmaba la veracidad e inerrancia del texto bíblico (p. 168). Afortunadamente, ese planteamiento en el momento de edición de la obra ya era francamente minoritario en el ámbito asiriológico. En un nivel quizás más anecdótico podemos situar sus críticas a los prehistoriadores, a los que acusaba de pretender reconstruir complejas culturas primitivas a partir de fragmentos de sílex. Aquella diatriba le servía como base para concluir sin matices acerca de la superioridad de la filología y la lingüística sobre la arqueología como disciplinas auxiliares de la historia (pp. 168-169), algo también previsible teniendo en cuenta su formación y su vocación filológica antes que arqueológica.

En general, su visión del Próximo Oriente encajaba perfectamente dentro de los parámetros del concepto de Orientalismo definido por Edward Said,[17] al considerar que el Oriente contemporáneo es un mundo exótico y esencialmente estático, incapaz de evolución cultural. Sobre esta cuestión apuntaba, sin embargo, que en la época clásica de las antiguas civilizaciones mesopotámicas, ellas sí constituyeron la vanguardia de la innovación. No obstante, con el final de los imperios asirio y babilónico, la misión universal de la evolución cultural se agotó y abandonó aquellas tierras en favor de una Europa representada por Grecia y Roma (p. 29).

[16] La bibliografía sobre Delitzsch es abundantísima, sobre todo la relacionada con la polémica suscitada por sus famosas conferencias de *Babel und Bibel* (véanse, entre otros, Johanning 1988; Lehmann 1994 y 1999; Larsen 1995; Arnold y Weisberg 2002a y 2002b; Ponchia 2013 y Vidal 2015).
[17] Said 1978.

Desde un punto de vista estrictamente historiográfico, además de su ya apuntada admiración por la tradición alemana, es importante reseñar que Aldrey dedicaba un breve apartado de su obra al análisis de la aportación que hasta la fecha se había realizado desde España en el campo de la Asiriología (pp. 970-980). Se trata de apenas diez páginas en las que analiza el trabajo de tres figuras concretas: el ya mentado P. Ángel Amor Ruibal, el P. Bonaventura Ubach y él mismo. La selección de dichos personajes resulta hasta cierto punto sorprendente, por cuanto ni Amor Ruibal ni Ubach realizaron en realidad aportaciones asiriológicas relevantes desde un punto de vista bibliográfico. Así, en el caso de Amor Ruibal, su único trabajo propiamente asiriológico fue un comentario crítico del Código de Hammurabi, hoy en día perdido y que, según algunos testimonios, tal vez nunca llegó a terminar.[18] Ubach, por su parte, dedicó prácticamente toda su vida a su gran proyecto: la versión catalana y el comentario de la Biblia. Bien es cierto que, gracias a sus viajes y estancias en el Próximo Oriente durante las primeras décadas del siglo XX, logró reunir una importante colección de materiales mesopotámicos, integrados en el entonces denominado Museo Bíblico de Montserrat,[19] pero nunca escribió un trabajo de Asiriología. Sorprende, por lo tanto, que Aldrey recurriese a dichas figuras, además de a él mismo, para ejemplificar la escasa aportación bibliográfica española en esa disciplina y, en cambio, obviase otros nombres significativos que sí contribuyeron con sus trabajos a los tímidos primeros pasos de la Asiriología en España. En este sentido podemos citar figuras como las de Francisco García Ayuso, Josep Brunet i Bellet, Ramiro Fernández Valbuena, Joan Rovira Orlandis, Joaquim Folch i Torres, Pere Bosch Gimpera, Benito Celada Abad o Joaquín María Peñuela de la Cobiella,[20] todos ellos autores de obras de mayor o menor calidad pero, éstas sí, directamente relacionadas con la Asiriología.

La omisión de dichos nombres en principio podría atribuirse a un cierto desconocimiento por parte de Aldrey de la débil y poco relevante tradición asiriológica española. No obstante, parece poco probable que realmente desconociese, por ejemplo, los trabajos de Joaquín Peñuela, seguramente el asiriólogo español más destacado del momento. Debe tenerse en cuenta que Aldrey mantenía relaciones con el CSIC, encargado de publicar los dos volúmenes de su *Pensamiento idiomático šumero-akkádico*, y que Peñuela era miembro del Instituto Arias Montano del mismo CSIC y que publicaba periódicamente sus contribuciones asiriológicas en la revista *Sefarad*, también editada por el CSIC. De ahí que tal vez las omisiones de Aldrey fuesen intencionadas y respondiesen en realidad a criterios estrictamente personales que no podemos precisar.

Terminaremos este repaso con una breve referencia a la dimensión formal/estilística de *Pensamiento idiomático šumero-akkádico*, uno de los puntos más débiles del trabajo de Aldrey. La redacción del libro se caracteriza por el uso de una terminología innecesariamente compleja, incluso en un ámbito tan específico como el de la Asiriología. En este sentido, no hubiera resultado difícil encontrar alternativas menos pedantes para conceptos como "léxico-gramatología" o "Teogonía eurítmico-gráfica". Asimismo, el estilo literario de Aldrey

[18] Vidal 2013: 18s.

[19] Para una aproximación a la colección mesopotámica de Montserrat véase recientemente Márquez 2015.

[20] A continuación listamos las contribuciones asiriológicas publicadas por dichos autores hasta la fecha de edición de *Pensamiento idiomático šumero-akkádico*, susceptibles, por lo tanto, de haber sido incluidas por Aldrey en la sección dedicada a la Asiriología española. Acompañamos dicha lista con una selección de bibliografía secundaria para cada uno de los protagonistas: García Ayuso 1876 (Escribano 2001); Brunet i Bellet 1885 (Vidal 2012); Fernández Valbuena 1895-1901 (García Recio 2001); Rovira 1916-17 – 1920-21 y 1925 (Vidal 2014); Folch i Torres 1922 (Fontbona 2000); Bosch Gimpera 1927 (Vidal 2010-2011); Celada 1942, 1944a, 1944b y 1944-1945 (Sen 1991); Peñuela 1943, 1944, 1946a, 1946b, 1949 y 1951 (Garcia-Ventura y Vidal 2014).

resulta farragoso, repleto de pleonasmos (p.e. "Inmovilidad estática", p. 27) e hipérbatos (p.e. "Pensamiento cultural šumero-akkádico religioso", p. 357), elementos que, obviamente, dificultan de manera innecesaria la lectura de su trabajo.

Pensamiento idiomático šumero-akkádico tuvo una escasa repercusión tanto a nivel nacional[21] como internacional. Es cierto que la obra fue incluida en diversos listados bibliográficos,[22] pero tan solo hemos podido localizar una única recensión de la misma, la del biblista catalán P. Luis Arnaldich.[23] Dicha recensión incluía una serie de elogios protocolarios hacia Aldrey, destacando la "férrea voluntad" y la "enorme capacidad de estudio" del autor, así como el carácter pionero que tenía la obra en el estado español. En general, sin embargo, el tono del texto de Arnaldich era muy crítico. En este sentido apuntaba que algunos capítulos estaban tratados "muy a la ligera", mientras que otros incluían información irrelevante ("el autor, al lado del buen trigo, amontona grandes cantidades de paja que son un tropiezo para la lectura del libro"), al tiempo que criticaba la constante repetición de información. Asimismo, recriminaba la ausencia de notas a pie de página en un texto como aquel, que tenía pretensiones académicas. También apuntaba, muy acertadamente, que la exposición de ideas a lo largo del texto era muy desordenada, casi caótica, al tiempo que demasiado a menudo Aldrey se contentaba con la mera acumulación de información, sin proceder casi nunca a un análisis crítico de la misma. Las palabras amables con las que cerraba la reseña tan solo maquillaban la severidad general del juicio emitido por Arnaldich.

4. El proyecto de Aldrey para la introducción de la Asiriología en la universidad española

Más allá de su inconclusa aportación bibliográfica al desarrollo de la Asiriología española, Aldrey trabajó también para tratar de introducir dichos estudios en el ámbito universitario estatal. Con ese fin redactó un proyecto, denominado "Facultad Oriental", que expuso en la ya mentada solicitud de una pensión a la JAE. A continuación repasamos sus líneas maestras.

Una vez consumado su regreso a España tras su estancia en el Próximo Oriente, Aldrey se reunió en febrero de 1930 con Jacobo Fitz-James Stuart, duque de Alba y entonces ministro de Instrucción Pública durante la "dictablanda" de Berenguer, con tal de exponerle su propuesta sobre la creación de la "Facultad Oriental". A pesar del nombre del proyecto, Aldrey concebía en primera instancia la posibilidad de crear no una sino diversas facultades de estudios orientales en distintas universidades españolas. Sin embargo, y realizando un ejercicio de realismo a tenor de las corrientes centralistas de la época, asumió la posibilidad de crear una única facultad en Madrid. Dicha facultad debía ofrecer una formación asiriológica integral a los alumnos, y se inspiraba directamente en los planes de estudio vigentes en Berlín, Múnich, Breslau y Oxford. Es interesante constatar otra vez aquí la germanofilia de Aldrey, a pesar de que él debía su formación asiriológica a un centro francés y no alemán, como era la École Biblique de Jerusalén.

[21] En este sentido, no obstante, es interesante notar que el trabajo de Aldrey suscitó un cierto interés en el ambiente intelectual español durante el franquismo, tal y como se aprecia en una carta que María Zambrano envió a Agustín Andreu, donde le pedía que le enviase un ejemplar de *Pensamiento idiomático šumero-akkádico* (Andreu 2002: 171 n. 216).

[22] La obra aparece mencionada en *Bibliotheca Hispana* 11 (1953), p. 133 (se incluye el índice de los dos volúmenes), Pohl 1954: 2* y Boas 1957: 64.

[23] Arnaldich 1954. Resulta hasta cierto punto sorprendente que la revista *Sefarad*, una de las poquísimas revistas españolas de la época que publicaba trabajos sobre Próximo Oriente Antiguo, no incluyese una recensión del libro de Aldrey, sobre todo si tenemos en cuenta que tanto *Pensamiento idiomático šumero-akkádico* como *Sefarad* eran editados por el CSIC.

Según su proyecto, los estudios de Asiriología de la Universidad de Madrid debían constar de diez grandes bloques temáticos: (1) Etnología, (2) Etnografía, (3) Geografía, (4) Topografía, (5) Prehistoria, (6) Historia (política), (7) Arqueología, (8) Religión y derecho, (9) Lenguas (sumerio, acadio, asirio-babilónico, hitita, árabe, hebreo, siríaco y copto), y (10) filología comparada (es de suponer que de las lenguas semíticas). Como era de prever, la propuesta de Aldrey tenía un fuerte componente filológico aunque, en líneas generales, el programa propuesto mostraba un interesante equilibrio entre el ámbito estrictamente filológico y el histórico-arqueológico, a pesar de su ya comentada desconfianza hacia la arqueología y la prehistoria. En cualquier caso, en ningún momento Aldrey aclaraba qué equipo docente debía encargarse de implementar dicho programa, tarea especialmente compleja en la España del momento, carente de verdaderos especialistas en muchas de las materias propuestas.

Asimismo, el proyecto de Aldrey contemplaba dos acciones complementarias que debían servir para potenciar definitivamente la apuesta española por la Asiriología. En primera instancia proponía la creación de institutos de investigación y formación histórico-arqueológica en Palestina y Egipto, que permitieran completar sobre el terreno la formación esencialmente teórica recibida en Madrid. Sugería tomar como modelos el *Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaften des Heiligen Landes*, el *Oriental Institute* de Chicago, las *American Schools of Oriental Research* o la propia *École Biblique*, entre otros. La segunda acción complementaria consistía en la creación de una revista científica especializada en Asiriología, con una periodicidad trimestral o cuatrimestral, que sirviera como órgano de expresión de la Asiriología española que pretendía iniciarse. También en este caso Aldrey citaba algunas revistas que debían servir como modelos para la nueva publicación: *Journal Asiatique*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, *Zeitschrift für Keilschriftforschung und verwandte Gebiete*, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* y *American Journal of Semitic Languages and Literatures*. Por supuesto, el listado de posibles modelos propuesto por Aldrey podría ser mucho más extenso, constatándose omisiones significativas como *Orientalia*, *Journal of the American Oriental Society* o *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäeologie*.

En cualquier caso, el proyecto presentado al duque de Alba era verdaderamente completo, estaba muy bien diseñado desde un punto de vista teórico y, ciertamente, era muy ambicioso si tenemos en cuenta que el punto de partida era la prácticamente total ausencia de la Asiriología en el ámbito no solo universitario sino también cultural en España.

Por desgracia, el proyecto no llegó a buen término. Según comentaba el propio Aldrey en el documento mencionado, el duque de Alba contestó a su propuesta el 17 de febrero de ese mismo año, de forma aparentemente favorable, aunque el único compromiso adquirido por el ministro fue el de procurar "asignar algo para el efecto", a través de la Fundación Conde de Cartagena. No obstante, a aquella primera respuesta positiva, aunque más protocolaria que efectiva, no le siguió ninguna acción concreta. Tras unos meses de silencio, Aldrey escribió otra vez al duque de Alba el 3 de noviembre de 1930, recordándole de nuevo su proyecto. En esta ocasión, trató de reforzar sus argumentos incluyendo en su misiva las primeras cuartillas redactadas de lo que años después se iba a convertir en *Pensamiento idiomático šumero-akkádico*. La respuesta del duque de Alba, que desde el 22 de febrero ocupaba el cargo de Ministro de Estado, llegó el 9 de diciembre y fue, de nuevo, amable pero carente de contenido efectivo, limitándose a celebrar "los buenos propósitos y encomiando la árdua labor comenzada".

A pesar de la bien conocida sensibilidad de Jacobo Fitz-James Stuart hacia los estudios histórico-arqueológicos y hacia el Próximo Oriente Antiguo,[24] lo cierto es que el ambicioso proyecto de Aldrey jamás estuvo cerca de llevarse a la práctica, quedando simplemente en una declaración más de buenas intenciones. En este sentido su propuesta guarda evidentes paralelos con otros proyectos similares más o menos coetáneos y también fallidos, entre los que podemos citar el intento de Miguel Morayta de crear una cátedra de Asiriología en la Universidad de Madrid en 1899,[25] la proyectada Escuela Catalana de Arqueología Oriental impulsada por Francesc Cambó y Pere Bosch Gimpera a finales de la década de 1920[26] o el denominado Instituto Ibérico Oriental que el jesuita Henry Heras, con la colaboración de Martín Almagro Basch, trató de crear primero en Madrid y después en Barcelona entre 1938 y 1941.[27]

Proyectos como los mentados o como el planteado por el propio Aldrey testimonian por una parte el hecho de que fueron diversas las voces en el ámbito académico español que durante la primera mitad del siglo XX eran plenamente conscientes de la necesidad de introducir la Orientalística Antigua en la universidad española, teniendo en cuenta que la misma ya hacía tiempo que estaba presente en los países de nuestro entorno cultural más inmediato. Por otra parte, el fracaso repetido de aquellas iniciativas muestra también las enormes dificultades que estos estudios han encontrado para abrirse paso dentro de una tradición académica que, por diversos motivos, a menudo ha mostrado muy poca sensibilidad hacia los mismos. El resultado de todo ello es de sobras conocido, y se concreta en el evidente retraso y las dificultades que todavía hoy persisten para el desarrollo de dichos estudios en nuestras universidades.

BIBLIOGRAFÍA

ALDREY, M. L.
1953 *Pensamiento idiomático šumero-akkadico (vol. 2)*, Madrid.

AMIET, P.
2003-2005 “Parrot, André (1901-1980)”, *RlA* 10, p. 340.

ANDREU, A. (ed.)
2002 *Cartas de La Pièce. Maria Zambrano. Correspondencia con Agustín Andreu*, Valencia.

ARNALDICH, L.
1954 “Recensión de *Pensamiento idiomático šumero-akkádico*”, *Salmanticensis* 1, pp. 227-228.

ARNOLD, B. T. y WEISBERG, D. B.
2002a “A centennial review of Friedrich Delitzsch’s ‘Babel und Bibel’ lectures”, *JBL* 121, pp. 441-457.
2002b “Babel und Bibel und Bias: How Anti-Semitism Distorted F. Delitzsch’s Scholarship”, *Bible Review* 18, pp. 32-40.

[24] Sobre esta cuestión véase recientemente Seco y Martínez 2017: 53ss.
[25] Molinero 2011.
[26] Vidal 2016.
[27] Garcia-Ventura y Vidal 2012: 287-296.

BLEIBTREU, E., BOESE, J. y HROUDA, B.
2007 "Orientalistenleben. Kurzbiographien von E. F. Weidner, B. Meissner, E. Unger und F. Hommel", *Alter Orient aktuell* 8, p. 26-27.

BOAS, H.
1957 *International Bibliography of the History of Religions*, Leiden.

BORGER, R.
1993-1997 "Meissner, Bruno", *RlA* 8, p. 33.

BOSCH GIMPERA, P.
1927 *Historia de Oriente* (2 vols.), Barcelona.

BRUNET i BELLET, J.
1885 *Egipte, Assyria y Babilonia*, Barcelona.

CELADA, B.
1942 "Progresos en historia mesopotámica, especialmente en sus relaciones con la Biblia", *Sefarad* 2, pp. 383-435.
1944a "La Asiriología y la Biblia: Algunas nociones fundamentales", *Cultura Bíblica* 3, pp. 24-47.
1944b "Esquema de historia babilónico-asiria con referencias a la historia bíblica", *Cultura Bíblica* 4, pp. 25-27; 5, pp. 157-159 y 6, pp. 189-191.
1944-1945 "La Asiriología en el Libro de Job", *Cultura Bíblica* 7-8, pp. 241-242; 9, pp. 22-23; 10, pp. 57-59 y 11, pp. 85-86

CÓRDOBA, J. y PÉREZ DÍE, C.
2006 "La aventura arqueológica de España en Oriente. Nacimiento y desarrollo de una ciencia nueva", en J. M. Córdoba y C. Pérez Díe (eds.), *La arqueología española en Oriente*, Madrid, pp. 11-24.

DEL OLMO, G.
2005 "The Fundamental Problems of Comparative Linguistics. A forgotten Spanish Contribution from the early 20th Century", *Aula Orientalis* 23, pp. 233-273.

DOMÍNGUEZ, A.
2007 *Ciencia, conocimiento y lenguaje. Ángel Amor Ruibal (1869-1930)*, A Coruña.

EDZARD, D. O.
1969 "Zum Tode von Adam Falkenstein (17.9.1906 – 15.10.1966)", *ZA* 59, pp. 1-10.

ESCRIBANO, F.
2001 "Los estudios sobre Oriente en la España de finales del siglo XIX: la vida y la obra de Francisco Garía Ayuso", en J. M. Córdoba *et al*. (eds.), *El redescubrimiento de Oriente Próximo y Egipto. Viajes, hallazgos e investigaciones*, Madrid, pp. 107-116

FERNÁNDEZ VALBUENA, R.
1895-1901 *Egipto y Asiria resucitados* (4 vols.), Madrid.

FOLCH i TORRES, J.
1922 *Història de l'art. Mesopotàmia*, Barcelona.

FONTBONA, F.
2000 *Joaquim Folch i Torres. Semblança biogràfica*, Barcelona.

GARCÍA AYUSO, F.
1876 *Irán, o del Indo al Tigris. Descripción geográfica de los países iranios, Afganistán, Beluchistán, Persia y Armenia*, Madrid.

GARCÍA RECIO, J.
2001 "Ramiro Fernández Valbuena: El despuntar de la Asiriología", en J. M. Córdoba *et al*. (eds.), *El redescubrimiento de Oriente Próximo y Egipto. Viajes, hallazgos e investigaciones*, Madrid, pp. 117-127.

GARCIA-VENTURA, A. y VIDAL, J.
2012 "El Instituto Ibérico Oriental (1938-1941). Un intento de introducción de los estudios sobre el Oriente Antiguo en España", *Archivo Español de Arqueología* 85, pp. 287-296.
2014 "Asiriología y política. Joaquín Peñuela y la diplomacia española durante el primer franquismo", *Pyrenae* 45, pp. 153-169.

JOHANNING, K.
1988 *Der Bibel-Babel-Streit: Eine forschungsgeschichtliche Studie*, Frankfurt.

LARSEN, M. T.
1995 "The 'Babel/Bible' Controversy and Its Aftermath", en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (Vol. 1), New York, pp. 95-106.

LEHMANN, R. G.
1994 *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*, Göttingen.
1999 "Der Babel-Bibel-Streit – Ein kulturpolitisches Wetterleuchten", en J. Renger (ed.), *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, Saarbrücken, pp. 505-521.

LEMOS, J. L.
2004 *"Obra viva" de Ángel Amor Ruibal (1869)*, Santiago de Compostela.

MÁRQUEZ, I.
2015 *La colección mesopotámica del Museo de Montserrat*, Barcelona.

MOLINERO, M. A.
"La creación frustrada de cátedras de lenguas orientales (egipcio antiguo, asirio y chino) en la Universidad Central", *Gerión* 29, pp. 15-33.

NOUGAYROL, J.
1968-1969 "Edouard Dhorme", *AfO* 22, pp. 208-210.

PARROT, A.
1979 *L'aventure archéologique*, Paris.

PEÑUELA, J.
1943 "Las inscripciones de Salmanasar III", *Sefarad* 3, pp. 251-287.
1944 "La data de reconstrucción del templo de Anu-Adad en Asur", *Sefarad* 4, pp. 119-146.
1946a "Literatura bélica en Asiria. Reflexiones sobre el aspecto estético de algunas inscripciones históricas", *Sefarad* 6, pp. 109-164.
1946b "'Simesi' y 'Aridu' en la trayectoria bélica de Salmanasar III", *Sefarad* 6, pp. 331-354.
1949 "El registro de tributos de los príncipes sirios en la estela de Kurkh (857 a.C.)", *Sefarad* 9, pp. 3-25.
1951 "De historia y literatura acadias. En torno a una publicación de semitística (I y II)", *Sefarad* 11, pp. 155-194 y 393-425.

POHL, A.
1954 "Keilschriftbibliographie. 15 (1. IX. 1951 – 1. VIII. 1953)", *Orientalia* 23, pp. 1*-69*.

PONCHIA, S.
2013 "Riflessioni a cent'anni dalla polémica Babel-Bibel", *RA* 107, pp. 85-99.

ROVIRA, J.
1916-17 – 1920-21 "Enuma Eliš o poema babilónico de la creación", *Anuario de la Universidad de Barcelona*, quinquenio de 1916-17 a 1920-21, pp. 5-46.
1925 "Cosmogonies orientals comparades amb la Mosaica. Enuma Eliš o poema babilònic de la creació", *Analecta sacra tarraconensia* 1, pp. 177-224.

SAID, E.
1978 *Orientalism*, London.

SECO, M. y MARTÍNEZ, J.
2017 *Tutankhamón en España. Howard Carter, el Duque de Alba y las conferencias de Madrid*, Sevilla.

SEN, F.
1991 "Semblanza de D. Benito Celada", *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 3, pp. 3-5.

VIDAL, J.
2010-2011 "Pere Bosch Gimpera y los estudios de historia antigua del Próximo Oriente: maestros, influencias y carencias", *Faventia* 32-33, pp. 279-294.
2012 "Josep Brunet i Bellet y el origen del interés por la Asiriología en Cataluña", *Aula Orientalis* 30, pp. 372-380.
2013 *Diccionario biográfico del orientalismo antiguo en España*, A Coruña.
2014 "El *Enūma eliš* y la Guerra Civil española. Aproximación a la figura de Joan Rovira Orlandis", *Aula Orientalis* 32, pp. 355-365.
2015 "Adolf Hitler, Friedrich Delitzsch y el antisemitismo en los estudios bíblicos", *Historiae* 12, pp. 65-80.

2016 “La escuela de arqueología del Mediterráneo Oriental que no pudo ser. Aproximación a la figura de Josep Gibert i Buch”, *Archivo Español de Arqueología* 89, pp. 181-191.

WEIDNER, E.
1968-1969 “Adam Falkenstein”, *AfO* 22, pp. 207-208.

WEISSBACH, F. H.
1938: “Dhorme, Édouard Paul”, *RlA* 2, p. 201.

WILL, E.
1981 “André Parrot (1901-1980)”, *Syria* 58, pp. 1-6.

2
Oriente Próximo
Vorderasien
Ancient Near East

BURIALS AND FUNERARY PRACTICES ALONG THE MIDDLE EUPHRATES VALLEY DURING THE EARLY BRONZE AGE

Anas Al Khabour
(University of Gothenburg, Sweden)

ABSTRACT

The main aim of this paper is to compare the cemetaries along the Syrian Middle Euphrtes from Karkemish to Abu Kamal and in the Djezirah hinterland. Besides a typology of the graves, the inventory of material culture in the graves such as pottery, metalurgical objects, weapons…etc. These categories have a valuable role to understand the burial customs during the 3rd millennium BC (Early Bronze Age). The differentiation is documented in terms of relationship to the livings between those cemeteries close to a settlement along the river and others in the steppe areas (nomadic). Besides, a study on burials and burial customs allows to establish information about the social structure of the inhabitants, because mortuary practices reflect the social, religious and practical views of the societies of the third millennium B.C., it is not only concerns deposition of the deceased, but also the living who buried them. Tha gathered data includes the burial sites along the Euphrates Valley in the Syrian territory as well as the adjantes areas to the river's course. The excavations and surveys have been conducted by different expeditions: Syrian, German, Japanese, North American and Spanish, or joint expeditions. Generally, most of these tombs were already looted. It is worth mentioning that the cemeteries and necropolises in question are situated on both banks of the river.

KEYWORDS

Burial, funerary practices, Euphrates Valley, Early Bronze Age.

CEMENTERIOS Y PRÁCTICAS FUNERARIAS A LO LARGO DEL VALLE DEL ÉUFRATES MEDIO DURANTE LA EDAD DEL BRONCE TEMPRANO

RESUMEN

El objetivo principal de este documento es comparar los cementerios situados al Éufrates medio en territorio sirio desde Karkemish hasta Abu Kamal y en el Djezirah. Además de la tipología de las tumbas, se presenta el inventario de la cultura material en las mismas, como cerámica, objetos de metal, armas, etc. Estas categorías tienen un papel valioso para entender las costumbres funerarias durante el III milenio a.C. (Bronce Temprano). La diferenciación se documenta en términos de relación con aquellos que viven entre los cementerios cercanos a los asentamientos a lo largo del río y los que viven en las áreas de la estepa (nómadas). Además, un estudio sobre enterramientos y costumbres funerarias permite establecer una comprensión de la estructura social de los habitantes, porque las prácticas mortuorias reflejan el punto de vista social, religioso y práctico de las sociedades del III milenio a.C., que no solo se refiere a la manera en la que el fallecido es depositado, sino también a los vivos que lo enterraron.

Los datos recopilados incluyen las necrópolis a lo largo del valle del Éufrates en el territorio sirio, así como las áreas adyacentes al curso del río. Las excavaciones y prospecciones han sido realizadas por diferentes expediciones: sirias, alemanas, japonesas, norteamericanas y españolas, y también expediciones conjuntas sirias-internacionales. En general, la mayoría de estas tumbas ya fueron saqueadas. Es de suma importancia mencionar que los enterramientos y las necrópolis en cuestión están situados en ambas orillas del río.

PALABRAS CLAVE

Enterramiento, prácticas funerarias, el Valle del Éufrates, la Edad del Bronce Temprano.

Introduction

Since the beginning of the mankind, the fact of losing a member of the family or of the social group, the transformation of the living person into a cold, quiet and motionless corpse have been producing thoughts and consequence acts of unacceptance, ambiguity, fear, and planted a series of questions, interrogatives and whys. In various cultures the people feared the dead and fixed the corpse to the earth to prevent its return from the netherworld to the livings world, the fear of the dead has converted into veneration and cult for ancestors in different parts of the world. Other cultures pretended froze the moment in eternity by embalming the deceased's body, or by building monuments and mausoleums ubiquitously. It is enough to point to the Seven Wonders of the Ancient World to notice that the death architecture had its lot in this reckoning. More interesting considerations were given in other ideologies like the monotheism religions, where the prevention of a tomb or disinterring the deceased has been the harder punishment for the enemies during the Abbasside period for example, and where the death and the live after death in Islam acquired more weightiness than the live itself, thus the live became a short visit to prepare an adequate dwelling for the person in the perpetuity of the other live.

The third millennium B.C societies in Ancient Near East were not an exception, they interpreted death as a continuity to the perpetuity and ritualized the demise deliberately, they reflected their convictions and thoughts through such prodigious architecture and variety of rituals. Mortuary practices along the Syrian Euphrates Valley reflects the social, religious and practical views of the societies of the third millennium B.C., it is not only concerns deposition of the deceased, but also the living who buried them [Pearson, M.P, 1999:3], and the involved in the successive actions; death is not so much about the dead as the livings who were engaged in funerary activities: announcement, tomb building, body preparation, wailing, feasting, funeral procession, corpse disposal, offerings and visitations, or in other words, the funeral as *rites de passage*.

Rite of passage

Ian Morris [Morris, I., 1987, 1992], pointed to an effective method for analyzing funerals established by A.Van Gennep and Hertz [Hertz, R., 1960, Van, Gennep, A., 1909], both master publications were written in 1906 and 1907, and republished later. This method calls the transitional stages of the dead person *rites of passage*; these actions can be divided into a three- stage pattern as the following: the first stage is the biological death or the *rite of separation* involving the moving from the normal condition of life to the second stage *rite of marginality* in which the mourners are involved also, they may wear formal cloths, they may be silent or cry hysterically, these status last moments or years, the person becomes a corpse and the soul is liberated form the body. The last stage is *rite of aggregation,* the mourners return to the social life without the deceased; the corpse laid to rest and the soul joins the ancestors [Morris, I., 1987, 30-31]. This tripartite pattern would be noticed in interpreting funereal aspects in this research, where various funerary process, structures and archaeological material along the studied area manifested the relationships between the living to the dead as well as the social structure, depending of the state of the tombs and their contents in terms of integrity and conservation (FIG.1).

Historical background of the investigated area

The settlement system of northern Mesopotamia and Levant in the third millennium witnessed the process of urbanization and state formation, the phenomena known as the "second urban revolution" [Mazzoni, S., 2000, 105] or "secondary state formation" [Weiss,

H., 1990: 193-2018], marked by the socio- political system led by elites. The social order differentiated the pre-existing elites and that raised as a result of the new changes, and the new vision to the collective identity instead of the individual one. Evidence form the Euphrates sites with a large public sector manifested in a monumental architecture, a complex economic system and the mortuary evidence support this picture [Porter, A., 2002: 165].

The occurrence of organized tombs and mortuary practices with density such as at the sites along the Euphrates Valley from the Early Bronze Age is recorded through the archaeological record in different sites including: Arslantepe, Titriş Höyük and Hayaz Höyük in southern Turkey, Jerablus Tahtani at the Tomb 302, the White Monument at Tell Banat, Shiyukh Tahtani, the hypogeum at Tell Ahmar, Qara Quzaq, Wreide, Tell Swehat, the royal mausoleum at Tell Bi'a, cemetery of Abu Hamad, the royal tombs at Mari and Ur royal cemetery; these had reflected the discrepancy of tomb- type, limitation of access for burial rites, grave goods, body treatment, and spatial disposition as a vehicle to represent the differences within the society.

A variety of questions arise in this context such as what criteria determined intra versus extramural burial, the social differentiation on base of lavish and number of grave goods, especially ceramics, so grave goods were continuously added or removed over time [Porter, A., 2002: 166]. The differentiation was startling between the poor graves hidden of the sight under floors, pits or cists, pithos on the one hand, and on the other the monumental architecture and the enormous labor and the logistic invested in constructing these monuments, the regularity in maintaining them, and their function in displaying social status, these monuments in Peltenburg's words are "*an above ground, large-scale facilities that exceeded the practical requirements of burial were an act that symbolized a new notion of social structure, and they were built in full cognizance of their role in future generations* "[Peltenburg, E., 1999: 428-429].

Some scholars addressed the challenge of the burials along the Euphrates Valley in Syria, the interest in the area increased after the construction of dams along the Euphrates and the threats to the sites on both banks of the valley [Cordoba, J., 2006]. Also, the new data provided by excavations and surveys, realized by different local and international expeditions must be added. Generally, most of these tombs were already looted. The cemeteries and necropolises in question are situated on both banks of the river, these include the sites: Tell Jerablus Tahtani, Tell Dja'de el Maghara, Tell Khamis, Shiyukh Tahtani, Tell Ahmar, Tell Qara Quzaq, Tell Banat, Tell Hadidi, Tell Selenkahiye, Cemetery of Wreide, Tell Bi'a (Tuttul), Wadi Qutena, Wadi Kharrar, Cemetery of Wadi Dabaa, Cemetery of Abu Hamad, Cemetery of Wadi Shabout, Cemetery of Wadi Jazla, Tell Beilouni, Baguz and Tell Hariri (Mari).

The evidence from the mortuary practices on the Euphrates Valley in Syria offers a rich resource of information and a unique archaeological data to study the mortuary archaeology during the Early Bronze Age, and permits painting a clearer imagen of these societies, considering the frequent funerary practices and the extraordinary events that sometimes occurred like for example the animal scarifying recorded through the animal bones found at Tell Banat, Jerablus Tahtani, Tell Selenkahiye as well as at Titriş Höyük and Hayaz Höyük which suggest rituals similar to those found along the Euphrates Valley in Mesopotamia [Laneri, N, 1999: 226]. Human scarifying occurred in four sites along the Euphrates Valley dated to the third millennium B. C which suggests that something more than a funeral was going on, and something more than a straightforward display of wealth; sacrifice of people to set up a funerary feast is an extraordinary event produced at Arslantepe, Shiyukh Fouqani, Umm el Mara and the royal cemetery in Ur [Porter, A., 2012].

Challenges

In this wide area, excavations were carried out for long time ago, most of them were during the 19th century or early 20th century. There is loss of the record of the tomb's content caused by both ancient and modern looting activities, as well as the natural inconveniences such floods and erosions, which marked different grades of destruction or displacement of the material inside the tombs, or in many cases the decay of such objects, in special those made of organic material: wood, textile, leather…etc.

The other challenge is that old excavators focused on the traditional method dealing with burials, paying more attention to the architecture and the typology in classification of grave goods, with a notable loss of interest in the rest of information which the tombs could provide.

Methodology

We need a framework for analyzing the mortuary practices of the EBA, it is worth pointing to both major approaches to interpret funerary record. They are part of ongoing debate between processualism and post-processualism archaeology. During the 1970s several researchers sought to articulate mortuary data in terms of forms of social organization; they equated aspects of the social persona of the interred with components of the burial rite. The other school argues that archaeology of death is highlighted its relation to the *rites de passage*. In the case of Ancient Near East, I argue that it is recommended to employ the second approach because mortuary practices could be reflecting the sociopolitical scene as well as the textual data offered by many sites like Mari, Ebla and Tuttul (Tell Bi'a), which are related directly to death and offering. This category of data came first from Sumer, then the *kispum* or funerary offering to dead kin are widely occurring in texts from Old Babylonian times onwards [Peltenburg, E., 1999: 432]. Despite of the difference and the debate about the nature of ancestor practices between the texts from Ebla dated back to the middle of the third millennium B.C and the texts from Mari dated to the early second millennium B.C, textual data still valuable source of information; at Ebla, ancestors were related to royal lineage, they are dead kings designated with the divine *dingir* sign, while in Mari, the dead kings are a collective group in the *kispum* (a regularly performed communal meal at which the living and the dead are present). Furthermore, Ebla's texts perpetuate kinship throw ritual between newly married royal couple, gods and previous rulers. Texts provided from Mari perpetuate the role of dead in the realm of the living, the very inclusion of Sargon and Naram- Sin in the version of the *kispum*, as well as the presence of the *kispum* in the Genealogy of Hammurabi Dynasty which legitimated the king but involved all the people in the *kispum*. Remarkably, ancestor traditions reflect the social organization [Porter, A., 2002:5-6]. These may have prescribed bi-monthly for several generations after the death of a kin member, accordingly, highlighting the long- term role of the dead amongst the living. The social function was to establish the status of successors by referring to the authority of the dead, and although many texts pertain to royalty, particularly in Mari. This may lead to the need to analyze Ancient Near East funerary remains in terms of the centrality of mortuary ritual in society.

Also, the necessity of spatial analysis around the tombs to find evidence for evolving relation between the living and ancestors rather than specific material correlates for *kispum* [Peltenburg, E., 1999: 432].

Other aspects will be considered in the methodology in order to decode the symbolism of burial practices as established by Härke [Härke, H., 1997: 193] who identifies four spheres in where symbolism may occur:

1. Location and landscape
2. Grave form and monument
3. Grave goods
4. Decoration of artifacts in the grave.

Additionally, it is obvious the occurrence of different forms of graves, comparatively: shaft graves, pit graves, stone graves or clay graves, hypogeum for example in Tell Ahmar, or monumental graves such as in Tell Banat.

Regarding the grave goods, there is also a great variation in terms of the making artifacts and the way of deposition and the decoration of such artifacts. It will be considered the "expensive" goods or imported goods.

Meyer [Meyer, J-W., 2000] proposes a method to classify grave goods from the Near Eastern burial contexts by consideration ritual action from the epigraphic evidence. He distinguished between "*Aufbahrungssitte*" (lying in state), "*Beisetzungssitte*" (deposition of additional artefacts for cultic- religious reasons) and "*Mitgaben*" (deposition of additional artefacts of social or personal significance). This research will try to trace these categories in the examination of the archaeological remains.

Chronology

In this paper we will consult the chronological sequences established by the excavators of the studied sites as well as ARCANE periodization for Early Middle Euphrates, EME chronology [Finkbeiner, U., et al, 2015] based on the material culture in relation to the stratigraphy. Despite of the ancient city of Mari (Tell Hariri) was considered as part of Mesopotamian Iraq nowadays, we would include it in the Syrian context as an important connection between these modern countries as well as to the upper Euphrates and to cover the Euphrates Valley in Syrian territory.

As to the geographical area, it extends to the river valley after the Carchemish Dam in Turkey, just before the Syrian- Turkish modern borders, starting with Jerablus in Syria down to Tell Hariri and Baguz before the modern Syrian- Iraqi border.

The comparison with sites on the Balikh Valley such as Tell Chuera, and the Khabour Valley sites can reveal more details in this regard. Of course, we cannot exclude the comparison with the other sites to the north and the south of the targeted area in this study, but more attention will be paid to the Syrian Middle Euphrates.

The second part will account of the research results on the topic, I will include a brief summary and presentation of the investigated sites as providing insights into the aspects of burials along the Euphrates Valley and as an invitation for further reading (MAP.1) of the studied area, followed by detailed analysis of the burials at these sites; in attempt to decode the symbolism by detailed study of the graves; location, the grave and its relation to the landscape, the grave architecture and typology descriptions, detecting the possible data related to graves and monuments, then a study of the anthropological components of the graves highlighting sex, age and epidemical wherever the available record allows, followed by the study of the grave goods, exotic goods, their meaning, their position regarding to the corpse.

Investigated area

1- Jerablus Tahtani

The expedition of the University of Edinburgh between 1992-1996 excavated in the site. Archaeological labor revealed that Uruk beveled rim bowl sherds were used during the EBA Tomb T.32 in encasing the mound which covered the tomb [Peltenburg, E., 1999a: 431].

The EBA occupancy of the site is represented by two phases:

Pre-fortification phase: it was found a jar burial T.1610, jar and pithos burial were common in this phase.

Fortified phase: many sites along the Euphrates were fortified during the EBA such as: Habuba Kabira, Halawa, Tell al 'abd, Tell Swehat, Tell Banat, Shiyukh Tahtani, Tell Amarna, and to the north at the sites of Kurban Höyük IV and Titris [Peltenburg, E., 1999b: 100-101].

The burials record included cooking pot burials for infants, pit and pithos burials, cists and corbel-walled tombs, also intra-mural burials are noticed. Tombs contained pottery, metalwork and beads [Peltenburg, E., 1999b: 102].

Tomb.32:

The monumental tomb was built in the south of the settlement, contemporary to Tell Bi'a tombs. It is a large above ground construction like the tombs of Tell Ahmar, Banat, Bi'a and the royal tombs at Mari. The tomb's location at the south of the settlement was motivated by the intention to make it visible to all river traffic. T.32 consists of two rectangular chambers, the main chamber is 6.6, x 3.5 m, the entrance located to the western side, the incurving walls are 1.9 m height constructed with six courses of limestone blocks. In later periods, tow secondary walls were constructed before the entrance, perhaps during removing the luxury items from the tomb, the roof's slaps were removed. In order to mark the sacred area, they built a ramp descending from the upper part of the settlement, and the access to the tomb from the ramp was through a wide gap or a door in the eastern wall from the passage to the dromos (FIG.2).

Plentenburg interpreted T.32 as a representation of a new notion of social structure where the emerged rulers identified themselves with elite behavior and formed a shared ideology by giving it material expression [Peltenburg 1999a, 429].

In T.32 many adults and children were buried including 12 corpses (1 perinatal, 4 children between 6 months-12 years, 2 adults 20-25 and 5 mature adults 25-35). The grave goods included tall pedestalled cups (champagne cups, typical in burial contexts) and other pottery. Other objects were included such as: gold, silver and jewelry that suggest large-distance prestige goods exchange featured the period [Peltenburg 1999a: 432].

The limited space for feasting in the tomb suggests that such events took place in the upper settlement, though only major centers had a special place for this such as *bit kaspum* at Terqa [Peltenburg 1999a: 432].

2- Tell Dja'de el Maghara

The last occupation of the site was at the beginning of the second middle of the third millennium B.C, represented by a necropolis dated to EBA III-IV. There is no evidence of settlement on the mound which suggests using it for funerary ends of the EBA neighboring villages, possibly Qara Quzak community.

Two inviolate cist tombs were revealed, the variation of the associated grave goods represents an artisanal tradition of the middle Euphrates even the primary material was imported from Anatolia [Coqueugniot, E, 1998: 113].

3- Tell Khamis

Eleven layers are documented in the site, the oldest one Khamis XI represents the Early Bronze Age II (2800-2500).

A stratigraphically inspection was carried out in the site revealed that during the utilization of the EBA houses, circular silos were associated to them in the exterior. The most important one of these silos is the 221, the southern half of it was used as a tomb.

The variety of founds in the filling included: the upper half of a globular vessel with slip decoration, various bowls with "S" profile, a stone bead, a bone needle and a fragment of the foot of a lion figure [Matilla Séiquer, G.,1999: 220].

4- Shiyukh Tahtani

The site was excavated by the University of Palermo during five seasons since 1993. In Area B, rests of the Early Bronze Age were discovered. Older periods are presented through fragments of beveled- rim bowls.

Two burials and funerary pit were discovered and dated to the early BA III, while over a dozen burials dated to EB III- EB IV were revealed at the base of the Easter slope of the mound and consisted of oval pit contained one or two adult individuals in a crouched pose. Infants were buried in jars.

Grave goods varied between pots, copper toggle pins and beads. Fine Ring- Burnished Ware and Pain Simple Ware are most common [Falsone, G,1999:138].

5- Ahmar

The site of Tell Ahmar (Barsib) was excavated by the French expedition by F. Thureau-Dangin in 1928, 1929 and 1931. Excavation re- started again by the University of Melbourne in 1988.

The Hypogeum at Tell Ahmar was built deliberately to face the Euphrates and to be in a visible location. It had a rectangular form 7.4 x 6.5 m, the chamber was built of stone and roofed with large limestone slabs, also limestone pavement was used inside the chamber. The entrance to the tomb was on its western side 1 x 1.6 m [Thureau- Dangin and Dunand, 1936]. To the north of the Hypogeum located the North Room related to the chamber tomb.

There are parallels to the Hypogeum at Tell Ahmar in other funerary complexes along the Euphrates River Valley such as the chamber tombs at Gre Virike in southern Turkey, Tomb T. 302 at Jerablus Tahtani and Tell Hadidi in Area L and Area D [Roobeart, A and Bunnens, G, 1999].

The hypogeum's ceramic repertoire consisted of 1045 vessels deposited at different times spanning three or four centuries which suggested the connected rituals with "*rites of passage*" [Laneri, N, 1999: 226].

6- Qara Quzaq

The University of Barcelona realized the excavation in the site, the pottery assemblage showed similarity to that of the Early Bronze Age IV in Ebla and Tell Hadidi [Olavarri, 1995: 9].

The construction of the funerary installation *Locus*12 had a religious significance. It has a rectangular form of 5 x 3.5 m, the walls are made of red bricks of 0.95 m width and 2.8 m height, the dimensions of the bricks are larger than those used usually and it was of dark ocher color. The internal walls were painted with lime. The installation had not any windows but there is a door in the center of the northern wall.

The southern wall was strengthened by a second wall in order to limit the enclosure of the occupants of the funerary chambers and the temple (FIG.3). The second wall was interpreted by the excavators as a *temenos* of a religious function to separate the sacred area from the profane one [Olavarri, 1995b: 15-16].

The L12 building contains tow funerary chambers: L12 W and L 12 E, their dimensions are: L12 W: 2.65 x 3.5 m and L12 E: 1.75 x 3.5 m, they are separated by a central wall 0.4 m.

Human skeletons:

Both chambers contained individual burial, skeletons are semi-burned, the temperature during the cremation was 600 degrees, the cremation process took place outside the funerary chambers because there is no rests of fire or ashes inside (FIG.4). The partial cremation is documented in funerary practice in different sites: Ur, Tell Chuera and Khirbet Kerak [Olavarri, 1995b: 15-16], even so, cremation is considered a foreign practice to the Near Easter cultures during the III millennium and became more common during the II millennium [Laneri, N, 1999: 226].

L12 E: contained a skeleton of a woman 18-20 years old.

L12 W: contained a skeleton of a child 12-13 years old.

Pottery:

L12 W: the chamber contains 8 vessels beside the corpus. In the northwest there are fragments of three vessels including cooking pot for the funeral banquet. Furthermore, there is a gran quantity of beads of different colors and materials: shell, fried, pasta and stone beads [Valdes, C., 1995: 60-63]. Burial goods contained also tow spears of pure copper near the head of the skeleton.

L12 E: contains more finds, 33 metal objects of bronze and coper: 5 spears, 25 toggle pins and a nail, 11 pottery vessels and 731 beads formed the necklace and bracelet [Montero, 1995: 25-26].

The vessels in L12W suggest the celebration of funeral banquet, the cooking pot with rests of ashes during the cooking, also this was found in L12E [Olavarri, 1995b: 15-16]. The funerary building L12 is comparable with the *Steinbau I* in Tell Chuera.

7- Tell Banat

The excavations included the settlement of Banat (periods IV- III), Banat North that contained the monumental tumulus (periods IV- III) and Tell Kabir to the west of Tell Banat (period III, II and I). The chronological division of these periods is: IV: 2600- 2450, III: 2450-2300, II: 2300-2150, I: 2150-2000 B.C.

White Monument in Banat North had two phases:

- White Monument I is an artificial constructed mound 100 m diameter and 20 m high.
- White Monument II had a sloping corrugated surface.

Inside White Monument II, small mounds of soil and stone as remains of individual tumuli are documented, contained disarticulated human and animal bones and pottery. These tumuli were unified under one great mound which was later encased in White Monument I [McClellan, T., L. and Porter, A., 1999: 107].

In area C of the site, it was uncovered the Tomb 9, it is a small stone cist grave, it was rich of goods and there were no skeletons in the tomb, which means it was used for an intermediate interment, the bones were removed to be used for the next interment. Around Tell Banat several tombs were uncovered including shaft tombs cut into limestone rock. As to pottery, it varied between Plain Simple Ware and less quantities of Euphrates Banded Ware [McClellan, T., L. and Porter, A., 1999: 108].

The tumulus called White Monument III located under the modern village mosque, so the excavation was limited there.

Tomb 7:

It is a structure of 8 x 10 m, cut into the gravel layers and built in EBA IV. The tomb contained five interconnected chambers, dromos and entrance. From the entrance, the dromos, Chamber A and Chamber B are located in line east to west. To the south of Chamber B there is Chamber C that opened to the east to Chamber D. To the north of Chamber B there is the corridor E that lead to Chamber F. The roof was of heavy slabs and the walls were built of limestone blocks mortared with bitumen (FIG.5). During the tomb's renovation at the end of EBA, some beam supports were added inside [McClellan, T., L. and Porter, A., 1999: 108].

One interesting aspect to highlight is, tow skeleton of a female adult and a female child were found over the top of the shaft on a layer of mudbrick, they were placed at the time of sealing Tomb 7 and were possibly part of funerary rite. This rite of human scarifying was practiced in other places such as the cemetery of Ur in Iraq and Arslantepe in Anatolia [McClellan, T., L. and Porter, A., 1999: 108].

Pottery: The concentration of vessels was in Chamber C while in Chamber D it was discovered a gold pendant and lapis lazuli.

Chamber F was the principal chamber to host various objects: ostrich egg with neck and rim insert of white stone and mother- of pearl and lapis lazuli. A wooden coffin was in the middle of the chamber. More than one thousand gold beads were collected from the tomb [McClellan, T., L. and Porter, A., 1999: 108-111].

8- Hadidi

The most representative tombs in terms of variation and significance are the tombs of Area D and Area LI.

Area D tomb consists of a shaft that lead to a long rectangular chamber of 15 m length, interconnected to other chambers. The walls were from stone in form of courses that narrow to the ceiling, the roof was large stone slaps (FIG.6).

The tomb in Area LI is also a shaft that lead to a rectangular chamber built from stone, its length is 5 m, the wall's inclination is less than tomb Area D [Dornemann 1980 and 1979].

Another tomb known as L II, dated back to the Late Bronze Age, it showed similarity to Tomb 7 at Tell Banat, it had steps leading from the entrance to multiple chambers and contained large roofing slaps. It is very possible that the construction was during the Early Bronze Age [McClellan, T., L. and Porter, A.: 1999, 110].

9- Selenkahiye

The University of Amsterdam started salvage excavations at Salankahiye in 1967 after the call of UNESCO to save the sites that will be flooded by the construction of Tabqa Dam, three more excavation were carried out in 1972, 1974 and 1975. The excavations were directed by Maurits N. Van Loon and uncovered the settlement dated from 2400-1900 B.C [Van Loon, M., 2001, 2.5, Meijer, D., 2001: 3.25].

The site included both intramural and extramural tombs. The extramural tombs extend from Salankahiye to Wreide village, just to the south of Salankahiye where a German expedition directed by by Orthman [Orthman and Rova, 1991] excavated it later [Van Loon, M., 2001: 4A.127].

The settlement of Salankahiye covered an area of 10 ha, since there is less graves than expected in such occupation, it is suggested that a considerable part of the population was buried outside the settlement such as at Wreide cemetery. The totality of graves both in Salankahiye and Wreide is ca. 75 burials, it is a pretty reduced number for such settlement and for 400 years of occupation.

Van Loon (2015) noticed three principal aspect that characterized the burials at Salankahiye:

a. There is a lake of infant burials, they form just 10%.
b. Burial practices no reveal special variation in terms of gender weather the deceased is a man or a woman rather than some kinds of grave goods such as weapons.
c. There was no unified idea about burial orientation [Van Loon, M, 2001: 4B.219].

10- Wreide

The German expedition in Tell Halawa lunched an urgent excavation in the site of Wriede between October and November 1979, because the local population started looting the site after the cemetery became visible resulted of construction of Tabqa Dam. They documented five tombs:

Tomb W011

Consists of rectangular shaft 1.95 x 1.65 m with two lateral chambers. The shaft's bottom is about 2.5 m under the modern land level. In the southern part of the shaft there is a step, and the walls were oriented toward the original coordination.

Chamber A: located to the north of the shaft, it has irregular trapezoid form 1.7 x 1.6 m, in the northern part there is a niche 0.7 m breadth and 0.3 m depth. The bottom of the chamber is 0.6 m under the shaft's bottom.

Two adults were interred in this chamber, but only one cranium was found.

The founds includes tow needles near the neck area, seven limestone pearls and another bronze needle in the north with a bronze blade dagger. The chamber contained 15 pottery vessels.

Chamber B: located to the west of the shaft, it also has irregular trapezoid form 1.4 x 1.75 m. Its bottom is 1 m under the shaft's level.

Five individuals were buried in this chamber, one of the skeletons was in the southern part of the chamber while the other four were in the north. The skull in the south was accompanied with tow needles as dress component. Skeletons II-V in the north were surrounded by numerous vessels and a dagger. Pottery assemblage consisted of 25 vessels [Orthmann, W., and Rova, E., 1991: 9-15].

Tomb W016

To the west of the shaft, there is a lateral chamber 1.5 x 1.3 m, an infant burying was documented in the chamber accompanied with two vessels [Orthmann, W., and Rova, 1991:15-16].

Tomb W 054

It is more complex because it consists of three graves. The shaft 1.3 x 1.1 m was connected to the north to a rectangular Chamber A 2.2 x 2.1 m. Chamber B is located to the east while Chamber C to the west.

Chamber A: in the eastern part there is a skeleton laid on its right side, the skull was in the north directed to the west, the hands were inclined towards the face, some bird bones were found perhaps as a food offering. More human bones were found but their bad conservation's condition make impossible to classify them in any anatomic context.

In the southern part, bronze fragments were found, but they do not represent any ornament.

82 vessels were found between the western and eastern parts of the chamber.

Chamber B: just one skeleton was found, the upper part was revealed during the excavation, the head was in the west directed to the south. A needle was found beside the neck and a bronze axe. The founds included a bowel in this chamber and fragments of other one.

Chamber C: four individuals were buried in it, skeleton I in the north, skeleton II in the south, skeleton III was the only conserved one and possibly belonged to a secondary burying, while skeleton IV represented rests of the lower part. Skeletons II and IV were in deeper level than I and III.

It was documented beside the hip of the skeleton IV a bronze dagger, also two lance heads and tow blades of bronze. Also 76 vessels were found near skeletons II and IV, and six limestone figurines were recorded in this chamber, one of them was directly near skeleton IV, the other five were lying between or under the offering's vessels [Orthmann, W., and Rova, E., 1991: 16-33].

Tomb W066

Consisted of a shaft 1.3 x 1 m and an oval form chamber 1.95 x 1.5 m located in the north. One burying happened in this tomb, the deceased was laid on his right side, the head in the west directed towards the south. A bronze needle was found near the neck, and two needles were behind the body which makes it difficult to interpret them as part of the dress. Tow earrings and several rings and pearls found near the neck area. Also, a dagger was found in the area of the knees. 21 vessels were discovered to the south to the deceased between the body and the entrance to the chamber [Orthmann, W., and Rova, E, 1991: 33-38].

Tomb W086

Due to the arrival of the water and starting sink the area of this tomb by the water of the Tabqa Dam, a sondage was realized instead of excavation. The shaft had a rectangular form 1.4 x 1.3 m connected to two chamber A and B. 35 vessels were documented, 5 from grave A and other 30 from Chamber B [Orthmann, W., and Rova, E., 1991: 38-42].

The German expedition also realized the excavation at the site of Tawi and uncovered a necropolis dated back to the Early Bronze Age III-IV (2700-2400 B.C) [Kampschulte, I and Orthmann, W, 1984].

11- Tell Bi'a

The site was excavated by a German expedition during 12 excavation seasons carried out between 1980 and 1995 [Strommenger, E., and Kohlmeyer, K., 1998: 1-4].

The funeral aspect is well documented in Tell Bia´a by two kinds of cemeteries:

- The extramural cemetery U with different social classes (families).
- The "royal" tombs underneath the Palace B.

The extramural cemetery U consists of groups of shaft graves. At first a shaft was dug, and at its end an oval chamber was created, in which the body of the deceased was deposited. In most cases, the body was laid at the lateral wall and the dead was normally buried in the traditional crouching position, mostly wrapped in a canvas. The grave goods include weapons, cylinder-seals and ceramic vessels. After the ceremony the chamber and the shaft were often closed either with bricks or with stones.

The tombs in the area of Palace B belong to affluent population, but because of the erosion, we cannot know, if they were in open spaces or inside of houses (FIG.7). They are dating, as the cemetery U, to the third millennium BC. The graves consist of mudbrick walls building more roomed units. There is no direct relation with Palace B because using the area of the tombs ended with its foundation, but in any case, an ideological conception might be assumed with the building of the palace on top of the graves of former high ranked group of people. This is secured by the richness of the inventory. Other aspects of funerary practices at Tell Bi'a are well documented in the work of Bösze (2009).

12- Wadi Qutena

The cemetery of Wadi Qutena and a series of other sites along the Euphrates Valley, beside the site of Ghanem al- Ali, have been surveyed by the Syrian- Japanese expedition in the Bishri Mount and the Euphrates (MAP.2). The sites that contained rests of burial practices include: Wadi Kharrar, Wadi Ain, cemetery of Wadi Dabaa, cemetery of Wadi Shabout, cemetery of Wadi Jazla and cemetery of Tell Beilouni, see [Nishaki, Y., 2010, 37-48, Numoto, H., and Kume, S., 2009: 193-198, Numoto, H., and Kume, S., 2010a: 49-60, Numoto, H., and Kume, S., 2010b, Ohnuma, K. and A. al-Khabour (eds.), 2008-2009-2010].

Wadi Qutena located 32 km to the east of Raqqa. In the area of Wadi Qutaina several tombs of various types were documented.

13- Cemetery of Wadi Kharrar

In Wadi Kharrar area there are different kinds of tombs, as in Wadi Aain, Wadi Qutaina and the region of Tell Hamadin. The structure of these tombs is like those found in Wadi Shabout south of Tell Ghanem al-Ali. They all consist of one (or more) stone-built chamber, covered by a narrow tumulus.

This kind of structure might be explained with geographical reasons, as they all are situated in a steppe area and perhaps they belong to nomadic people. On the other side, it must be noted that they are located in tributary valleys which run in direction north-south, from the Bishri plateau to the Euphrates valley. This raises the question of a possible link with the big settlements like Tell Hamadin, Tell Ghanim al-Ali. The explanation of this distribution is one of the questions addressed deeply in the Syrian Japanese research at the region [Numoto, H., and Kume, S., 2009: 193-198, Numoto, H., and Kume, S., 2010a: 49-60, Numoto, H., and Kume, S., 2010b].

14- Cemetery of Wadi Dabaa (Wadi Dab'a)

This cemetery is situated in Tell Ghanim al-Ali region, some 41 km to the east of Raqqa [Nishaki, Y, 2010: 37-48] and dated to 2450-2300 B.C (EME 4). The cemetery consists of different kinds of tombs. One of them is the traditional shaft tomb, consisting of rectangular entrance in direction NE-SW its depth is 2.5 m, with some stairs leading to the funerary chamber. The funeral chamber itself has an oval form. The number of human bones and the mass of ceramics suggest that there was a multi-inhumation in this chamber. Mostly the inhumations were individual, although some tombs contained two funeral chambers (FIG.8). Furthermore, there is an infant inhumation documented in another tomb [Numoto, H., and Kume, S., 2009: 193-198, Numoto, H., and Kume, S., 2010a: 49-60, Numoto, H., and Kume, S., 2010b].

In the grave WD1C-3, a pendant made of lapis lazuli was discovered, and interestingly, after looting the tomb in antiquity it was re-sealed with gypsum slabs [Kume, s, et al, 2010:166]. The uncovering of four postholes dug into the bottom of the grave of Unit C of Wadi Dabaa cemetery is calling the attention, the holes have interval shape 0.9 x 0.5 m,

located just beneath of the pile of sherds and human remains, that may suggest a wooden coffin or a table for grave goods (FIG.9) [Numoto, H and Kume, S, 2010: 187].

15- Cemetery of Abu Hamad

The cemetery of Abu Hamad is located some 42 km to the east of Raqqa, and 3,9 km to the south of the Euphrates. It was excavated by the German expedition in 1990 during 6 weeks by the University of Saarbruecken and the DGAM.

The German mission documented 300 tombs of a total of several thousands in this cemetery (FIG.10). In this cemetery four types of tombs were documented: shaft graves, stone cists, earth graves with stone cover, and a combination of the last two grave types. The largest number of tomb types were shaft graves, which were in general small.

Abu Hamad cemetery reflects another concept of the relationships between the population and the land use. While most the other cemeteries belong to sedentary groups like the communities of Ghanim al-Ali and Tell Hamadin, Abu Hamad might have been the necropolises of mobile groups of the region [Falb, Chr., et al, 2005, Meyer, J.W., 2010: 155-164, Meyer, J.W., 2005].

16- Cemetery of Wadi Shabout

Situated to the south of Tell Ghanim al-Ali, some 42 km to the east of Raqqa, the cemetery of Wadi Shabout contains, in difference to Wadi Dabaa which has principally earth-cut shaft graves, additional types of tombs, like stone built chamber graves, cist graves and a combination between these two types, mostly covered with a tumulus (FIG.11) [Nishaki, Y, 2010: 37-48, Numoto, H., and Kume, S., 2009: 193-198, Numoto, H., and Kume, S., 2010a: 49-60, Numoto, H., and Kume, S., 2010].

17- Cemetery of Wadi Jazla

It is a cemetery surveyed between 2008-2009 by the Syrian Japanese expedition in the Bishri Mount. Located some 4.2 km to the south of the Euphrates and 44 km to the east of Raqqa. In Tell Jazla there was a small, short-termed settlement and cemetery. These tombs were of the common shaft grave type [Nishaki, Y, 2010, 37-48, Numoto, H., and Kume, S., 2009: 193-198, Numoto, H., and Kume, S., 2010a: 49-60, Numoto, H., and Kume, S., 2010b].

18- Tell Beilouni

The cemetery was included in the Syrian Japanese survey between 2008-2009 in the Bishri Mount. It is located some 5 km to the south of the Euphrates and 50 km to the east of Raqqa. [Nishaki, Y, 2010: 37-48].

In Tell Beilouni a large quantity of cairns was documented. The dimensions are variable, the first type consists of a group of more than 100 small ones, ca. 2-3 m in diameter and 1 m high. The second were a big cairns of 35 m diameter and 2 m height [Numoto, H., and Kume, S., 2009: 193-198, Numoto, H., and Kume, S., 2010a: 49-60, Numoto, H., and Kume, S., 2010b]. More than 350 burial cairns were detected during the survey in the Beilouni area (FIG.12) [Nishiaki, Y et al, 2010: 128].

19- Tell Mughla as-Saghir

There were documented many tumulus tombs as well as a cist tombs and hundreds of shaft graves [Nishiaki, Y et al, 2010]. There is a rectangular basin situated in so called Area 26, the basin contained on its southern and eastern slopes various shaft tombs [Nishiaki, Y et al, 2010: 128].

20- Baguz

The site is located on the east bank of the Euphrates, the Yale University expedition to Dura-Europos carried out the archaeological labor in a series of tombs by Comte du Mesnil du Buisson and Nicholas Toll [Mesnil Du Buisson, R.DU., 1948]. The site has similarities with Mari in terms of pottery assemblage and weapons. Tombs are dated to the early centuries of the second millennium. Over 200 tombs were discovered represent a cemetery of a large population, but the town site of the tomb-people was not discovered. Tombs varied and included cists built of stones covered by heavy slaps, tumuli were built over the tombs often [Engberg, R., M. 1942: 17–23].

Dolmens are associated with tombs, the stone structure of vertically slabs as walls and horizontally slabs for roofing. They have been found on other sites along the Euphrates Valley at Jerablus Tahtani, Rumeilah and Baghuz for example tomb Z203 [McClellan, T., L. and Porter, A., 1999: 107- 108].

21- Mari

The site witnessed three periods: City I (2950-2650 B.C)- City II (2550-2220 B.C) and City III (2200-1760 B.C).

The evidence of burial practices from the Shakkanakku period (2350-2000 B.C) showed that in the 200 uncovered tombs there were four types of burials as classified by Margueron [Margueron 2014]:

- Graves dug in the ground (70).
- Burials in jars (95)
- Constructed tombs with burial chambers (7)
- And sarcophagi beneath the houses (28) (FIG.13).

Even the Little Eastern Palace of City III provided the royal tombs, infants were interred in different way, for example the tomb of the son of a Shakkanakku was in jar. Another interesting thing related to children was the uncovering of two children 9 years old buried beneath the course of the foundation of the House of the Potter, the question still waiting for an answer weather these children died and buried coincidentally or it was kind of human foundation scarifying? [Margueron, J-C., 2014: 127- 131].

The two royal tombs beneath the floor of the Little Eastern Palace: both of them were constructed in fired brick and vaulted with corbelling. The first has a square plan 2.65 x2.50 m, a wooden ceiling closed the top of the tomb (FIG.14). There is a triangle opening 0.42-0.70 m ensured the entrance to the second room. The dromos 1.50 x 2 m was penetrated at least once after it was closed which suggest funerary rituals. The second hypogeum's vault collapsed, it was under the Throne Room. It has a rectangular plan 6.80 x 3.70 m and laid 4.5 m beneath the level of the palace (FIG.15). The evidence of the burial of sovereigns under their palaces comes from Mari and UR. [Margueron, J-C., 2014: 122- 124].

Concluding remarks

The comparision between the burials along the Syrian Middle Euphrtes is one of the tools to understand the people and their burial customs during the 3rd millenneum BC. The grave's typology, the inventory of material culture in the graves such as pottery, metalurgical objects, jewels, weapons…etc will help in constructing knowledge about the Early Bronze Age societies. There will be as well a differentiation in terms of relationship to the livings between those cemtaries close to a settlement along the river and others in the steppe areas

(nomadic). Besides, a study on burials and burial customs allows to establish information about the social structure of the inhabitants.

Tha gathered data demostrate a notable variation in choosing the location of the burials and the criteria to apply intramural or extramural tombs, it should be interpreted on base of its relation to the livings and the rituals related to *"rites of passage"*. Also, the investment of time and effort in digging or construction tombs, not just for elite tombs or royal tombs like in Tell Bi'a, but also shaft graves is pretty large and hard labor, that suggest differences in social status. The variation should be ascribed to the ties with ancestors buried within domestic structures on the one hand, and on the social stratification on the other, where the influenced class of the community had its perpetuate dwelling inside the settlement. The intramural tombs represent the domestic dwelling; at the dromos the archaeological material cultural was deposited to reflect the socio-economical and ideological – ritual values (Kristiansen, 1984). Intramural tombs were interpreted as a small ancestral temple (Kus and Roharijaana 1987), or a testimony to the affiliation to the group (Kristiansen 1984) and to join the family with the ancestors (Bloch 1989) [Laneri, N, 1999: 232]. In many cases, the relation to the settlement is taken into account thorough the visibility to the settlement along the Euphrates Valley.

Based on previous investigations on the burial practices along the Euphrates Valley such as the excellent study of Carter and Parker [Carter, E and Parker, A, 1995] and the new data revealed later, we conclude the classification of funerary structures as:

Location concerning the settlement:

a. Extramural: include cemeteries near the settlement or monuments.

b. Intramural: inside the city walls, it could be under the floor of the houses or public buildings, such as Jerablus Tahtani, Titriş Höyük, Hadidi, Banat and Selenkahiye.

c. Necropolis far from the settlement [Laneri, N, 1999: 222-224]

Typology:

The main difference between the studied tombs is the way of foundation and construction, the first type is excavated or dug out into the soil or the ground, the second is constructed or built structure.

a. Excavated tombs:

Represent a simple pit dug out in the soil, covered with earth of stone slab. The pit forms vary between oval, circular or rectangular.

Large graves or chambers dug into subsoil existed widely, the excavated entrance to these chambers takes vertical shape (shaft) or horizontal shape (dromos).

b. Built tombs:

The material used in construction is stone or mud- brick and the roofs are of stone in general. Built structures vary in complexity terms, they take a simple rectangular cist or box form and roofed with stone slab (FIG.14).

The same principal box is developed to form more complex structure in other cases by building the walls with rows of stone and mud-bricks to form a chamber. Chambers take various forms: rectangular, oval or irregular trapezoid. The entrance is through a central or lateral door and roofs are with stone in general. It is possible that many chambers existed together and connected to each other through doors or corridors.

c. Tumulus:

It is one of the previous funerary structures covered by an accumulation of earth or stones to form a kind of mound. Tumuli could cover the megalithic stone structures with walls of vertical slabs and roofs of horizontal slabs (dolmens).

As to the graves orientation, tombs could not give idea about the burial orientation rather they followed the slope orientation.

Human bones inside the graves: it was recorded individual, double or multiple interments for both sexes, also both primary and secondary burials was confirmed in the studied area.

Many graves included limestone figurines, they perhaps be related to ancestor cult, or possibly they symbolized the "spirit" of the dead or his/ her "*etemmu*" since there is usually one figurine per body [Van Loon, M., 2001: 4B.218- 221].

The number of burial gifts is varying in the intact graves, but in general terms, shaft tombs are provided with rich gifts more than other simple graves. Grave goods beside the corpse probably related to the dead stuff such as ornaments, weapons or pins that fastened the cloths, while those in secondary place could be used by the living during rituals. These include jewels deposited near the deceased as part of the personal belongings. Metal objects varied between bronze pins related to clothing or textiles worn by the individual. Silver items were used for rings, earrings or toggles pins. Gold is discovered largely in monumental tombs; Tell Banat, Jerablus Tahtani, Mari, and in some tombs ivory and lazuli were accompanying the dead such as at Jerablus Tahtani, Banat and Wadi Dabaa. Weapons such as axes, arrow heads and daggers are included in the funerary record and could indicate the social role especially in male burials.

In the site of Wadi Dabaa, the table inside of the grave could represent one stage of the funerary process after laying the dead on the table, it symbolized the separation rite and after for the integration of the soul with those of the ancestors [Morris, I., 1987: 32]. This wooden table represents similarity to the wooden coffin discovered at Tell Banat.

As to pottery, Van Loon (2001) suggested that graves that contained many gifts belonged to "rich people" rather than as a reference to status. In different graves there was low quality-pottery perhaps ascribed to *custom* rather than active *belief*.

The Early Bronze Age communities between Balikh and Khabour rivers have obviously used the dry valleys to the south of the Euphrates course in direction south-north to move and for establishing their cemeteries in relation to the Bishri plateau. The plenty of cemeteries to the south of the Euphrates towards the Bishri Mound perhaps could indicate that pastors living in the Mound practiced interments near the big settlements on the Euphrates. The pattern of the distribution shows a clear relation with the nearby big settlements like Tell Hamadin, Tell Ghanim al-Ali- Tell Mughla as-Saghir and Tell Beilouni in terms of construction and maintenance of these graves, the criteria of intramural and extramural burials is described above.

Between the big settlements Tell Bia´a and the Khanuqa gorge on the Euphrates there were cemeteries linked to the big settlements, in the central area of this part of the Euphrates valley, there is another type of tombs, which may reflect the nomadic live and the pastoral social textile of the population of Early Bronze Age. The cemetery of Abu Hamad contains an elevate number of tombs in this part of plateau, with high internal organization. It is possible, that those graves belong to pastoral (or nomadic) communities of the Early Bronze Age, while the cemeteries of Tell Shabout and Wadi Dabaa were belonging to settled population of Ghanim al-Ali. The variation of inhumation practice represented by different types of cemeteries might be motivated by political, ethnical or social reasons, considering the formation of the (Amorite) tribes in this region.

Aknowledgment:

I would like to take this opportunity to express my sincere gratitude to **Helge Axelsson Johnson Foundation** for making this research possible, I am very honored to receive this award and concentrate on collecting data and construct this article.

REFERENCES

BLOCH, M.

1989 *Ritual, History and Power, Monograph on Social Anthropology 58*. Athlone Press, London

BÖSZE, I.

2009 *Analysis of the Early Bronze Age Graves in Tell Bi`a (Syria)*. British Archaeology Reports. Archaeopress.

CARTER, E. and PARKER, A.

1995 "Pots, People and The Archaeology of Death in Northern Syria and Southern Anatolia in the latter Half of the Third Millennium BC". In: *The archaeology of death in the ancient Near East*. Oxbow Books, pp. 96-116.

COQUEUGNIOT, E.

1998 "Dja'de el Mughara (moyen-euphrate), un village néolithique dans son environnement naturel à la veille de la domestication". In: *Espace naturel, espace habité en Syrie du Nord (10e - 2e millénaires av. J.-C.)*. Actes du colloque tenu à l'Université Laval (Québec) du 5 au 7 mai 1997. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1998, pp. 109-114.

CÓRDOBA, J.

2006 "Campesinos e imperios en una región ignorada: prospecciones y sondeos en el valle del Balih (Siria)", en J. Mª Córdoba, M. C. Pérez Díe (eds.), *La arqueología española en Oriente.* Ministerio de Cultura, Madrid 2006, pp. 51-54.

DORNEMANN, R.

1979 "Tell Hadidi: a millennium of Bronze Age city occupation", in D.N. Freedman (ed.) *Archaeological Projects from the Tabqa Dam Project, Euphrates Valley, Syria.* Cambridge, USA, pp. 113-151,

1980 "Tell Hadidi: An important center of the Mitannian period and earlier", in Margueron, J. C (ed.) *Le Moyen Euphrate*. Leiden, pp. 218-234.

ENGBERG, R. M.

1942 "Tombs of the early second millennium from Baghuz on the Middle Euphrates". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* No. 87 (Oct. 1942). USA, pp. 17–23.

FALB, C., KRASNIK, K., MEYER, J., W., and VILA, E.

2005 *Gräber des 3. Jahrtausends v. Chr. im syrischen Euphrattal: 4. Der Friedhof von Abu Hamed*. Saarwellingen: Saarländische Druckerei & Verlag.

FALSONE, G.
1999 "Tell Shiyukh Tahtani", in G. del Olmo Lete and J.L. Montero Fenollós (eds,) *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates, the Tishreen Dam Area,* Barcelona, pp. 137-142.

FINKBEINER, U., NOVAK, M. SAKAL, F. and SCONZO, P.
2015 *Middle Euphrates. ARCANE IV.* Brepols Publishers, Turnhout, Belgium.

HÄRKE, H.
1997 "Final comments: Ritual, Symbolism and Social Inference", in Jensen- Nilsen (eds.) *Burial and Society: The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Aarhus: Aarhus University Press, pp.191-195.

HERTZ, R.
1960 *Death and the right hand.* Aberdeen, Cohen and West (first published in French, 1907).

KAMPSCHULTE, I. and ORTHMANN, W.
1984 *Ausgrabungen bei Tawi 1975 und 1978. Gräber des 3. Jahrtausends v. Chr im syrischen Euphrattal 1.* Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde, Band 38. Bonn, Germany.

KRISTIANSEN, K.
1984 "Ideology and material culture: an archaeological perspective", in *Marxist perspectives in Archaeology*, (M. Spriggs ed), Cambridge University Press, pp. 72-100.

KUME, S. *et al.*
2010 "Sondage at Early Bonze Age Cemetery near Tell Ghanem al-Ali", in Ohnuma, K, Archaeological research in the Bishri region: report of the fourteenth working season. *Al Rafidan Vol. XXXII*. Tokyo, pp. 163-170.

KUS, S. and ROHARIJAANA, V.
1987 "Domestic space and the tenacity of tradition among some Bestileo of Madagascar", in (S, Kent ed.) *Domestic architecture on the use of space,* Cambridge University Press, pp.21-26.

LANERI, N.
1999 "Intramural Tombs. A Funerary Tradition of the Middle Euphrates Valley During the IIIrd Millenium BC.·*Anatolica,* Vol 25, pp. 221- 241.

MARGUERON, J- C.
2014 *Mari, Capital of Northern Mesopotamia in the third Millennium, the archaeology of Tell Hariri on the Euphrates*. Oxbow Books, UK.

MATILLA SÉIQUER, G.
1999 "Tell Khamis", in G. del Olmo Lete and J.L. Montero Fenollós (eds,) *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates, the Tishreen Dam Area,* Barcelona, pp 205-225.

MAZZONI, S.
2000 “From the Late Chalcolithic to Early Bronze I in North-West Syria: Anatolian contact and regional perspective”. In: Marro, C. and Hauptmann, H. (eds.) *From the Euphrates to the Caucasus: Chronologies for the 4th-3rd millennium B.C*. Actes du Colloque d’Istanbul, 16-19 décembre 1998. Istanbul: Institut Français d’Études Anatolienne, pp. 97-114.

MCLELLAN, T., L. and PORTER, A.
1999 “Survey of excavations at Tell Banat: funerary practices”, in G. del Olmo Lete and J.L. Montero Fenollós (eds,) *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates, the Tishreen Dam Area,* Barcelona, pp. 107-116.

MENSIL DU BUISSON, R.DU.
1948 “Baghouz, l’ancienne Corsôtê: le tell archaique et la nécropole de l’âge du bronze”. *Documenta et monumenta Orientis antiqui, Vol.3*. Brill Archive. Leiden.

MEYER, J.-W.
1991 *Ausgrabungen in Shameseddin und Djerniye. Gräber des 3. Jahrtausend im syrischen Euphrattal 3*. Schriften zur Vorderasiatischen Archäologie, Band 3. Saarbrücken, Germany.
2000 „Zur Möglichkeit einer kulturhistorischen Einordnung von Grabfunden“, *Altorientalische Forschunge* 27. pp. 21-37.
2005 *Auswertung und Zusammenfassung der Ergebnisse. In: Gräber des 3. Jahrtausends v. Chr. im syrischen Euphrattal: 4. Der Friedhof von Abu Hamed*, edited by C. Falb, K. Krasnik J.-W. Meyer, and E. Vila, Saarwellingen: Saarländische Druckerei & Verlag, pp. 359–365.
2010 “The cemetery of Abu Hamad: A burial place of pastoral groups?” *Al-Rāfidān* special issue. Tokyo, pp.155-164.

MONTERO, J. L.
1995 “Estudio provisional del ajuar metálico del conjunto funerario de los *loci* 12 E y 12 W. Tell Qara Quzq (Siria). Campaña 1992”. *Aula Orientales 13*, pp. 25-30.
2004 La “Tumba de la Princesa” de Qara Quzaq. Metal, muerte y prestigio en la cuenca sirio-mesopotámica a comienzos del III milenio a. C. Historiae, Vol.1, pp, 36-55.

MORRIS, I.
1987 *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek city-state*. Cambridge University Press.
1992 *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity.* Cambridge.

NISHIAKI, Y.
2010 “Archaeological evidence of the Early Bronze Age communities in the Middle Euphrates steppe, North Syria”. *Al-Rafidan Special Issue*, *Formation of Tribal Communities -Integrated Research in the Middle Euphrates, Syria*: pp. 37-48.

NISHIAKI, Y. *et al*.
2010 “Archaeological Survey Around Tell Ghanem al-Ali, in Ohnuma, K, Archaeological research in the Bishri region: report of the fourteenth working season”. *Al Rafidan Vol. XXXII*. Tokyo, pp. 125-133.

NUMOTO, H. and KUME, S.

2009 "Archaeological survey of the Early Bronze Age off- site tombs in the Wadi Shabbout area near Tell Ghanem Al-Ali", *Al-Rāfidān 30*. Tokyo, pp. 193–198.

2010a "Survey and Sondage at the cemeteries near the site of Tell Ghanem Al- 'Ali", *Al-Rāfidān special issue*. Tokyo, pp. 49-60.

2010b "Cleaning and survey of Early Bronze Age shaft graves at Wadi Daba cemetery near Tell Ghanem Al- 'Ali", in Ohnuma, K, (ed.) Archaeological research in the Bishri region: report of the eleventh working season. *Al-Rāfidān Vol.XXXI*. Tokyo, pp.185-190.

2010c "Soundings of hilltop burial mounds near Tell Ghanem Al-Ali", in Ohnuma, K (ed), Archaeological research in the Bishri region: report of the eighth working season. *Al Rafidan Vol. XXXI*. Tokyo, pp. 132-136.

OHNUMA, K. and Al-KHABOUR, A.

2008 "Preliminary reports of the Syria-Japan archaeological joint research in the region of Ar-Raqqa, Syria, 2007", *Al-Rāfidān 29*. Tokyo, pp. 117–193.

2009 "Preliminary reports of the Syria-Japan archaeological joint research in the region of Ar-Raqqa, Syria, 2008", *Al-Rāfidān 30*. Tokyo, pp. 135–225.

2010 "Integrated research in the Bishri region". *Al-Rāfidān special issue*. Tokyo, pp. 3-8.

OlLAVARRI, E.

1995a "Excavaciones en Tell Qara Quzaq, informe provisional: campañas tercera y cuarta (1991-92) Misión arqueológica de la Universidad de Barcelona en Siria". *Aula Orientales 13*, pp. 5-14.

1995b "Dos tumbas del Bronce Antiguo de Qara Quzaq". *Aula Orientales 13*, pp.15-23.

ORTHMANN, W.

1981 *Halawa 1977 bis 1979*. Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde, Band 31. Bonn, Germany.

1989 *Halawa 1980 bis 1986*. Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde, Band 52. Bonn, Germany**.**

ORTHMANN, W. and ROVA, E.

1991 *Ausgrabungen in Wreide. Gräber des 3. Jahrtausends im syrischen Euphrattal 2*. Schriften zur Vorderasiatischen Archäologie, Band 2. Saarbrücken, Germany.

PEARSON, M. P.

1999 *The Archaeology of Death and Burial.* Texas A M University Press.

PELTENBURG, E.

1999a "The Living and the Ancestors: Early Bronze Age Mortuary Practices at Jerablus Tahtani". In: Del Olmo- Lete G., Fellonos J.-L. (ed.): *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates, the Tishreen Dam Area.* Barcelona: Universitat de Barcelona, pp.427-442.

1999b "Tell Jerablus Tahtani 1992-1996: A summary". In: Del Olmo- Lete G., Fellonos J.-L. (ed.): *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates, the Tishreen Dam Area.* Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 97- 105.

PORTER, A.

2002a “Communities in Conflict: Death and the Contest for Social Order in the Euphrates River Valley” *Near Eastern Archaeology,* 65 (3), pp. 156-173.

2002b “The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the Origins of a Third-Millennium City in Syria” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research;* 2002. BASOR 325, pp. 1-36.

2012 “Mortal Mirrors: Creating Kin through Human Sacrifice in Third Millennium Syro-Mesopotamia”. In A. Porter and G. Schwartz(ed) *Sacred Killing, The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake, Indiana Eisenbrauns, USA, pp. 189-213

ROBERT, A. and BUNNENS, G.

1999 “Excavation at Tell Ahmar- Til Barsib”, in: Del Olmo- Lete G., Fellonos J.-L. (ed.): *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates, the Tishreen Dam Area.* Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 163-178.

STROMMENGER, E. and KOHLMEYER, K.

1998 *Ausgrabungen in Tall Bi’a/ Tuttul*. Band I die altorientalischen Bestattungen Saarbrücker druckerei und verlag. Saarbrücken.

THUREAU-DANGIN, and F. DUNAND, M.

1936 *Til Barsip*. BAH 23.

VALDÉS, C.

1995 “Pequeños objetos del ajuar de las dos tumbas del locus 12 de Tell Qara Quzaq, Siria, campaña de 1992”, *Aula Orientalis 13*, pp. 59- 66.

VAN GENNEP, A.

2013 *The Rites of Passage*, Routledge, London. (French original 1909: “Les rites de passage”).

VAN LOON, M.

2001 *Selenkahyiye final report on the University of Chicago and University of Amsterdam Excavations in the Tabqa Reservoir, Northern Syria, 1967-1975.* Nederlands Historisch- Archaeologisch Instituut te Istanbul.

VAN LOON, M. and MEIJER, D.

2001 “Graves and their contents”, in M, Van Loon (ed.), *Selenkahyiye final report on the University of Chicago and University of Amsterdam Excavations in the Tabqa Reservoir, Northern Syria, 1967-1975*. Nederlands Historisch- Archaeologisch Instituut te Istanbul, pp. 127-223.

WEISS, H.

1990 „Tell Leilan 1989: New data for Mid Third Millennium urbanization and state formation”. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin,* 122, pp.193–218.

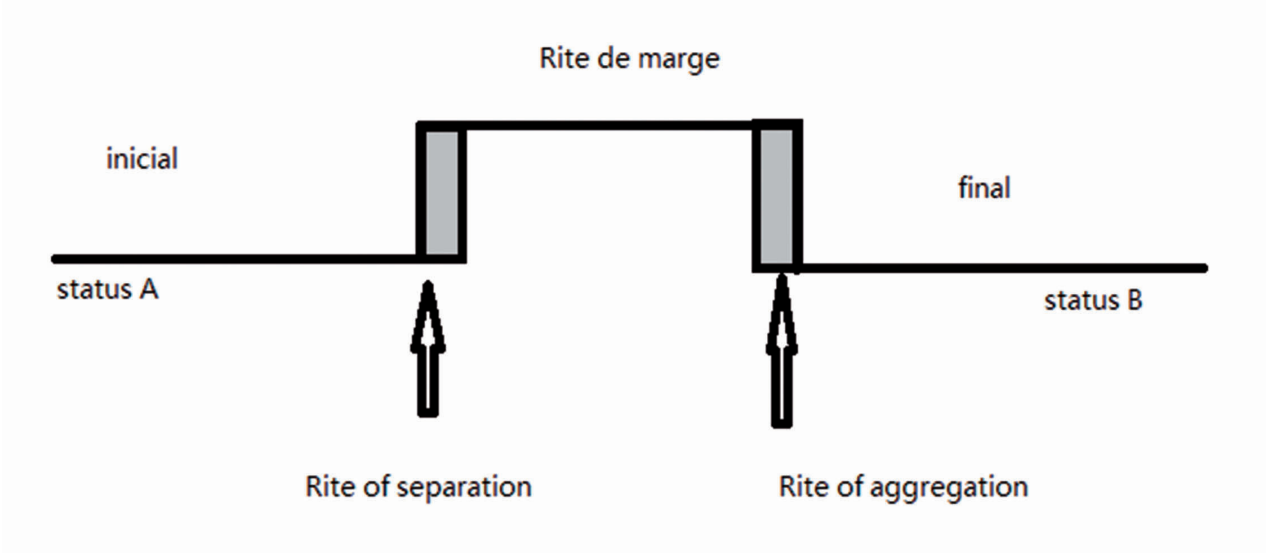


Fig.1. Rites of passage (after Morris. I, 1987: 30).

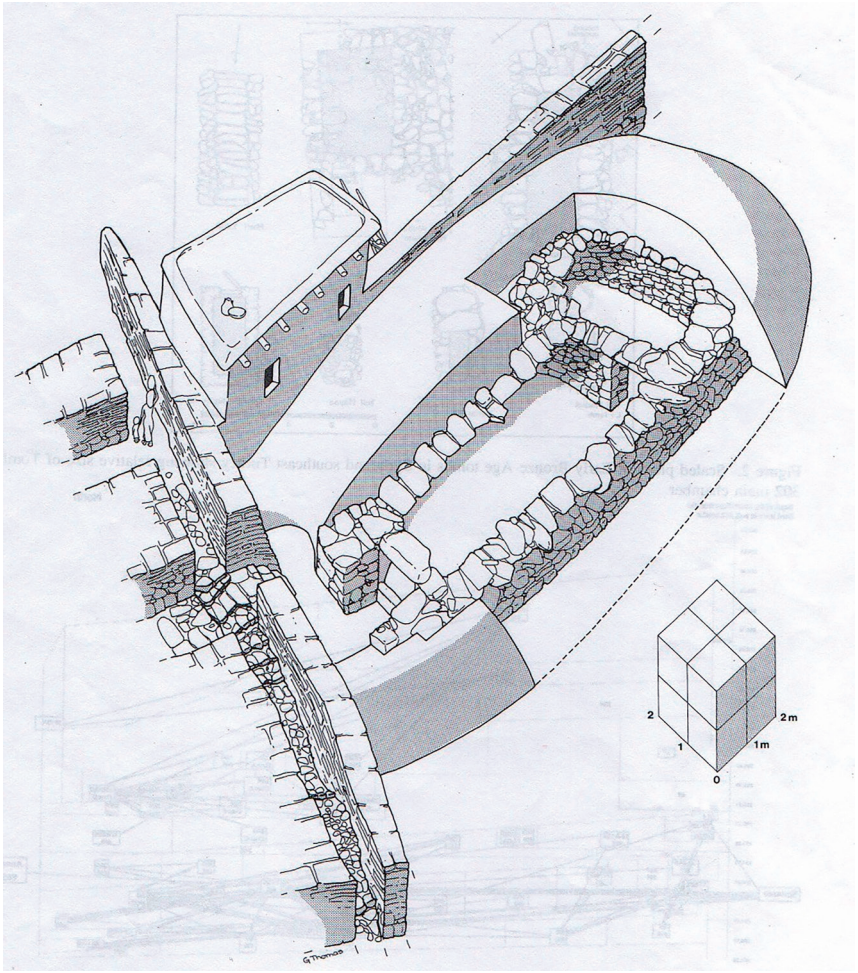


Fig. 2. Reconstruction of T.32 (after Peltenburg 1999a: 441).

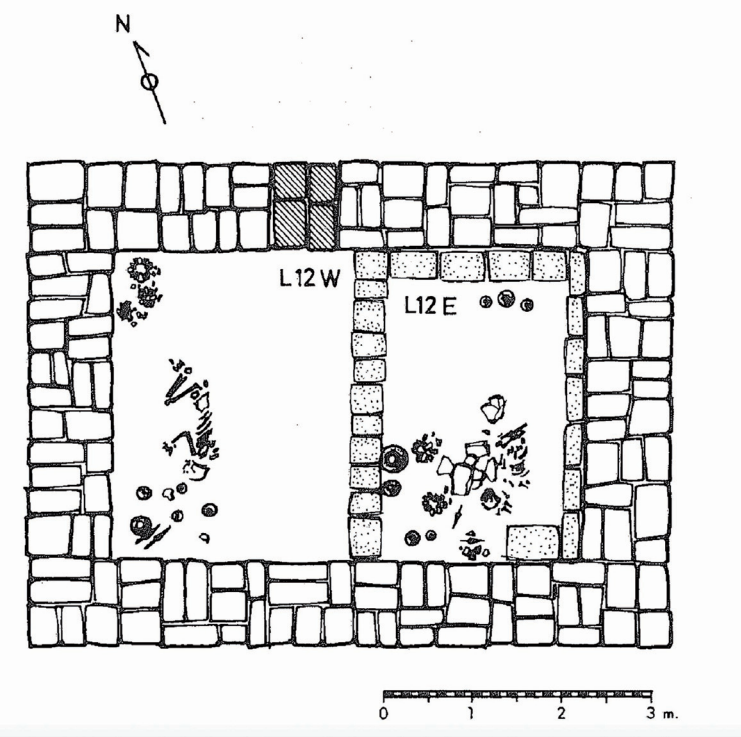


Fig.3. Tomb L12 (after Olavarri, 1995b: 20).

Fig.4. General view of Locus 12: L12 E (after Montero, JL, 2004, pp. 53)

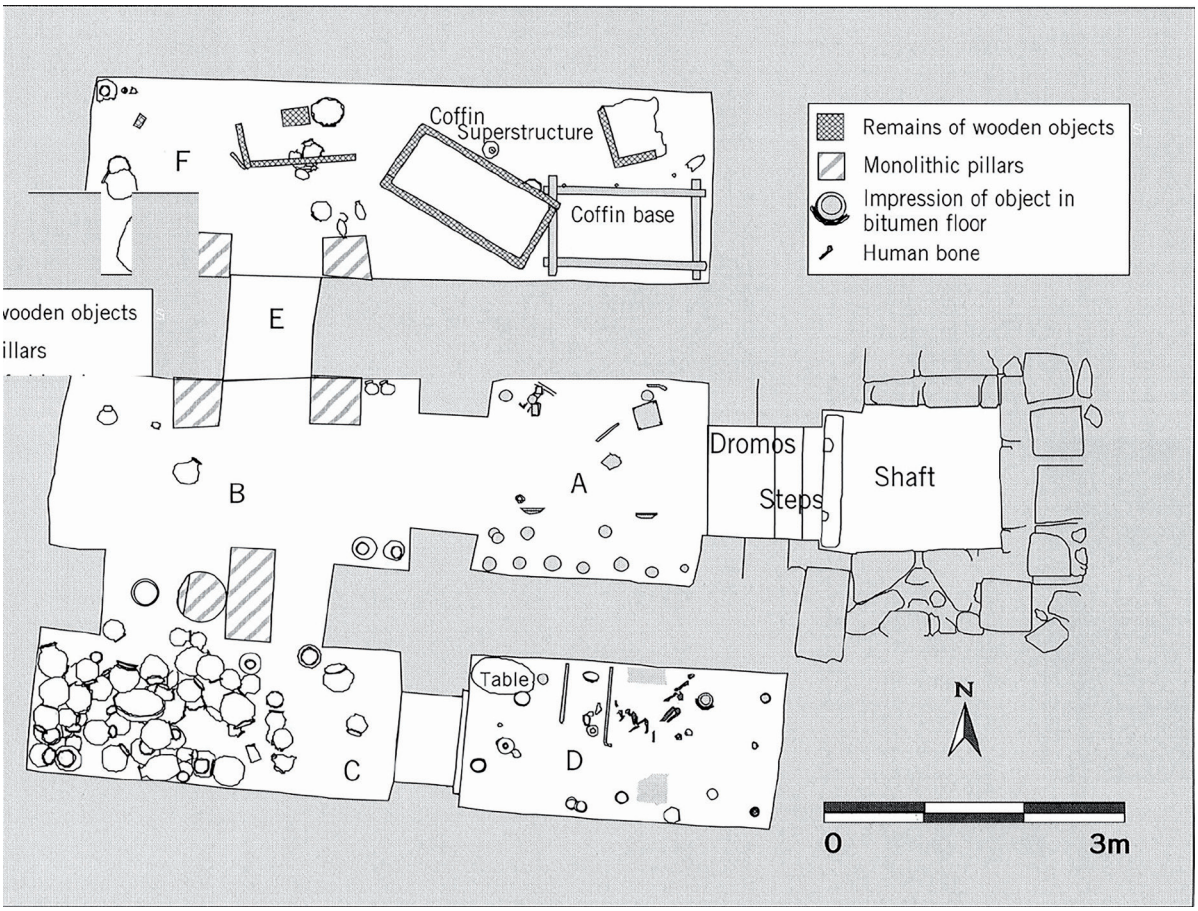


Fig.5. Plan of Tomb 7 (after Porter, A., 2002a: 156).

Fig.6. Area D Tomb (after Dornemann,1979: 121).

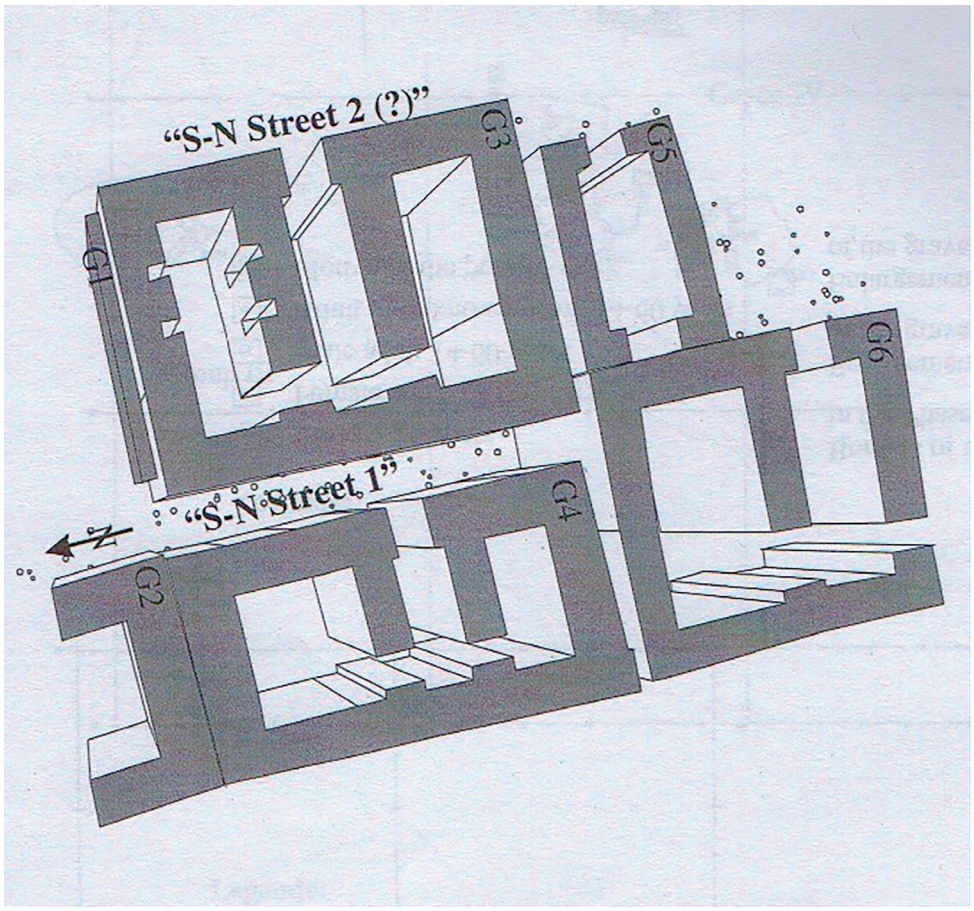


Fig.7. Reconstruction of the mausoleum of Bi'a (after Bösze, I., 2009: 71).

Fig.8. Tow lateral chambers and niche-like chamber grave WD1C-4 (after Kume, S, et al, 2010: 169).

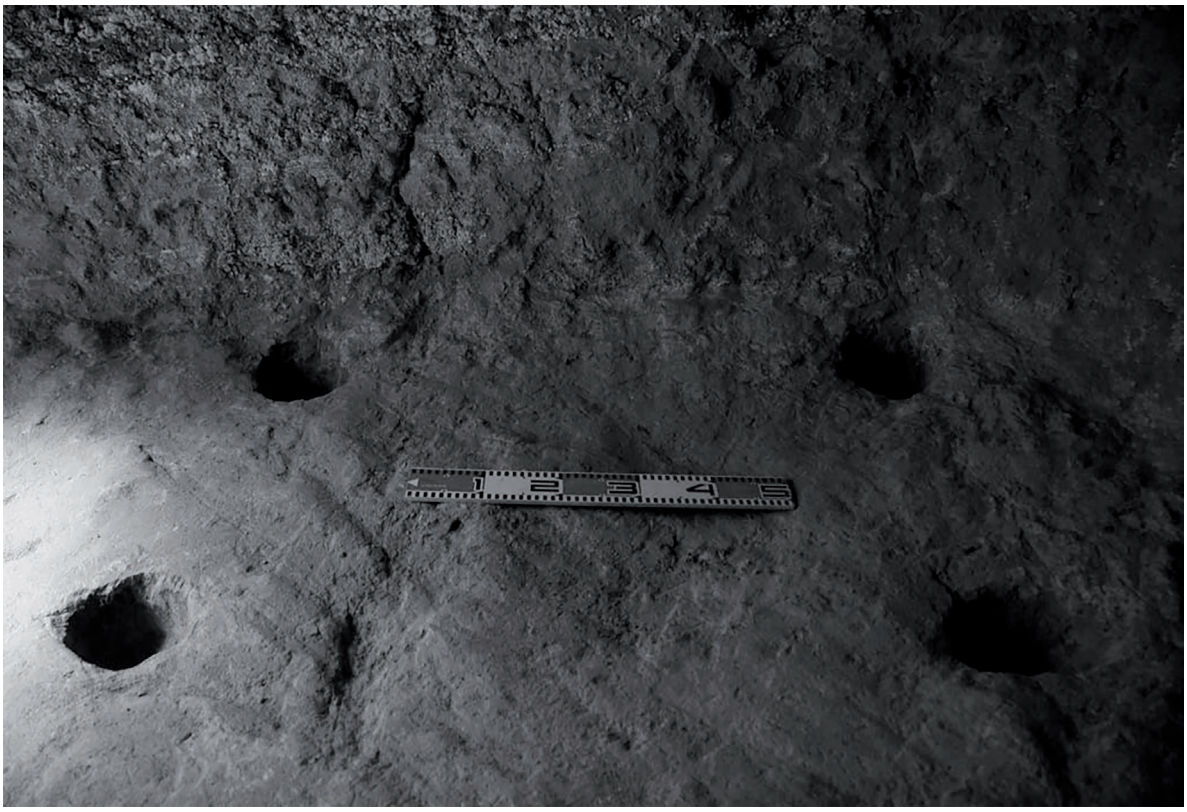


Fig.9. Postholes at the bottom of the chamber (after Numoto, H and Kume, S, 2010: 190).

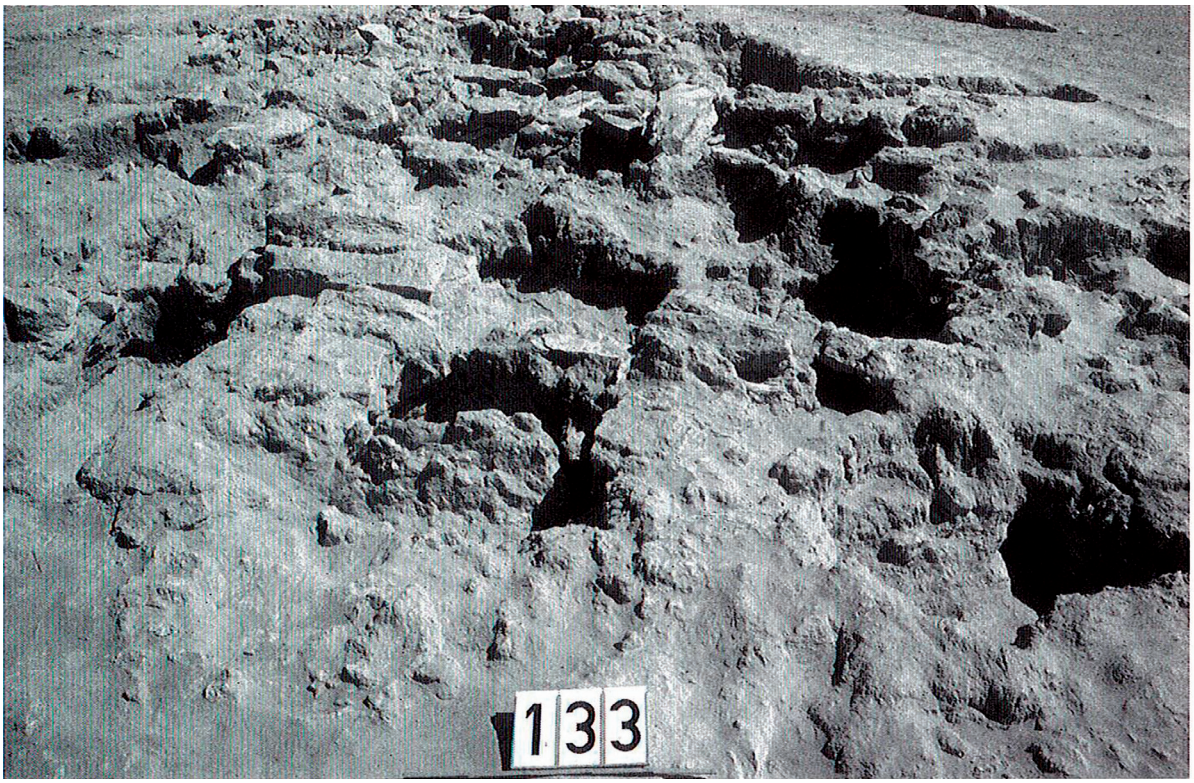


Fig.10. Graves GHA-J 1- Abu Hamad (after Falb, Chr., et al, 2005: Fototafel III).

Fig.11. Cairn at Tell Shabout (after Numoto, H and Kume, S, 2010c: 135).

Fig.12. Cairn filed at Beilouni (after Nishiaki, Y et al, 2010: 132).

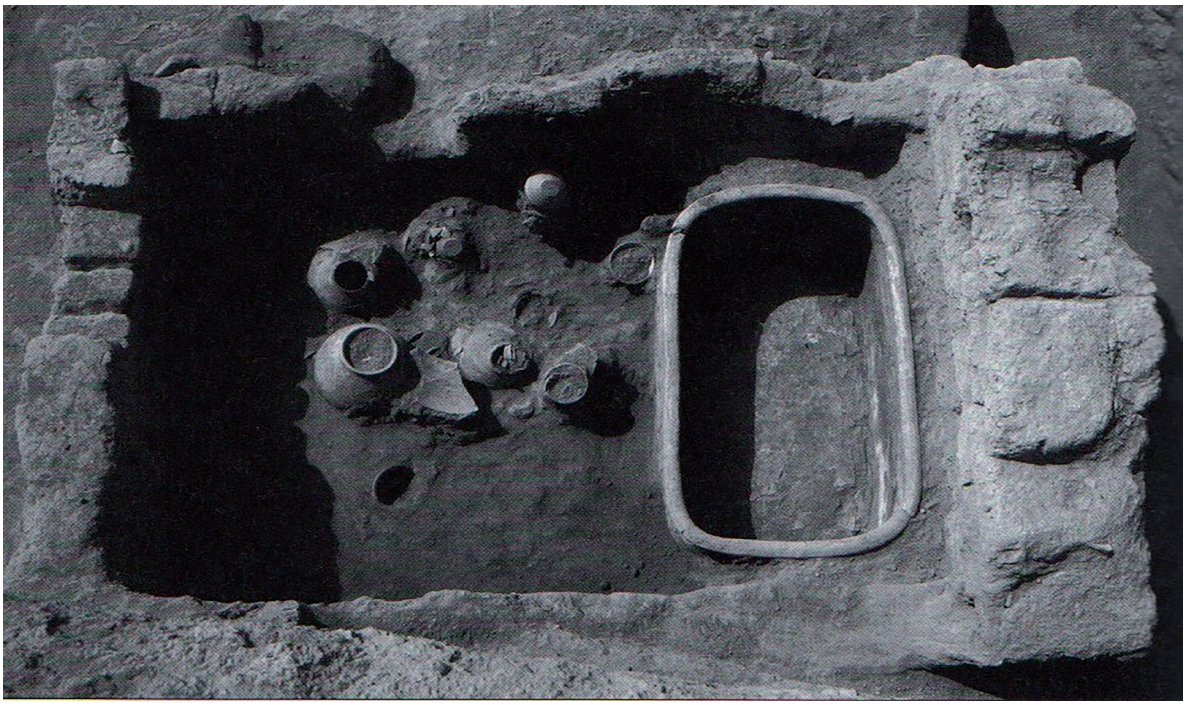


Fig.13. Sarcophagi tomb beneath a house from the Shakkanakku period (after Margueron, 2014: 128).

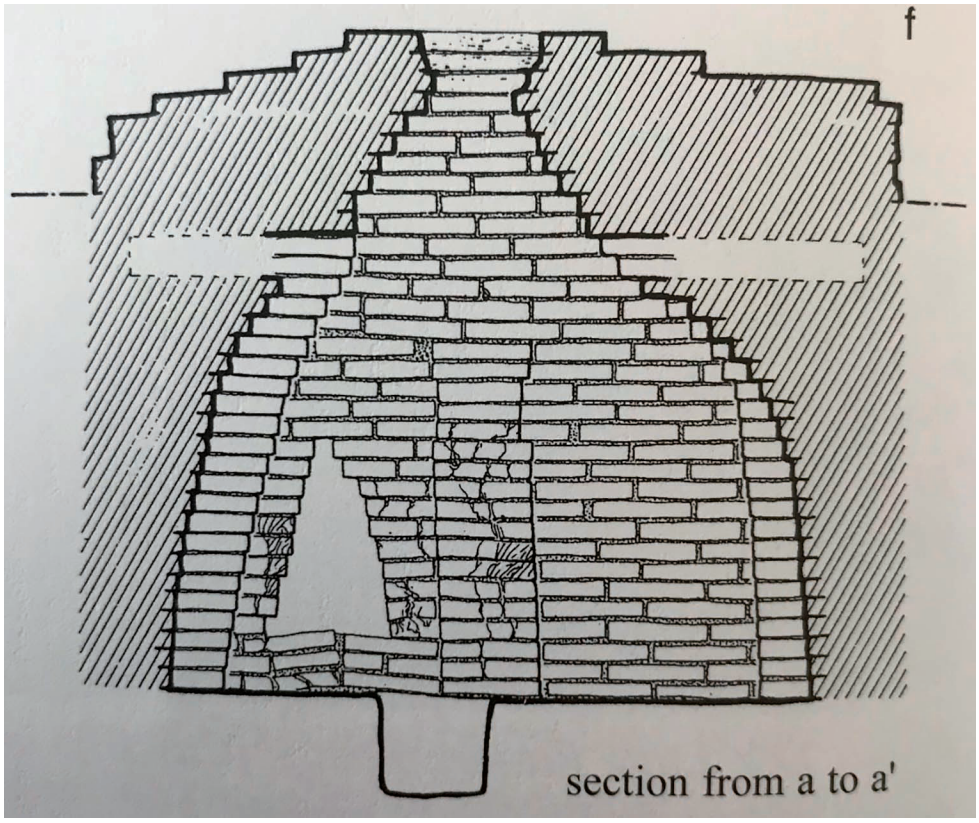


Fig.14. The first hypogeum (after Margueron, 2014: 122).

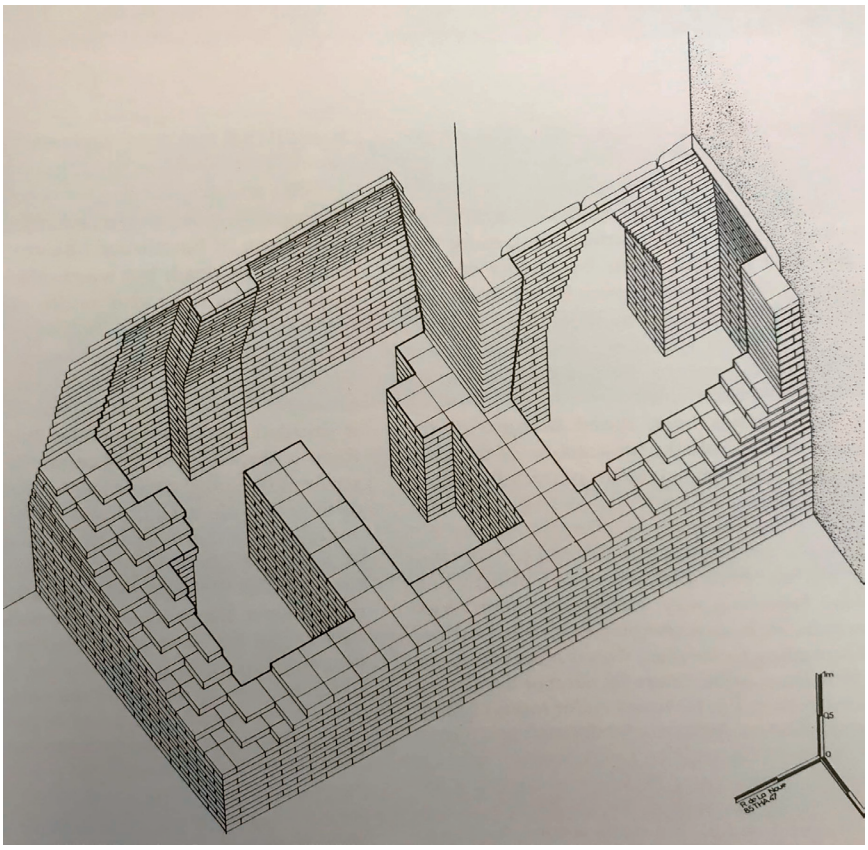


Fig.15. The second hypogeum (after Margueron, 2014: 123).

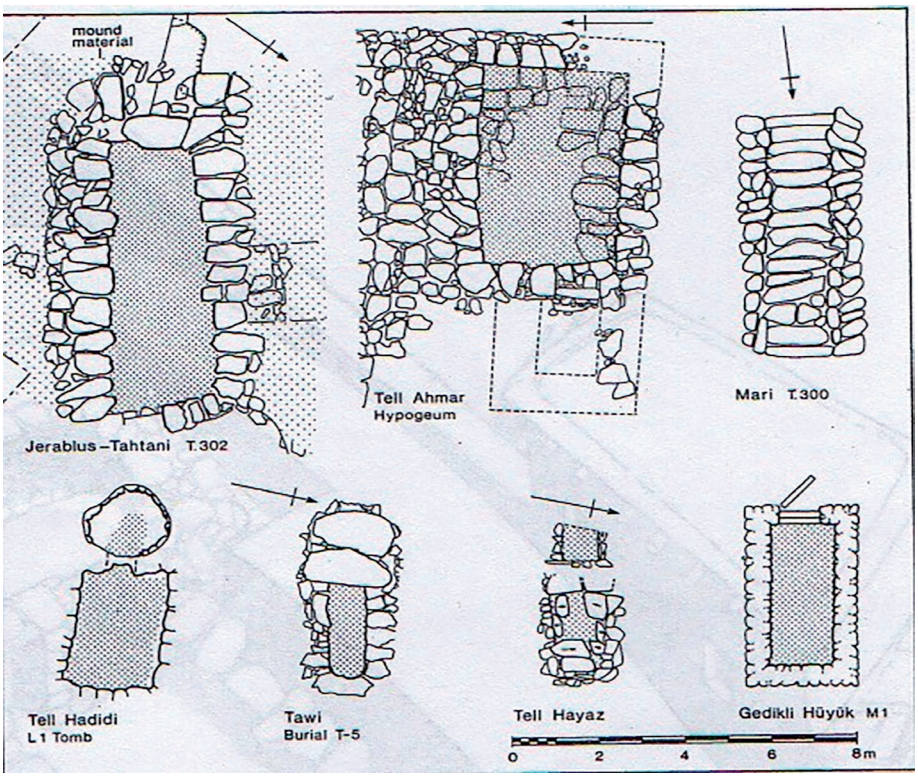
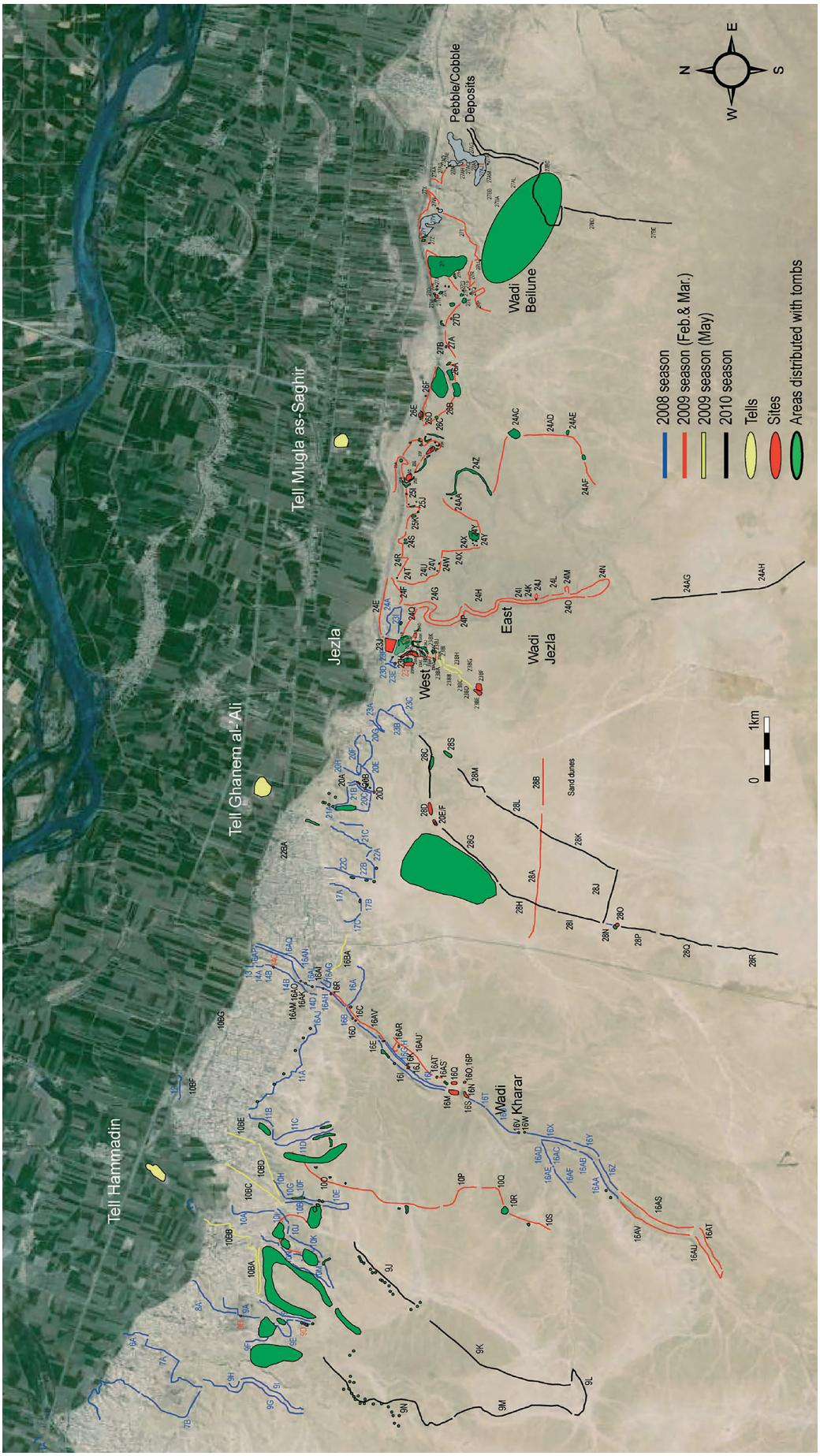


Fig.16. Types of Early Bronze Age tombs (after Peltenburg, E, 1999: 442).

Map 1. The investigated sites: 1. Jerablus Tahtani 2. Shiyukh Tahtani 3. Amarna 4. Tell Ahmar 5. Tell Qara Quzaq 6. Tell Banat 7. Tell Kabir 8. Tell Swehat 9. Tell Hadidi 10. Tell Mumbaqa 11. Habuba Kabira 12. Halawa 13. Salankahyie 14. Emar 15. Tell Dja'de el Maghara 16. Tell Khamis 17. Cemetery of Wreide 18. Tell Bi'a (Tuttul) 19. Wadi Qutena 20. Wadi Kharrar 21. Cemetery of Wadi Dabaa 22. Cemetery of Abu Hamad 23. Cemetery of Wadi Shabout 24. Cemetery of Wadi Jazla 25. Tell Beilouni 26. Baguz 27. Tell Hariri (Mari)



Map 2. The southern part of the area investigated by the Syrian- Japanese expedition (after Nishiaki, Y et al, 2010: 130).

A SEAL IMPRESSION FROM TELL BRAK AND ITS MATCHING CYILINDER SEAL

Alejandro Gallego López
(The Oriental Institute. The University of Chicago)

ABSTRACT
Seal impressions on pottery are a recurrent feature during the Bronze Age in the Khabur region. Despite having numerous examples of cylinder sealed pottery in sites such as Tell Arbid or Tell Beydar, none of those present the seal impression at the very base of the vase. While studying some pottery evidence housed in the British Museum and coming from Tell Brak, I came across what certainly is a unique case of a seal impression on pottery in the Khabur region, a seal impression whose cylinder-seal had been already documented by Mallowan back in 1947, which is a Mitannian seal with parallels in sites such as Tell Afis and even Tepe Giyan in Iran. Exceptionally on this occasion a cyilinder seal and its very impression on a vase meet again thousands of years later.

KEYWORDS
Brak, seal impression, Mitanni, glyptic, pottery

UNA IMPRESION DE SELLO DE TELL BRAK Y SU CILINDROSELLO

RESUMEN
Las impresiones de cilindro-sello en cerámica es una característica que se repite a lo largo de la Edad del Bronce en la zona del Jabur. A pesar de contar con varios ejemplos de cerámica con impresiones de cilindro-sello en yacimientos arqueológicos como Tell Arbid o Tell Beydar, en ninguno de éstos la impresión se encuentra en la base de la cerámica. Mientras estudiaba fragmentos de cerámicas procedentes de Tell Brak y sitos en el Museo Británico, encontré un caso único entre las impresiones de sellos de la región del Jabur, por dos razones principales: por tratarse de una impresión en la base de un vaso cerámico y por tratarse de la impresión de un sello documentado por Mallowan en 1947. Es un sello mitannio con paralelos en Tell Afis y en Tepe Giyan, en Irán. De manera excepcional el sello y su impronta se encuentran de nuevo miles de años más tarde.

PALABRAS CLAVE
Brak, impronta de sello, Mitanni, glíptica, cerámica.

This paper is a humble homage to the work of Karlheinz Kessler, to his many and rich contributions to the science of Assyriology and to his valuable advice during my study of seals and seal impressions from the Khabur region. I was lucky enough to share with him long conversations on Near East archaeology and to have the chance to attend his seminars while researching for my dissertation in Erlangen, Germany. His wisdom and flexibility allowed me to make the most of the opportunity I was given.

After several years, our paths crossed again in the summer of 2009 while both of us were studying on the same table at the British Museums's Arched Room for about a month. He was always excited to show the progress on his studies. So was I, being fortunate enough to share my small findings with such an amazing Assyriologist.

On a personal level, he and his family were always an enormous support and a source of inspiration for continuing my studies in the archaeology of the Ancient Near East. For that I will remain forever grateful.

The quest for seal impressions

During my research stay in the British Museum in the summer of 2009 I was given the chance to deal with some seals and sealing material from Tell Brak and Chagar Bazar. Within this vast collection and besides many seal impressions from the classic Akkadian period, I also studied some potsherds coming from Tell Brak. To my surprise, the largest of these sherds was part of a bowl, tagged in the catalogue as Akkadian, with a seal impression not in the body, nor in the neck or the lid of the pot, as it is common, but on the very base. As I was looking for Akkadian seal impressions in objects coming from Tell Brak, I asked to have a look at the sherds. After going through each one of those sherds, I finally found the seal impression. It did not look Akkadian to me and that is the reason why I studied more carefully the object and the reports from Brak until I was able to find what I was looking for.

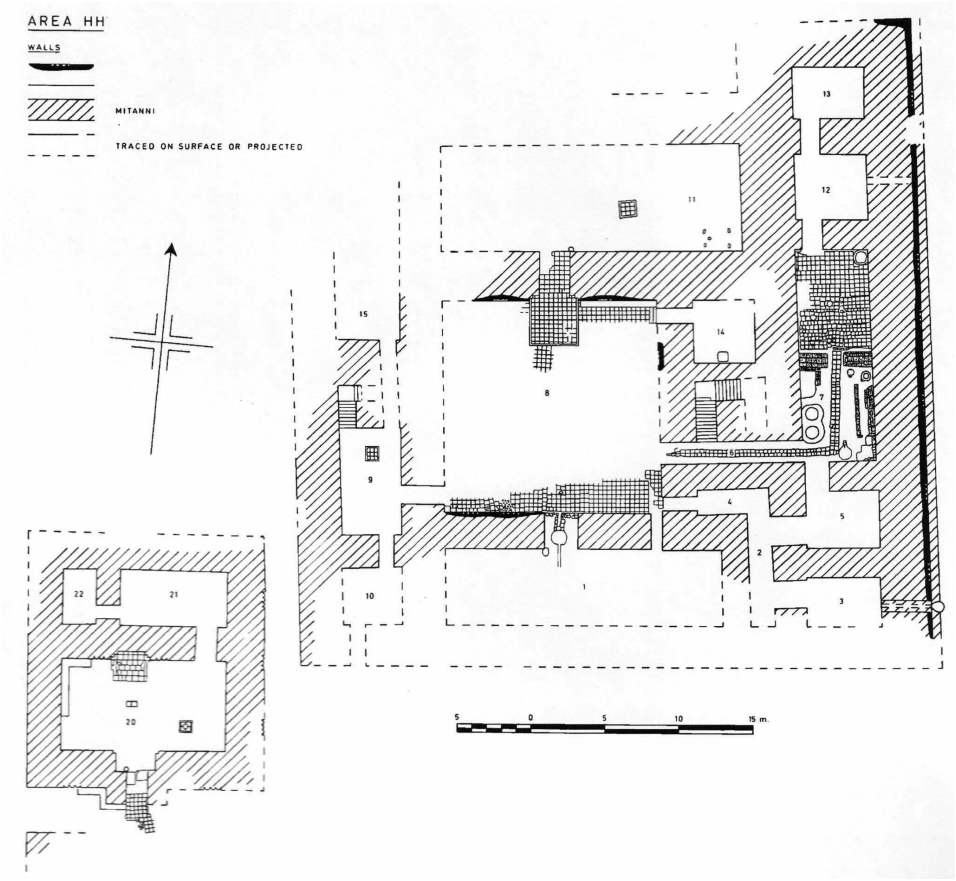


Fig. 1. Plan of Mitannian Palace and temple in area HH of Tell Brak. BM 125795. OATES, D; OATES, J. & MCDONALD, H (eds) Excavations at Tell Brak. Vol. 1. The Mitanni and Old Babylonian periods. Cambridge. p. 4.

Description of the vase

The fragmentary bowl is one of 16 sherds from different vessels coming from Tell Brak and registered under the museum number 1988,0410.97.

The bowl could be classified as a typical medium-size string-cut bowl with a gritty salmon fabric and a pale wash. Its diameter measures around 14 cm and its maximum height is 6.55 cm. The thickness of the bowl -2.6 cm at its maximum- shows the quality of the firing as well as the pale wash in the outer side of the pottery. The vase relates more to Nuzi and Mitannian materials than the pointed Akkadian origin[1]. However, in the archaeological levels of Brak belonging to the Mitannian period is has been challenging to be able to determine a whole sequence of the pottery[2].

Fig. 2. Profile of the fragmentary bowl with seal impression on the base. 1988,0410.97. Photo: Alejandro Gallego López.

The quality of the pottery points to a special kind of consumption that can be confirmed through the presence of an atypical sealing on the base. It is obvious that the sealing does not provide information about the goods contained in the bowl, but rather about its function or provenance. While many bowls of this type, with varying dimensions, have been unearthed in Brak and many other sites of the Khabur region none of them bear a sealing of this type.

The reason behind that is yet to come and undoubtedly came as a surprise. Although the pottery was clearly labeled as Akkadian, probably due to its context and its already analysed shape and temper, the seal impression on the bowl was meant to reveal the real date both for the pot and the seal. The typology and iconography of what was yet visible in the rolling of the seal was not consistent, as mentioned above, with even the latest examples of the 3rd Millennium in the region.

[1] Even Joan Oates dates some of this open bowls to the Bronze Age. See Oates, J. 1987 "A note on 'Ubaid and Mitanni pottery from Tell Brak". *Iraq 47*. p. 197.

[2] Oates, D; Oates, J. & McDonald, H (eds), *Excavations at Tell Brak*. Vol. 1. *The Mitanni and Old Babylonian periods.* Cambridge. p. 61.

The Seal Impression

We may say that the impression was squashed and heavily damaged and that, together with what we can call an "archaizing" bowl may have misled the dating of this impressed ceramic, grouped together with another 16 Uruk and Akkadian potsherds. Another issue was that that pottery lacked any reference to its archaeological context.

After making the first sketch of the impression I came to notice that the seal, and therefore, the pottery, were much more recent than the already mentioned seal-impressed jars from Brak or Arbid. Once the first drawings were made and the impression was measured, the next step was to first identify iconographical elements and second, to find stylistic parallels.

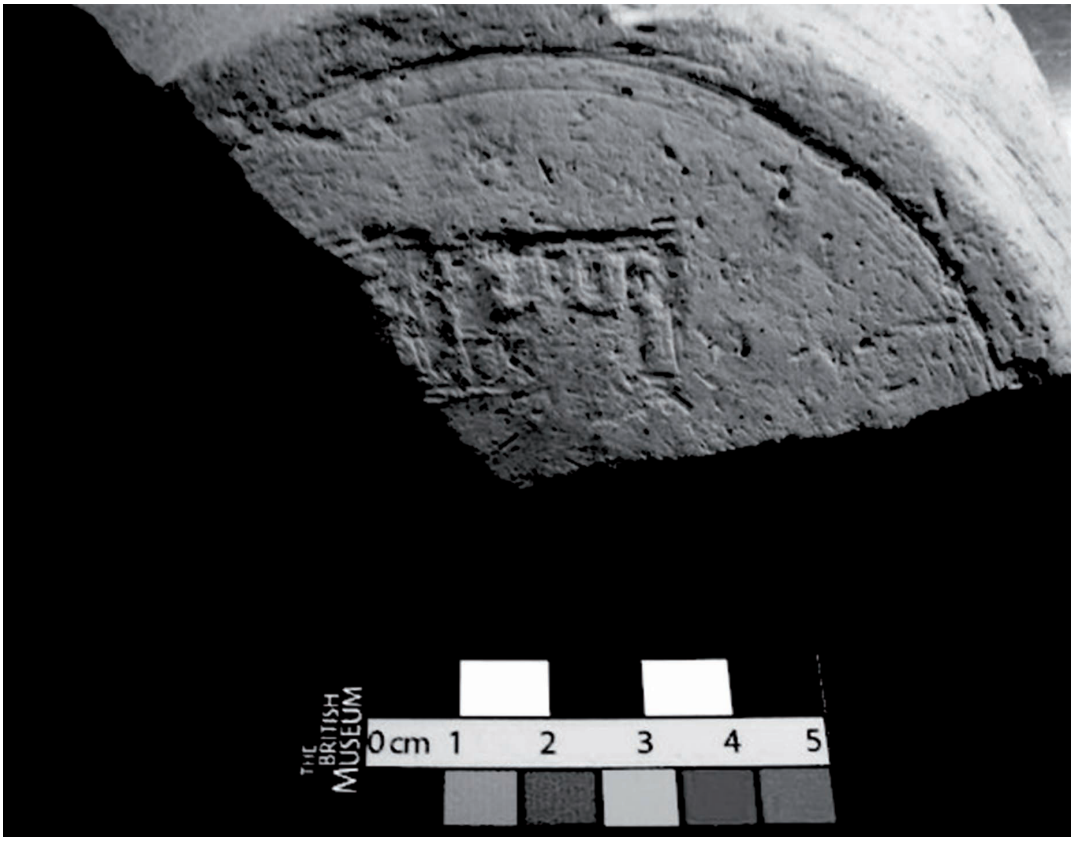


Fig. 3. Back of the bowl, featuring the seal impression. 1988,0410.97. Photo: Alejandro Gallego López

One of the iconographical elements strongly drew my attention, the presence of what seemed to be a tree, an unlikely element in the Akkadian and older periods in Brak. Also, the two standing bearded figures wearing robes were stylistically a better match to the 2nd Millennium BC rather than to the late 3rd Millennium.

A closer look to Mallowan's publication in the journal *Iraq* in 1947 confirmed my suspicions. There, I found the publication of the original faience cylinder-seal which matched perfectly the impression on the base of the pottery[3]. The dimensions of this faience seal -24 mm in height and 10 mm in diameter- perfectly matched the rolled margins of the impression.

This identification of the seal changed the original assumption that we were dealing with a 3rd Millennium seal impressed bowl, when we were actually looking at the image of a Mittannian sealing dated to the second half of the 2nd Millennium, around 1400 BC.

[3] MALLOWAN, M. 1947 "Excavations at Brak and Chagar Bazar". *Iraq 9*. Pl. XII. 1-2.

In any case, the confusion in the classification of this unique sherd is understandable, because what was found in Brak was the same typology of string-cut base bowls, as can be ascertained when having a look at the Brak volumes, specifically when looking at the material coming from the area HH that corresponds to the Mitannian palace and temple. This is a clear case where the date of the pottery and the seal can be so different that it may lead to such an archaeological misunderstanding.

Identification of the Seal

The seal itself -BM 125795- and its rolling, done by Mallowan, were also published by Matthews, who clearly states that the seal, found 1.5 m below the surface, might be contemporary to the Nuzi ware[4]. Stylistically the seal belongs to the well-known Mitannian common style and also to the "tree and humans" group within the Mitannian glyptic.

Fig. 4. Drawing of the cylinder seal BM 125795. OATES, D; OATES, J. & MCDONALD, H (eds) Excavations at Tell Brak. Vol. 1. The Mitanni and Old Babylonian periods. Cambridge. p. 161.

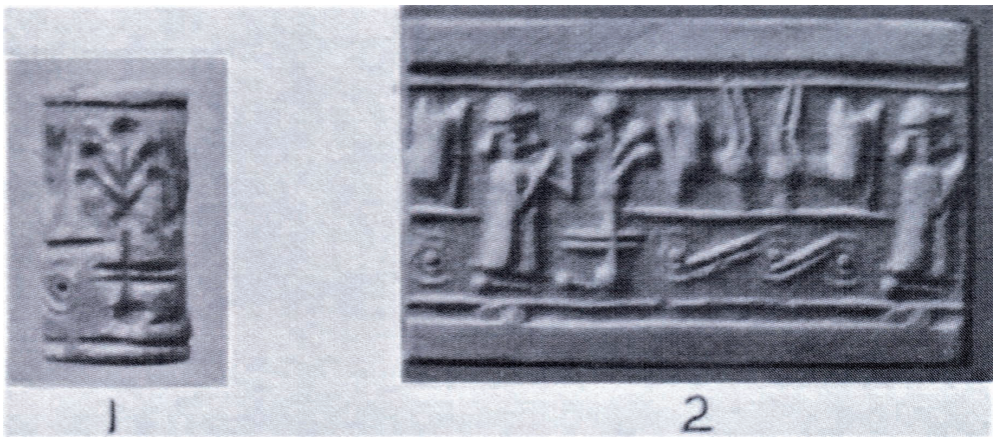


Fig. 5. BM 125795 cylinder seal and its rolling. MALLOWAN, M. 1947 "Excavations at Brak and Fig. Chagar Bazar". Iraq 9. Pl. XII. 1-2.

[4] MATTHEWS, D 1997 "The Mitanni Seals from Tell Brak" in D. Oates, J. Oates, H. McDonald (eds), *Excavations at Tell Brak*. Vol. 1. *The Mitanni and Old Babylonian periods.* Cambridge. pp. 58-60.

The faience seal represents a standing bearded man wearing a long robe facing right with his arms outstretched towards a vegetal element that represents a bouquet-tree type, often depicted in the Mitannian seals. Following the tree, we find a two-register section. In the upper part, two facing horned animals are depicted. These quadrupeds have round-shaped eyes and long straight horns. In the lower register, marked by a single line, a geometric spiral-like motif is carved. As it is normal in Late Bronze Age Mitannian seals, it bears no inscription.

Comparanda

A clear parallel to this seal, and therefore to our seal impression, was found in a clay jar sealing that depicts a very similar scene, with two standing figures framing a bouquet-tree. We may infer that, probably, these seal and sealing may come from some altered level of the same HH sector.

Outside Tell Brak, many analogies to this seal have been found in places as far away and apart as Alalakh and Tepe Giyan. Much closer than these two relatively distant places, in 2005 a very similar seal was found in Tell Afis. The seal TA.*05*.E2, also produced in faience, was recently published in detail[5] and, most surely corresponds to the same period and was probably produced and carved in the very same workshop.

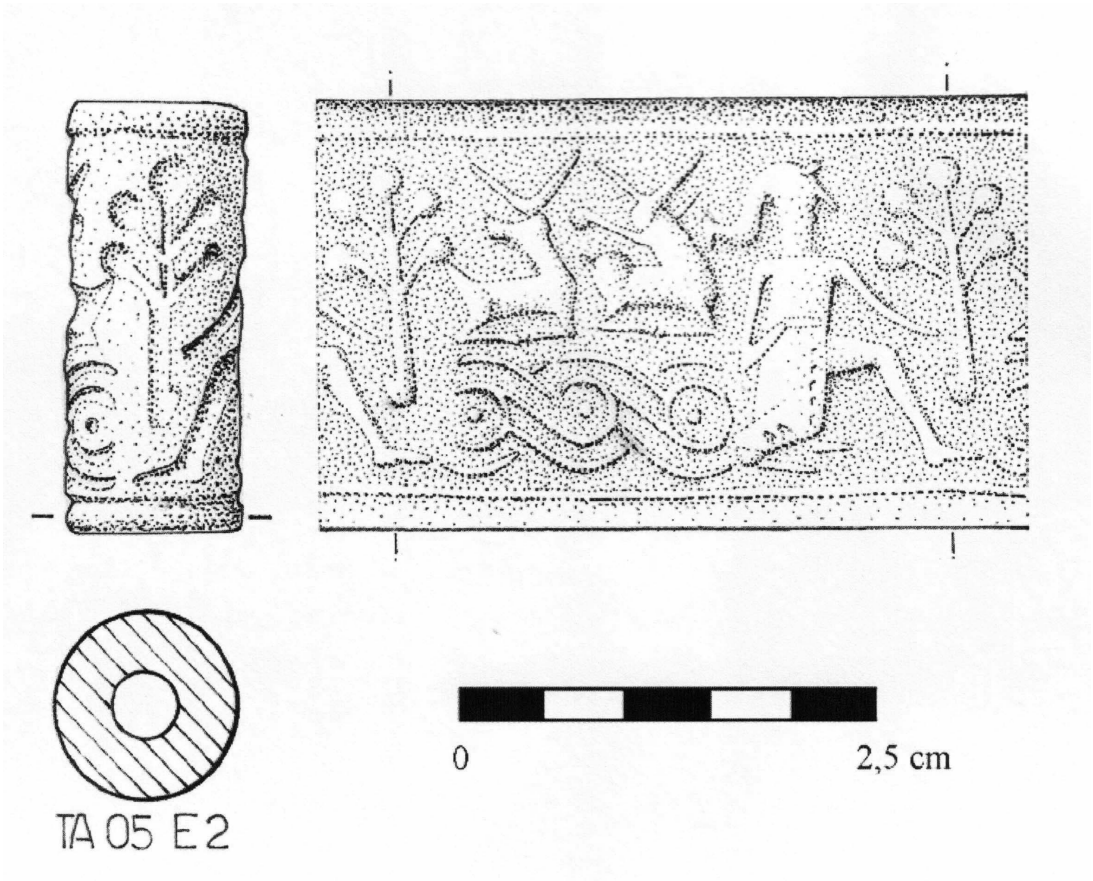


Fig. 6. Drawing of the cylinder seal TA.05. E2 from Tell Afis. CHITI, B. 2016 "Un sceau-cylindre mitannien de Tell Afis (Syrie)" in B. Perello & A. Tenu. (eds) Parcours D'Orient. Recueil de textes offert à Christine Kepinski. Oxford. pp. 79.

[5] CHITI, B. 2016 "Un sceau-cylindre mitannien de Tell Afis (Syrie)" in B. Perello & A. Tenu. (eds) *Parcours D'Orient. Recueil de textes offert à Christine Kepinski*. Oxford. pp. 77-83.

As mentioned above, there are other clear parallels as far away as Tepe Giyan in Iran, like seals 56.81.5 and 56.81.17 from the Metropolitan Museum of Art.This raises the question of a possible production somewhere in between Iran and Upper Mesopotamia, like Palestine, or also a possible local production following the same exact iconographic motifs.

Conclusion

It is a rare occasion to have the chance to find the cylinder-seal corresponding to a seal impression. This is especially exceptional when the seal and the sealing were unearthed at different times and were never associated together. The finding also helps us to better understand the use of seals and sealings in Syria during the 2nd Millennium, not only by identifying iconographic motifs, locating its origin or production, but also, and more importantly, determining its function and true meaning. Because of this unusual finding of a seal impression on the base of a pot we might infer that its special location bears a distinctive meaning, but in order to reach that conclusion we would need to come across other examples such as this one from Tell Brak.

BIBLIOGRAPHY

CALDWELL, D.
1976 "The Early Glyptic of Gawra, Giyan and Susa, and the Development of Long Distance Trade". *Orientalia, NOVA SERIES*, Vol. 45, pp. 227-250.

CHITI, B.
2016 "Un sceau-cyilindre mitannien de Tell Afis (Syrie)" in B. Perello & A. Tenu. (eds) *Parcours D'Orient. Recueil de textes offert à Christine Kepinski*. Oxford. pp. 77-83.

MALLOWAN, M.
1947 "Excavations at Brak and Chagar Bazar". *Iraq 9*. pp. 1-259.

MATTHEWS, D.N.
1997 "The Mitanni Seals from Tell Brak" in D. Oates, J. Oates, H. McDonald (eds), *Excavations at Tell Brak*. Vol. 1. *The Mitanni and Old Babylonian periods*. Cambridge. pp. 47-60.

OATES, J.
1987 "A note on 'Ubaid and Mitanni pottery from Tell Brak". *Iraq 47*. pp. 193-198.

OATES, D; OATES, J. & MCDONALD, H (eds)
Excavations at Tell Brak. Vol. 1. *The Mitanni and Old Babylonian periods*. Cambridge.

SOME REMARKS ON THE SO-CALLED "BIRD TEXT"[1]

Theodore Kwasman
(Universität zu Köln)

ABSTRACT
The article takes a closer look at an exceptional Neo-Assyrian text, the so-called "bird text". The context and the actual meaning remains an open question, but certain features of the tablet reveal information about the netherworld.

KEYWORDS
Land Sale, Neo-Assyrian, Netherworld, Šēdus, Birds

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL LLAMADO "TEXTO DEL AVE"

RESUMEN
El artículo mira de cerca a un texto neoasirio excepcional, el llamando "texto del ave". El contexto y el significado actual permanecen como cuestión abierta, pero ciertas características de la tabilla revelan información sobre el Mundo Inferior.

PALABRAS CLAVE
Venta de tierra, neoasirio, Mundo Inferior, Šēdus, aves

One of the most intriguing and unique cuneiform tablets in the Kouyunjik collection of the British Museum is the so-called "Bird-text".[2] Indeed, the text is strange and enigmatic. Already C.H.W. Johns, the author of ADD and the first scholar to discuss the text, remarked "On the whole this is the most exceptional tablet in the collection."[3]

The text is by all appearances a legal document that is set up as a land sale between two *šēdu*s. The *šēdu* of Kār-Nergal is selling a field at the gate of the netherworld to a *šēdu* of a locality that is unfortunately not preserved. The motive for this sale or rather why the *šēdu* of Kār-Nergal is selling and why he even owns land at the gate of the netherworld is unknown. As is common in land sales, a topographical description is given which provides information on the environs of the netherworld entrance.

The text is structured like a conventional Neo-Assyrian conveyance document with the exception of what appears to be lined off sections at the end of the text. This is unusual for a NA legal document and is an indication that the tablet is not actually a juridical text. Unfortunately, the content of these sections as well as the witness list are especially difficult to read as many of the signs are rubbed or damaged.

The text was originally published in copy by Johns in ADD 469 and edited in AR 407.[4] It was discussed in ADD IV No. 854 pp. 94-101 which included collations from Pinches. Pinches' collations improved considerably the reading of the text. In 1980, S. Parpola

[1] I wish to express my sincere gratitude and appreciation to Mikko Luukko and Greta Van Buylaere for reading a draft of this article and for their invaluable suggestions. Thanks also go to Thomas Pulm and Recha Allgaier for their assistance.
[2] SAA 6 No. 288.
[3] ADD IV:96.
[4] The copy and edition do not mention the join to 83-1-18, 690 (although it is obvious that the tablet was joined). Also 83-1-18, 690 is listed as unjoined in Bezold 1896 vol. 4:1904.

published additional collations improving the readings still further.[5] The text was re-published in SAA 6 No. 288 (henceforth just SAA). The tablet is written in what may be described as a standard (classical) Neo-Assyrian script.

Since its publication in SAA by S. Parpola and the present writer, the text has been widely accepted as an example of humor. This question may be left open, but by classifying the document as a sort of lark or joke information concerning the netherworld has been overlooked. The text is especially difficult and the following treatment can only present, at best, a few minor suggestions and touch upon some relevant points. It is far from being comprehensive and does not intend to solve the document's purpose or make a pretence to understand its meaning.

Transliteration

K. 8398 + 83-1-18, 690
Dimensions: ca. 9.1 x 6.8 x 2.3 cm.
Editions: AR 407; SAA 6 No. 288
Copy: ADD 469
Collations: Assur 2/5 (Parpola 1980); ADD IV:94-101
Photo: Cdli P335408
Date: unknown[6]

Obv.

1 [*ku-um* NA_4.KIŠIB-*šú ṣu-pur-šú iš-kun ṣu-pur*] *šá* 1.*Lik-pu-ru*
2 [DUMU 1.*Li-pu-ú-gu* d.]ˀALAD *šá* URU.Karˀ-d.U.GUR
3 [EN A.ŠÀ x x x x K]UR *qá-ta-pi*

Claw Markings

4 [É x ANŠE A.ŠÀ *ina*] ˹*ú*˺-*šal-li šá* ˹*ka*-x˺-[x (x)] ˹x x˺
5 [SUḪUR 1.x x x SUḪUR 1].˹Za˺-*ki-su* SUḪUR 1.*Ḫa-am-b*[*a*?-*ru-r*]*u*
6 [x x x x x]x.MEŠ ˹*ga*˺ *di mu* x[x x x x x x x x]
7 [x x x x x]x *ku*? LÚ*? 2-*ú*-[x x x x x x x]
8 [x x x x x] x x [x x x x x x x x]
9 [x x x x x x x x x x x x x]
10 [x x x x x] x ˹É˺ [x x x x x x x x]
11 [x x x x]x-*na*? ˹SUḪUR˺ 1.SUM?-[x x x x x x x]
12 [*qa-bu*]-*ra-a-te ina* ŠÀ-[bi x x x x x x]
13 ˹SUḪUR *qa*˺-*bu-ri ša a*-x[x x x x x x x x x]
14 *šá* ŠE.BAR ˹*ina* ŠÀ-*bi*˺ *la ú*-˹*še*˺-[*ṣu-ú-n*]*i* ˹É 2˺ [ANŠE A.ŠÀ]
15 *ina* EDIN *ba an*? x *te* É ˹*da*-[x-x-x]x ˹*kiš*˺ É *ta-b*[*a-li*?-*i*?]
16 A.ŠÀ *e-ru-šú* ˹*la*˺ *né-mu-lu* ŠE.NUMUN ˹*ub*˺-*bu-lu la i*-[*na-ši-u*?]
17 SUḪUR ÍD.*Ú-la-ia šá* KÁ-*Ir-kal-li* PAP ˹É?˺ [x ANŠE]

[5] Parpola 1980. In June 1988, K. Deller gave a public lecture on the text in Munster on the occasion of W. von Soden's eightieth birthday. A preliminary transliteration was distributed based on a BM photo and notes provided by the present writer. A joint article was planned but never published.
[6] Based on a restoration in SAA 6 No. 288:18 the suggestion was made that the text could possibly be dated to the end of the reign of Esarhaddon. On p. XXXVI it is stated that the text is of an uncertain date.

18 A.ŠÀ *la-qé-e-te ina* URU.*Za-ku-u-te šá* KÁ-*Ir*-[*kal-li*]
19 *ú-piš-ma* 1.*Ḫar-ḫa-an-da-a* 0! d.ALAD *šá* É K[Á.GAL]
20 TA* IGI 1.*Lik-pu-ru* DUMU 1.*Li-pu-ú-gu ina* Š[À 7 MA.NA]
21 *ku-pa-a-te ina* 5 MA.NA UD.DA MÍ.*Ar-na-š*[*i*-x x (x)]
22 MÍ.AMA d.ALAD.MEŠ *il-qe kas-pu kám*-[*mur ta-din*]
23 *la né-mu-lum* A.ŠÀ *i-se-qe t*[*u-a-ru* DUG4.DUG4 *la-áš-šú*]
24 *man-nu šá ina ur-kiš ina ma-te-e*!-*ma* ˹*i*˺-[GIL-*u-ni*]
25 *lu-u* 1.*Lik-pu-ru lu-u* DUMU.MEŠ-*šú* [DUMU.DUMU.MEŠ-*šú*]

Rev.

26 *ša* TA* 1.*Ḫar-ḫa-an-da-a ù* DUMU.MEŠ-*šú* [*de-e-nu*]
27 $DUG_4.DUG_4$ *ub-ta-*ʾ*u-u-ni* 10 GÚ.UN [x x x SUM]
28 4 ITU ˹*ša*˺ ITU.NE *ša*! ITU.KIN *ina i-ga*-[*ri ú-še-šab*]
29 4 *pu-*˹*la-a-ni*˺ SUM-*an* 5 MA.NA UD.DA 7 M[A.NA *ku-pa-a-te*]
30 SUM-*an ina* ˹*de-ni*˺-*šú* $DUG_4.DUG_4$-*ma zi-ki*-x[x x (x)]

---

31 IGI 1.*Sa-*˹x-(x)-x-*id*˺-*qi* d.ALAD *ša* T[A* x x x]
32 IGI 1.*Sa-*˹*sa-lu*˺-*u* ˹LÚ*˺.2-*u ša* ˹LÚ*˺.A.K[IN?]
33 IGI 1. DÙG.GA-*sa-la-me* ˹LÚ*.x- x-*mu*? *šá kin*?˺ x[x x x x]
34 IGI 1.*Ú-a-ú-a* : *ak-*˹*ku-ú*˺ *šá* URU.[x x x x]
35 IGI 1.*Qu-a-qu-a* : *qa-ri-bu šá* ˹*ber*˺-*ti* ˹*i*˺-[*ga-ra-te*]
36 IGI 1.*Ḫal-li-ar-ra-ka-a-te* : KUR.GI.MUŠEN *šá* KUR.x[x x x x]
37 IGI 1.$MURUB_4$-*ḫur-da-a-te* : *a-dam-mu-mu al-p*[*i*?-*i*?]
38 *ša* DAM-*sà ina* UGU ˹*ṣu*?˺-*ḫa-ta-a-te šá* KUR *Kaš-ia*-[*ri*]
39 [IG]I 1.*Di-ib-ba-a* : ˹É LÚ*.*tu*˺ *ga zi* x[x x x x]
40 [IGI 1.x x x x] ˹x x˺ x[x] ˹x x˺ [x x]
41 [IGI 1.x x x x]x ˹i x˺ *ša*? *qa* ˹ÌR?˺ [x x x]
42 [IGI 1.x x x x x] GÌR.NUN.NA ˹*šá*˺ *ka-li-*˹*e*˺ [x x]
43 [IGI 1.x x x x x x] ˹É˺ *qa-ri*?-*te/tú su-uḫ-si*-d.˹15˺
44 [IGI 1.x x x x x]x LÚ*.˹GAR.KUR˺ EDIN

---

45 [IGI 1.x x x]x x DINGIR.MEŠ
46 [ITU.x x UD] ˹x x KÁM?˺
47 [IGI 1.x x x x] ˹LÚ˺.A.˹BA˺ KUR.*Ḫal-ṣa-a-t*[*e*]

48e [x x x x x x x x x]x *a*? *a*
49e [x x x x x x x x x]x-˹*a*˺-*ti*

Translation

[1] [Instead of his seal he placed his claw. Claw] of Likpuru
[2] [son of Lipūgu], a *šēdu* of Kār-Nergal
[3] [Owner of a field x x]x being picked.

Claw Markings

---

[4] [An area of x homers of land in] the flood plain of […], [5] [adjoining … (PN), adjoining] Zakisu, adjoining Hamb[arūr]u ……. [9] […] adjoining Nādin?-[...], [12] [*grave*]*yards* in […], [11] adjoining the grave of ..[…] [14] where no barley is prod[uced] in it, an area of 2

[homers of field] [15] in the … steppe, an area of … and an area of *dry*[*ness*]. [16] They cultivate a field without benefit and [produce] not even (lit. no) parched seed. [17] Adjoining the Ulaya River of the gate of the netherworld. A total area [of x homers] of a gleaned field in the city of Zakūte of the Gate of H[ell]. [19] Harhandâ, the *šēdu* of the *gat*[*ehouse* (*of Hell*)], has contracted and purchased from Likpuru son of Lipūgu for [7 minas] of bird fodder (and) 5 minas of *baltu-thorns* (belonging to) Arnaši-[x x x], mother of the *šēdu*s. [22] The money is paid in full. He has bought a field without benefit. Re[vocation or litigation is void]. Whoever in the future (or) at any time [lodges a complaint], whether Likpūru or his sons [or grandsons] and seeks a lawsuit or litigation against Harhandâ and his sons [shall pay] 10 talents of […]. [28] [*He shall perch*] four months (including) the month of Ab and the month of Elul on a wall. [29] He shall give 4 limestone blocks and pay 5 minas of *baltu-thorns* and 7 m[inas of *bird fodder*]. He shall contest in his lawsuit and *be acqu*[*itted*?]

---

[31] Witness Sa-˹x-(x)-xˀ-idqi, a *šēdu* fro[m …].
[32] Witness Sasalû deputy of the *mes*[*senger*].
[33] Witness Ṭāb-salāmu an *express messenger* of the … […].
[34] Witness Uaua, ditto, the owl of the city of […].
[35] Witness Quaqua, ditto, the crow that is between [*the walls*].
[36] Witness Longlegs, ditto, the goose of the land of […].
[37] Witness Middle of Crossbeams, ditto, the *b*[*ull*] wasp
[38] whose wife (*died*) upon the *crevices* of Mt. Kašīye[ri].
[39] Witness Talker … […].
[40] [Witness …] … […].
[41] [Witness …] … […].
[42] [Witness …] express mule […].
[43] [Witness …] *storehouse* of the *suḫsi-Issar* plant.
[44] [Witness …] governor of the steppe.

---

[45] […]…*-ilāni*
[46] [Month of x, day] …
[47] ….] the scribe of the land of *fortresses*?

[47e] […]…
[48e] […]…

Notes

Obverse

1: [*ku-um* NA_4.KIŠIB-*šú ṣu-pur-šú iš-kun ṣu-pur*] *šá* 1.*Lik-pu-ru*: this is the normal seal formula for fingernail impressions. SAA reads 1.*Ur-bu-ru* in place of 1.*Lik-pu-ru*. ADD IV:94 interprets the name as *Tašpuru* but notes on p. 96 that it may be read as *Urburu* or *Liqburu*. PNA A 3/II 1393a defines *Ur-bu-ru* as "Wolf". It does seem unlikely, however, that a *šēdu* (d.ALAD) would have the name "Wolf". The reading *Likpūru* "Let them wipe off, clean" corresponds to the patronymic *Lipūgu,* although the reading *Tašpuru* is also possible.

2: d.]˹ALAD: Scurlock 1993 referring to SAA 3 32 r.4. remarks: "The seller is otherwise identified as a *šēdu*, which creature, as we know from the dream vision of the prince Kummâ, had the feet of an eagle". That passage deals, however, with a d.[AL]AD ḪUL "Evil Genie". That the 'creature' has the "feet of an eagle" is not quite accurate as eagle is a tentative

translation of ÉR.MUŠEN and is italicized in the translation. In the critical apparatus in SAA 3 32 r.4, it states that ÉR.MUŠEN is: "Either an esoteric writing for *erû*, or (literally) 'lamentation bird'" and in the glossary: "ÉR.MUŠEN (a bird, reading unknown)".[7]

In SAA d.ALAD is translated as "genie" which was first suggested by Oppenheim.[8] Note the definitions given in the dictionaries, see CAD Š II 256a s.v. *šēdu* A 1.; AHw 1208a s.v. *šēdu*(*m*) I. The *šēdu* has been described as "The *male sphinx*" and "seems to have been named d.ALAD, after the (male) human-headed bull".[9] The *šēdu* is often paired with the female *lamassu* where they are found at entrances.[10]

Kar-d.U.GUR: SAA points out in the critical apparatus that this place name refers to the Nergal cult in Cutha (Kutu, Babylonia).[11] Alternatively, it could also refer to Kār-Nergal (Kišēsim) in the Zagros region.[12] In Assyria, Nergal's cult is in Tarbiṣu.

The restoration following the name: LÚ.d.]ALAD in SAA is an error based on an incorrect reading in l.19, see l. 19 below.

3: [EN A.ŠÀ x x x x KU]R: The sales object is expected here. A suggestion would be to restore the passage as [EN A.ŠÀ šá KÁ IGI.K]UR or similarly.[13] The rest of the line is read as *Ga-su-pi* in SAA, which was noted in ADD IV:96. The *su* sign, however, is written differently in l.5. In ADD IV:100, *gatapi* (= *qatāpi)* was suggested as a reading based on a collation of Pinches. The value *qá* for *ga* in *qá-ta-pi* is rare in NA texts. It is attested in a letter of Adad-šumu-uṣur: *ú-pa-qá-da* SAA 10 222:8. *qatāpi* "to be picked, plucked", if correct, would correspond to the usual verb found in land sales: *tadāni* "to be sold". Thus land is transferred between *šēdu*s by plucking or picking.

The seal space has markings which have been called into question.[14] Thus it has been suggested that the document is unsealed. Unsealed tablets are usually copies or duplicates of an original text. Radner has demonstrated that duplicate documents or texts that have copies are composed by distinct scribes whom she designates as scribe A and scribe B.[15] Radner noticed that the present text does not belong to either of the scribal groups she has described although the text is carefully formed and beautifully written. She therefore opines that the text probably never had an "original".[16] The present author, when compiling NALK, had asked D. Collon to inspect the seal space since there appeared to be scratches on it.[17] D. Collon confirmed that there are markings in the seal space. As the picture shows the seal space does have somewhat indistinct vertical markings that are interpreted here as scratch marks.[18]

4: SAA reads at the end of line [x x]-*tar* which is uncertain.

[7] SAA 3:132a. RlA, however, accepts the interpretation as "eagle's talon".
[8] Oppenheim 1977:201.
[9] The *šēdu* itself does not seem to be clearly identifiable, see RlA 8 243b §17.d with reference to Collon 1987 No. 386. See in general Engel 1987 on the subject of *aladlammu*.
[10] RlA 6 447b.
[11] RlA 5 452b-453a where it is stated that it is probably near Kutha.
[12] Kišesim was renamed Kār-Nergal after its capture during the sixth campaign of Sargon, see Fuchs 1994 Ann. 93-95, Prunk 59-60; Yamada 2005:60 No. 25; Luukko 2018:148; Radner 2003:57.
[13] Horowitz 1998:269-270, 287-288.
[14] Radner 1995.
[15] Copies are actually written in a chancery (clerical) script.
[16] Radner 1997:45.
[17] The information in Radner 1995 is misleading.
[18] Radner 1997:40 n. 190. For examples of seals with markings from birds see Herbordt 1992:42 and in particular Plate 17:22 for ND 3444. Note the fingernail impression of Nergal in *Nergal and Ereškigal* l.167, where it is used as a means of identification, see Ponchia, Luukko 2013:47 Line 167.

5: The reading of the names are uncertain. ˹Za˺-ki-su is a tentative reading and may not be a personal name. 1.*Ḫa-am-b*[*a?-ru-r*]*u*: See PNA 2/I s.v. *Ḫambarūru*. The restoration is uncertain. Another suggestion would be to read the name as 1.*Ḫa-am-b*[*a?-r*]*u* and derive it from *habāru* "to be noisy".

8-9: SAA has omitted these lines and has an incorrect line numbering.

12: [*qa-bu*]-*ra-a-te*: The restoration is uncertain as the plural is attested as *qabūrāni*: SUḪUR *na-aḫ-li ša šap-li ia*!-*ar*!-*ḫi*! *re-eš qa-bu-ra-ni* BT 106:5. In Neo-Assyrian, however, the plural endings *-ānu* and *-ātu* interchange in some nouns.[19]

ŠÀ-[bi: In SAA ŠÀ is read as *kit*. The scribe has the tendency to elongate the winkelhaken in certain signs making it look like a horizontal. Thus signs such as *la* and *te* are almost indistinguishable.

13: ˹SUḪUR *qa*˺-*bu-ri*: the restoration in SAA: ˹A!˺.[MEŠ *ina* ŠÀ-*bi la-áš-šú-u-ni*] is quite uncertain. There are traces after *a* that appear to be horizontals. Why the grave or graveyard is waterless is curious. If anything is waterless, it would be the river.

14: The line is reminiscent of a passage in *Damu in the Underworld*: a.šá kur.ra.ra.ke še nu ˹mú mú˺ [šu.bi.nu.mu.ur$_5$.re] "The field of the underworld grows no grain, [its hand does not grind it]" UET 6/1 23 r. 26-28.[20]

17: ÍD.*Ú-la-ia šá* KÁ *Ir-kal-li*: The Ulaya River is known to border on the underworld. It is attested in royal inscriptions and literary works.[21] In the index of names in SAA p.342 the river is listed as "Ūlāia (river in Elam, class. Eulaios, mod. Karkeh?) …". Potts noted that the Biblical Ulai River was not mentioned and that Old Testament scholars or Assyriologists "assimilate Hebrew Ulai and Akkadian Ulaya with Greek Eulaios or Latin Eulaeus …, rather than with each other."[22] The Biblical references are found in Dan 8:2 and Dan 8:16. It is beyond the scope of this article to discuss these verses. However, there may be a link between Daniel's vision and Mesopotamian views of the netherworld.

18: A.ŠA *la-qé-e-te* "a gleaned field": SAA reads A.ŠA *la ke-e-te* and translates "an irreal field". The expression *la ke-e-te* is attested frequently with the verb *dabābu*, but as an abstract noun is never used with concrete nouns. The reading was already suggested by Johns in ADD IV:98.

URU.Za-ku-u-te: Scurlock 1993 rejects interpreting the signs as a toponym and compares it to the usage of A.ŠÀ *za-ku-u-te* quoting CAD Z 33 3c) 2'. The term A.ŠÁ *za-ku-u-te* is not attested in land sales but only in leases and pledges.[23] Scurlock also states: "The fact that it was necessary to specify that a particular field was <<exempted>>, implies that normal Netherland fields were subject to some form of taxation. The insinuation that even the Netherworld kingdom had its tax collectors (or, in other words, even death did not necessarily save you from taxes)!" What is being exempted is not "a particular field" but a city or estate. Scurlock has confused the signs A.ŠÀ with URU. As to the interpretation, the text is more likely describing a place that is unproductive and cannot produce anything that can be taxed. It is an untaxable place. It certainly does not imply that there were "normal Netherland fields" that were subject to taxation or that there were tax collectors.

[19] See GAG §61j; Luukko 2004:§5.3 with references to other literature.
[20] Quoted by Horowitz 1998:351.
[21] References are given in RlA 14 302-303 §2. See also Potts 1999:27-28.
[22] Potts 1999:28 and n.25.
[23] Postgate 1974:191, 239 n.1. An exception is a text from Tall Šeḫ Ḥamad. It is not a land sale, however. See Radner 2002 No. 127:15-17.

KÁ.*Ir*-[*kal-li*]: One of the most prominent features of the underworld is its gates.[24] A *bāb irkalli*, however, is not attested.

19: 1.*Ḫar-ḫa-an-da-a*: The personal name is otherwise unattested and its meaning is obscure.[25] A suggestion is to derive the name from *ḫarḫadû*, a lexical term for a musical instrument perhaps a lyre, see AHw 325a s.v. *ḫarḫadû*.

SAA reads LÚ.d.ALAD. LÚ is not on the tablet. The restoration É D[UMU!-LUGAL] as suggested in SAA is acceptable if located in Tarbiṣu. An alternative is to read É K[Á.GAL] or É K[Á *Ir-kal-li*] "gatehouse/gatehouse of Hell" (perhaps É ˹*e*˺-[*ṭe-e* ?).

21-22: *ku-pa-a-te ina* 5 MA.NA UD.DA MÍ.*Ar-na-š*[*i*-x x] MÍ.AMA d.ALAD.MEŠ *il-qe*: Deller 1991 discusses *kupāte* and its relationship to mistletoe considering it to be a ball or pill shaped berry ("*orientiert sich an der Form der Mistelbeere*") connecting it with *kupatinnu*. His observation is based on lexical entries e.g. Ḫg D:223 to Ḫḫ XVIII (MSL X:105). Deller is unsure what the exact meaning of the word is, whether it is "Vogelfutter (bird fodder)" or if it is bird lime. Since the unit of measurement is MA.NA he suggests that the word in this context has the meaning "bird lime". Consequently, the *šēdu*s capture birds with lime. But how is this to be done? There are no trees or branches mentioned in the text. Moreover, bird lime is the product of the plant, not the plant itself. The "currency" mentioned should be worthless and unusable and what is translated as "bird fodder" could very well be just uneatable buds or berries. *kupāte* may be related to Syriac *kuftā* "calix, bud".[26]

ina 5 MA.NA UD.DA is translated in SAA as "and 5 minas of *daylight*". The 5 minas of daylight imply that there is more darkness than daylight (7 hours of darkness). This would mean that the end of the line should read 7 minas of darkness and not bird fodder. Deller in his transliteration of the text (1988) reads ḪÁD.DA instead of UD.DA which Scurlock 1993 also suggested stating that it "is a perfectly normal writing for << dried>>". Perhaps UD.DA is to be linked with Ú.UD.DA = *baltu* "thornbush", cf. CAD B 65b s.v. *baltu*. Althoug problematic, the lack of the determinative may indicate that this is a part of the plant or a product of the plant.

MÍ.*Ar-na-š*[*i*-x x] MÍ.AMA d.ALAD.MEŠ: The name may be associated with *arnu* "punishment", but this is entirely uncertain.

28: Abu and Elūlu are the hottest months of the year. SAA omitted the *ša* sign before ITU.KIN. The restoration is uncertain.

29: SAA translates 4 *pu-˹la-a-ni*˺ as "four foundation stones". See the passages translated in CAD P 382a sub 2' c).

30: *ina ˹de-ni*˺*-šú* DUG_4.DUG_4-*ma zi-ki*-x[x x (x)]: The usual concluding formula of a conveyance text is: *ina de-ni-šú* DUG_4.DUG_4-(*ma*) *la* TI "he shall contest in his lawsuit and not succeed" or its variant *ina la de-ni-šú* DUG_4.DUG_4-*ma la* TI. *la* TI has been replaced with *zi-ki*-x[x x (x)] which is probably derived from *zakû*. The trace after -*ki*- is possibly -*t*[*a*.

31: SAA restores 1.*Sa*-[*a-ṣi*]-*id-qi*. There are traces after *Sa*. The first trace may be *al*, afterwards the traces are indiscernible. Pinches (ADD IV:100) suggested reading *Sa-al-at-it-qi* which does not quite fit.

SAA reads at the end of the line *ša* T[A! x x x]. The sign is rather T[A*! Also the sign could be interpreted as *i*[*š*.

32: 1.*Sa-˹sa-lu*˺*-u*: PNA 3/I 1093a defines the name as " 'Back', 'Rear' ?" deriving it

[24] Horowitz 1998:358-359.

[25] See PNA 2/I 459b.

[26] See Townsend 1980:403; Löw 1967 vol. III:93-94. It is erroneously translated in Sokoloff 2009 612a s.v. *kuftā* as "pomegranate blossom". The word is, however, attested only with the pomegranate.

from *šašallû* with reference to AHw 1197a s.v. *šašallu*(*m*). The name gives the impression, however, that it is formed from a reduplicated root like *ṣarṣaru/ṣaṣiru* "cricket". If so, it would likely be an onomatopoeic name.

LÚ*.2-*u ša* LÚ*.A.K[IN?]: The restoration is tentative. It is assumed that the witnesses in this line and the next are *šēdu*s. M. Luukko suggests the alternative reading LÚ*.A.S[IG?]/S[IG$_5$?] presupposing that the restoration in the next line is possible.

33: Ṭāb-salāmu: The traces are unclear for the profession. A suggestion would be to read first signs as ⌜*la-si-mu*⌝ but this is very uncertain and what follows is even more uncertain.

34: 1. *Ú-a-ú-a*: This onomatopoeic name (such names are often reduplicated sounds) appears to be related to the call u_8-*u-a* u_8-*u-a*, the cry of an unidentified bird of Narudu[27], which Lambert translates as "Alas, alas."[28] An owl type is listed as u_8-*a*.MUŠEN = *ḫu-ú*-[*a*] = *qa-du-ú* in MSL 8/2 166, see CAD Q 51 s.v. *qadû*. The *qadû* is listed as URU.ḪUL.A.MUŠEN = *qa-du-ú* = *ak/a-ku-ú*, see CAD A 275a s.v. *akkû*. The listings are indicating types of owls and are not synonyms. It may be pointed out that the owl (*qadû*) in KAR 125:9 hoots *tuku tuku*.[29] Note that *akkû* is only attested lexicographically.

35: *Qu-a-qu-a*: It is an onomatopoeic bird name or rather bird call. *qāribu* is a formal literary (SB) word for the more common *āribu*, see Deller 1989:260 [132a].

Ḫallī-arrakāti is a descriptive animal name, see PNA 2/I 444a. The ditto signs in the witness list have been ignored in PNA. The signs divide the witness names from the "profession" or function that follows. What the ditto mark is referring to in these cases, however, is unclear. Purportedly it would refer to the profession in l.32. It seems that the "named" birds are messengers or deputies of birds of the same species but not necessarily identical. Ereškigal's messengers are attested as ants.[30]

37: 1.MURUB$_4$-*ḫur-da-a-te*: The name is translated in SAA as "Middle-of-vulvas". PNA 3/I 1004a, left *ḫurdāti* untranslated: "[Sitting in] the middle of the *ḫurdātu*"? It probably makes more sense to interpret *ḫurdātu* as a "crossbeam". The name would mean in this case "midst of crossbeams", see AHw 308b s.v. *ḫurdātu*(m). This implies a place where insects, bees or wasps are housed. Perhaps the name is to be associated with *kuzāzu*/*ḫanzizītu*/*pilaqqi Ištar* "Holzwespe", cf. AHw 519 s.v. *kuzāzu*.

a-dam-mu-mu al-p[*i*?-*i*?]: The trace after *al* is very uncertain. A "bull wasp", however, is not attested. In lexical lists, however, "bull" insects are mentioned*: zumbi alpi* "bull fly", cf. CAD Z 155a s.v. *zumbu* (ḪḪ XIV:313) and in PVA 423a (and ḪḪ XIV:298) a "bull butterfly" GIRIŠ.GUD/*kurṣiptu*.

38: ⌜*ṣu*?⌝-*ḫa-ta-a-te*: The first part of ⌜*ṣu*⌝ is not discernible. The word is unattested. A speculative suggestion is to connect it to *zuqtu* "mountain peak, ridge".

KUR *Kaš-ia*-[*ri*]: RlA describes the mountain range as "Lying close to the centre of Assyria, but waterless and hard of access from the south, these hills figure frequently in the campaign accounts of the Assyrian kings in the Middle and Early Neo-Assyrian periods…".[31]

39: 1.*Di-ib-ba-a*: In PNA 1/II 382b this hypocoristic name is listed as Aramaic with the meaning "wolf" (also Gaspa 2008:128). It is quite unlikely that a bird would have this name although other winged creatures e.g. insects may: *zumbi barbari* ḪḪ XIV:311. Dibbâ is probably derived from *dibbi* "word, talk", see CAD D 132 s.v. *dibbu* A.

[27] Perhaps the *katimātu* bird, see Lambert 1970:116 S5 and Lambert 1970:112 l.5.
[28] Lambert 1970:113 l.5.
[29] Lambert 1970:114 l.9 and is translated as "Lament, lament".
[30] Maul 1994:349-53.
[31] RlA 5 460b; Kessler 1980:22-78.

41: The signs as far as they can be read do not yield a meaning. ˹ÌR?˺ can be interpreted differently and looks like ˹APIN˺.

43: ˹É˺ *qa-ri*?-*te/tú su-uḫ-si*-d.˹15˺: The reading ˹É˺ *qa-ri*?-*te/tú* is uncertain. If correct it would be a storehouse for the *suhsi-Issar* plant.

su-uḫ-si-d.˹15˺: Although the signs *su uh si* were read correctly in SAA, they were not interpreted. *suḫsi-Issar* "the bed of Issar" is a plant which is identified as Ú.*ár-zal-lum* in PVA 100. *arzallu* is attested in medical prescriptions as a drug, see CAD S 349a s.v. *suḫsu* and CAD A II 324a s.v. *arzallu*.

45: The lines from here on are particularly difficult to read. The sign before DINGIR could be IM.

46: The last sign is elongated and if read correctly indicates the date. However, the numerals in SAA cannot be confirmed.

47: ˹LÚ˺.A.˹BA˺ KUR.*Ḫal-ṣa-a-t*[*e*]: The place name is derived from *ḫalṣu* "fortress". The "land of fortresses" may point to the area of the Zagros mountains where Kār-Nergal, also a fortress, is located. M. Luukko points out that ˹LÚ˺.A.˹BA˺ KUR may be interpreted as "the palace scribe of …".

48e: SAA overlooked this line.

With the first publication of K. 8398, which was a copy in ADD, and subsequently the transliteration and translation in AR no interpretation was offered for the text. In AR, the document was included in the book as though it was a normal legal document without any comment about its content.[32] In the present writer's NALK the text was not included as it was not a conventional legal document. The inclusion of the text in SAA 6 was the decision of the co-author, who added his interpretation of the text.[33] This was, however, the first time that an explanation of the text had been suggested.

At present, there are three varying interpretations of the text: a) a cultic interpretation; b) a view that the text is humorous; c) an interpretation that the text is literary. The following attempts to briefly summarize these views.

a) Cultic/Ritual Interpretation[34]

In SAA, S. Parpola suggests that the text is describing a ceremony in which votaries or oblates of Nergal are impersonating winged and beaked genii: "LÚ.d.ALAD is assumed here to refer to votaries or oblates of the god Nergal (cf. obv. 2) impersonating winged and beaked genii; the 'birds' appearing as witnesses would have been other devotees associated with the cult of the netherworld god (cf. the 'feather dead' in Babylonian netherworld description). Despite the weird context of the text, one should be wary of taking it as a parody; note that beside 'bird names' and 'netherworld toponyms' (which can all be explained in terms of the cultic setting), the text also contains some perfectly normal personal names (r. 6ff.) and toponyms (e.g. Kar-Nergal, a well attested 'real town' near Cutha, the center of Nergal's cult)."[35]

The suggestion is apparently or at least partly based on the reading LÚ.d.ALAD in l.19. The sign LÚ preceding d.ALAD, however, is not on the tablet. There is no mention in the text of performers or votaries as would be perhaps expected in a cultic performance. The

[32] In the table of contents in AR, the tablet is listed under B Privaturkunden; IV Schuldrecht, 4. Kauf, a) Grundstücke, ε) Feldkauf.

[33] SAA:xxxvi.

[34] For a detailed and excellent overview of Nergal see the introduction to *Nergal and Ereškigal*, Ponchia, Luukko 2013:xx-lxxxix.

[35] SAA in the critical apparatus.

use of the determinative LÚ* in the witness list appears to be routine and just designates a profession.[36] Not only is there an absence of actors - ghosts, demons and hybrids are not mentioned.

In SAA, l.19 is restored É D[UMU!-LUGAL] and it is suggested that the text may be dated to Esarhaddon. If a Nergal cult is being referred to it would presumably be in Assyria and following Parpola's own interpretation it would most likely be in Tarbiṣu where the residence of the crown prince was located and where Nergal is a tutelary deity.

Presuming that the tablet was part of a ritual, it is possible to imagine that an unknown myth was the backdrop where a transfer of property took place at the gate of the netherworld.[37] In such a case, the tablet was used to legally verify the transaction. It opens the possibility that the tablet was prepared so that it could be deposited in a temple (presumably Emeslam).[38]

It may be suggested that the "real" personal names are probably for *šēdu*s but not the birds listed. The names are not actually that real as only Ṭāb-salāmu is otherwise attested (once in a broken context) whereas the other names are unique or reconstructed.

b) Humor

After the publication of the text in SAA, J. Scurlock published a note in NABU.[39] Scurlock considers the document to be "obvious humor" and in a polemical remark states: "What deep mystery of «fertility religion» is this «rite» supposed to have served?! Why are we so «wary» of taking obvious humor as humor but not at all hesitant to make a mockery of other peoples' religion?!"

The question of humor is a complicated issue not only because humor is a cultural phenomenon but because assessing and evaluating it for ancient cultures is not an easy task.[40] What appears to be humorous in this text is that it is incongruous. What seems to be "comical" is the fact that non-humans (*šēdu*s and birds) are behaving like humans by selling and buying property and what seems even more "comical" is that a worthless piece of land is being sold at the gates of Hell. The incongruity evoked here is from the perspective of the present day reader. The context in which the text was used or even its intent and purpose as well as the target group it was written for are all unknown. This is not a minor observation since something taken out of context may invoke humor just because it is incongruous in another cultural setting. Moreover, the SAA interpretation does not speak about a «fertility religion». Scurlock's statement: "Why are we so «wary» of taking obvious humor as humor but not at all hesitant to make a mockery of other peoples' religion?!" is curious. These "other peoples" and their religion no longer exist. And if something is misrepresenting the text or making a mockery of it, it just may be interpreting the text as humor for it makes a joke of it.

Similarly, K. Radner thinks that the text is not to be taken seriously.[41] The interpretation she offers is that the tablet was written by a humorous scribe whose monotonous copy work induces him to play a joke on his colleagues. The "nonsense document" that he composes is mixed among other copies that have the same external features. Only someone that can read

[36] For Nergal in rituals and cultic commentaries, see Ponchia, Luukko 2013 lxix-lxxvii and lxxx.
[37] See Ponchia, Luukko lxxvi and n. 255.
[38] Note the Neo-Babylonian letter SAA 18 59, where the king (Esarhaddon?) confiscated property, wrote it down (legal document?) and put it in the Ezida Temple before Nabu, see the references in SAA 18 59 in the critical apparatus and the introduction p. xxiii.
[39] Scurlock 1993.
[40] The topic can only be briefly mentioned here. Humor has also been treated by Frahm for royal inscriptions, see Frahm 1998. The examples highlight how subjective the interpretation of humor is.
[41] Radner 1997:45.

cuneiform can get the joke. Radner's interpretation is based on a number of assumptions. What is declared to be a "nonsense text", however, is a highly sophisticated composition that includes a number of literary features, which would make it quite an elaborate "joke". The scribe's colleagues would presumably be running to their ancient "Funk and Wagnalls" (in this case ḪAR.GUD or ḪAR.RA) in order to understand parts of the text. The interpretation does have a target audience: scribes or persons that can read cuneiform, which would make it an inside joke.

c) Literary Interpretation

Parody which was mentioned by Parpola, is based on imitation. It mocks another text and alters wording making it ridiculous or producing a ridiculous effect. The present text gives the impression of being a spoof since it has been apparently altered to imitate: parties in a legal document that are *šēdu*s, a seal space with apparent claw scratches, netherworld locations, bird seed for currency, bird sounds for some of the witness names, penal clauses characteristic of winged creatures, etc. It appears that most of what has been interpreted as humor is conflated with parody.

In his book, B. Foster designates the text as a "satirical legal document" and included it in his chapter on 'Stories and Humor'.[42] Satire is a literary category that may use humor or other devices such as irony or ridicule in order to point out some folly or misgivings about a situation, person or event. Applied to the present text it would mean that it is satirizing human land sales e.g. high property prices. As noted, although the text has a legal format and uses some standard juridical terms and formulas it has a number of irregular features. The orthography has spellings that are found in literary sources and are not common in Neo-Assyrian: *qá* in l.3, *kám*-[*mur ta-din*] for the usual *gam-mur tadin*, *lum*/*lu*$_4$ in *ne-mu-lum* l.23 (contrast l.16 *ne-mu-lu*), the rare sign value *sà* in DAM-*sà* l.37. The text includes words that are only found in lexical lists or Standard Babylonian such as *akku*, *kupātu*, *qāribu* or *suḫsi-Issar*. The sign values and vocabulary indicate that they have been derived from a source that is neither legal nor Neo-Assyrian.

The fact that non-humans are parties in a legal document is not necessarily surprising. Animals that act in a human fashion are a well-known feature in fables, myths and proverbs. In legal contexts winged creatures (insects) are attested in an Assyrian "saying":

[19] *ina* [*s*]*u-ú-qí* ˹*ku*˺*-za-zu a-na ṣi-i*[*l*]*-te ki-i il-li-ku* [20] *ḫa-mit za-re-e ka-pi-ṣu a-na mu-kin-nu-ú-te il-su-ú-ni* [21] *ḫa-me-tu* KU.KIL *it-ta-ad-du-ú bi-re-e-ti* [22] ˹*i-na*˺ *pu-ut eqli ina bāb ḫur-ri pi-a-zi n*[*a*]*-ku-ú-sa na-kis*

" [19] As the wood-wasp went along the street to a lawsuit [20] The ... summoned the ... sand-wasp to witness. [21] The spiders threw the sand-wasp in fetters, [22] And on the edge of the field in the entrance to the mouse's hole he was cut to pieces." Vat 8807 r. iv:19-22 = BWL 220.

As mentioned in discussing the cultic interpretation, the text in reflecting the transfer of property would presumably be part of an "event" e.g. a property sale that occurred in some myth or legend. This would mean that the land purchased at the entrance to the netherworld could have something to do with Ereshkigal's domain and implies that the sale here may have something to do with the relationship between Nergal and Ereshkigal.[43] The *šēdu* of the Nergal cult is relinquishing the area before the gate to the *šēdu* of the netherworld (if correctly restored).

[42] Foster 1995:375-376.

[43] Ereškigal is quite a pale figure in Neo-Assyrian sources and not well attested, see Ponchia, Luukko 2013 lxxxvi-lxxxix.

Since the text has lined off sections and perhaps a catch line, it is possible that the tablet is an excerpt from a literary work. Unfortunately, there is no indication of this on the tablet.

Remarks

None of the interpretations that have been suggested until now can satisfactorily explain the purpose, content or context of this document. A main problem is the information provided by the available sources for the netherworld. They stretch over a vast period of time and are derived from different localities. These sources are not necessarily complimentary and reflect rather different traditions and perceptions of the hereafter. Moreover, they do not provide enough background information in order to fill in the gaps. There is no direct connection between this text and other works that deal with the netherworld such as *Inanna's Descent*, *Ištar's Descent*, the *Underworld Vision of an Assyrian Prince* or *Nergal and Ereškigal*. Hence, the importance of this text for the moment, at least, does not lie in its classification but the information it offers about the natural setting of the netherworld. It seems to be the only text besides *Damu in the Underworld* that directly describes topographical features concerning the netherworld, but corresponds to what is known about the netherland landscape as being desolate and arid.[44] According to Horowitz, the descriptions of the netherworld are considered to be mostly architectural. Topographical information mostly concerns "approaches", namely, a road, a river and gates.[45] The present text locates the area being sold at the gate of the netherworld where there is a river but not a road and offers a number of topographical descriptions. The main topographical feature is a field and its location. The field is found in a flood plain/lowland of which 2 homers are in a certain type of steppe. Its borders include graves, neighboring fields and the Ulaya river. The field and its environs belong to a city (or estate) which along with the Ulaya river border at the Irkalli Gate, the Gate of Hell. The field and its surroundings are outside the gate to the netherworld. Since the location of the *šēdu* purchasing the field is uncertain it is suggested that he is located at the netherworld gate. The birds and the *šēdu*s are associated with localities and not deities.

One reason for assuming that the area being sold is outside of the gate is that graves are mentioned which presumably would not be found in the interior. It is also perhaps the reason that the *šēdu* of Kār-Nergal owns land here as Nergal is known as "the lord of the grave" e.g. *be-el qab-ri*.[46] Also the Ulaya River probably flowed outside the gate.[47]

The tablet mentions not only the landscape but also cultivation. The picture it evinces is one of a Sisyphean task of fruitless and unending toil.

The "bird text" offers a glimpse into the netherworld that was most likely part of Assyrian folklore. Thus the names of the *šēdu*s, bird witnesses and their function as well as literary or mythological allusions such as the mother of the *šēdu*s, the wasp and his wife are all unknown. They most probably belong to "the large body of myths that were not, so far as is known, ever committed to writing in epic style".[48]

[44] This follows Horowitz 1998, see in general Katz 2003 for the Sumerian sources.
[45] Horowitz 1998:349-350.
[46] von Weiher 1971:69 n.1.; see Litke 1998:234 l.76: d.GÌR.UNU$_7$.GAL/ d.Nerigal (U.GUR)/ *šá qa-ab-ri*.
[47] This assumption is somewhat supported by descriptions of the Ḫubur River in literary sources, see Horowitz 1998:355-356.
[48] Lambert 1970:113.

REFERENCES

BEZOLD, C.
1889 Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum, Volume I, London.
1896 Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum, Volume IV, London.

COLLON, D.
1987 First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East, London.

DELLER, K.
1991 "Die Bezeichnungen für die Mistel (mistletoe, gui, vischio, viscum)", NABU No. 11.

DELLER, K., MAYER, W.R., OELSNER, J.
1989 "Akkadische Lexikographie: CAD Q*", OrNS 58, pp. 255-282.

ENGEL, B.J.
1987 Darstellungen von Dämonen und Tieren in assyrischen Palästen und Tempeln. Monchengladbach.

FOSTER, B.R.
1995 From Distant Days: Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia, Bethesda, MD.

FRAHM, E.
1998 Humor in assyrischen Königsinschriften. RAI 43, pp. 147-162.

FUCHS, A.
1994 Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad. Göttingen.

GASPA, S.
2008 "Remarks on Some Profane Names in the Neo-Assyrian Anthroponomy", SAAB 17 pp. 119-187.

HERBORDT, S.
1992 Neuassyrische Glyptik des 8.-7. Jh. v. Chr., SAAS vol. 1. Helsinki.

HOROWITZ, W.
1998 Mesopotamian Cosmic Geography, Winona Lake, Ind.

JOHNS, C.H.W.
1898 Assyrian Deeds and Documents. Recording the Transfer of Property, Vol. I. Cambridge.
1923 Assyrian Deeds and Documents. Recording the Transfer of Property, Vol. IV. Cambridge.

KATZ, D.
2003 The Image of he Netherworld in the Sumerian Sources. Bethesda, MD.

KESSLER, K.
1980 Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens nach keilschriftlichen Quellen des 1. Jahrtausends v. Chr., Wiesbaden.

KOHLER, J., UNGNAD, A.
1913 Assyrische Rechtsurkunden, Leipzig.

KWASMAN, T., PARPOLA, S.
1991 Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh, SAA VI. Helsinki.

LAMBERT, W.G.
1970 “The Sultantepe Tablets. IX. The Birdcall Text”. Anatolian Studies 20 pp. 111-117.
1991 “Another Trick of Enki?” in D. Charpin, F. Joannès (eds.), Marchands, diplomates et empereurs: Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli, Paris, pp. 415-417.
1996 Babylonian Wisdom Literature. Winona Lake, Indiana.

LANDSBERGER, B., GURNEY, O. R.
1957-1958 “Practical Vocabulary of Assur”, AfO 18, pp. 328-341.

LITKE, R. L.
1998 A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN: ^{d}A-nu-um and AN: Anu šá amēli. Bethesda, MD.

LÖW, I.
1924 Die Flora der Juden, vol. III. Wien, Leipzig.

LUUKKO, M.
2004 Grammatical Variation in Neo-Assyrian, SAA XVI, Helsinki.
2018 “Observations on Neo-Assyrian Practices of Naming Places” in: J. Tavernier , E. Gorris, K. Abraham and V. Boschloos (eds.), Topography and Toponymy in the Ancient Near East. Perspectives and Prospects. Louvain-la-Neuve, pp. 129-154.

MAUL, S.M.
1994 Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi). BAF 18, Mainz.

OPPENHEIM, A.L.
1977 Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization, Chicago.

PARPOLA, S.
1980 “Collations to Neo-Assyrian Legal Texts from Nineveh”, Assur 2, pp. 109-197.

PONCHIA, S., LUUKKO, M.
2013 The Standard Babylonian Myth of Nergal and Ereškigal. SAACT vol.8, Winona Lake, Ind.

POSTGATE, J.N.
1974 Taxation and Conscription in the Assyrian Empire, Rome.

POTTS, D.
1999 “Elamite Ulā, Akkadian Ulaya, and Greek Choaspes: A Solution to the Eulaios Problem”, Bulletin of the Asia Institute 13, pp. 27-44.

RADNER, K.
1995 “Vogelkrallen auf ADD 469?”, NABU No. 62.
1997 Die Neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt. Helsinki, SAAS VI.
2002 Die neuassyrischen Texte aus Tall Šēḫ Ḥamad, Berlin.
2003 “An Assyrian View on the Medes” in Giovanni B. Lanfranchi, Michael Roaf, and Robert Rollinger (eds.), Continuity of Empire: Assyria, Media, Persia. History of the Ancient Near East, Monographs, vol. 5. Padua.

SCURLOCK, J.
1993 “Real Estate for the Birds: a few suggestions on ADD 469”, NABU No. 17.

SOKOLOFF, M.
2009 A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s *Lexicon Syriacum*, Winona Lake, Piscataway.

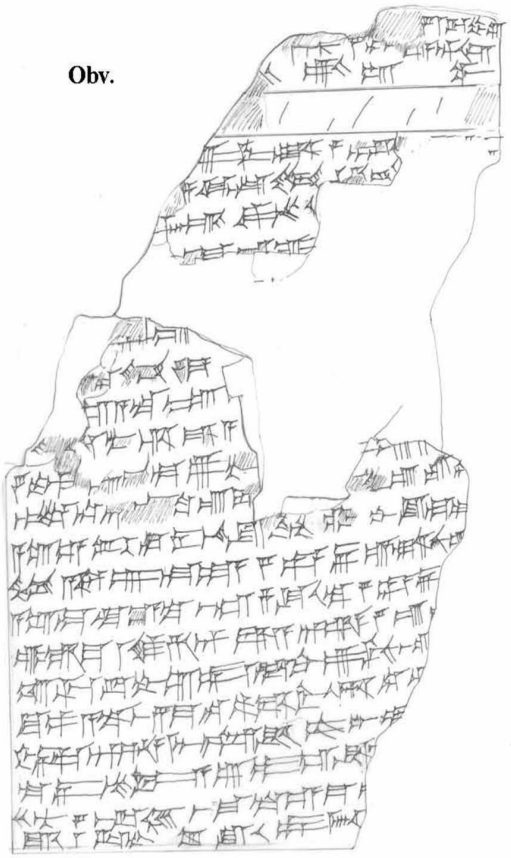
TOWNSEND, C.C.
1980 “Punica L.” in Townsend, C. C., Guest E. (eds.), Flora of Iraq, vol.4.1. Bagdhad, pp. 403-405.

WEIHER, E. VON
1971 Der Babylonische Gott Nergal, AOAT 11, Neukirchen-Vluyn.

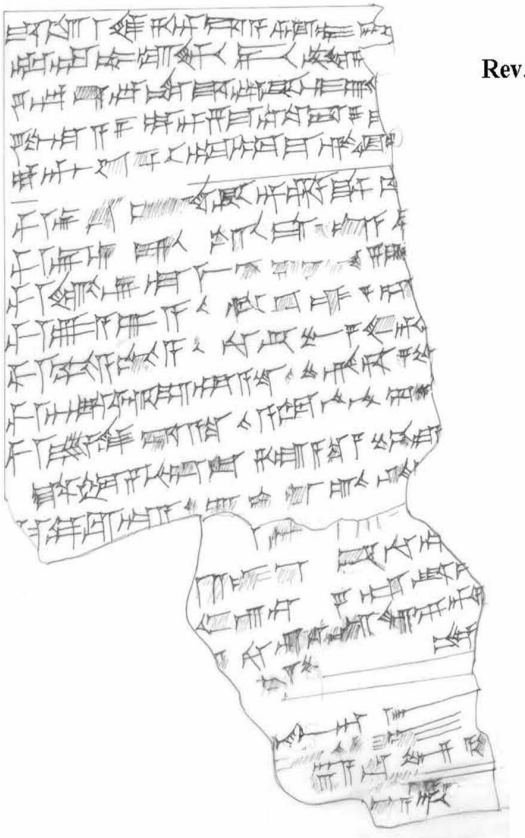
YAMADA, S.
2005 “*Kāru*s on the Frontiers of the Neo-Assyrian Empire, Orient 40, pp. 56-90.

K.8398+

Obv.



Rev.



COMPARACIONES CON *IMBARUM* (NIEBLA) EN EL PRISMA DE SENAQUERIB (CHICAGO OIM A2793) Y SUS AFINIDADES BÍBLICAS CON ʻĂRĀFEL

Roberto López Montero
(Universidad Pontificia Comillas)

RESUMEN

El presente artículo trata de sacar a la luz los elementos comunes que existen, por una parte, en los símiles que se construyen con el término imbarum dentro del Prisma de Senaquerib y, por otra, en las citas que hay con la misma temática en pasajes bíblicos y, sobre todo, en la literatura profética. En continuidad con estudios similares anteriores, parece claro que estas coincidencias literarias que se dan en ambas tradiciones permiten, aun sin ser taxativas, iluminar la hermenéutica de los textos acadios y bíblicos analizados.

PALABRAS CLAVE

Poética acadia, poética hebrea, sustrato mesopotámico del AT.

THE COMPARISONS OF *IMBARUM* (FOG) IN THE PRISM OF SENNACHERIB (CHICAGO OIM A2793) AND THEIR BIBLICAL AFFINITIES WITH ʻĂRĀFEL

ABSTRACT

The present paper aims to reveal the common elements that exist, on the one hand, in the similes that are constructed with the Akkadian term imbarum within the Sennacherib's prism and, on the other, in the quotations that exist in Biblical passages with the same subject and, especially, in the Prophetic Literature. In continuity with similar previous studies, it seems clear that these literary coincidences in both traditions allow, even without being limited, to illuminate the hermeneutics of the Akkadian and Biblical texts analyzed.

KEYWORDS

Akkadian Poetry, Hebrew Poetry, Mesopotamic sustratum of the OT.

1. Introducción

Hace relativamente poco tiempo y aprovechando la edición española del texto del Prisma de Senaquerib que se custodia en el *Oriental Institute Museum* de Chicago con referencia A2793 (PSCh)[1], tratamos de sacar a la luz las concomitancias que pudieran existir en las diferentes comparaciones de temática animal que había en el PSCh y en los libros bíblicos llamados proféticos[2]. Llegábamos a interesantes conclusiones que, aunque no podían ser definitivas, debían de ser consideradas de cara a profundizar en el campo de la exégesis. Apuntábamos a un sustrato literario común que se comparte en las dos tradiciones –la mesopotámica y la bíblica–, "fruto del contacto que ambas tuvieron en el primer milenio antes de Cristo"[3].

[1] Nos referimos a R. López Montero – J. A. Pino Cano – E. Torres Torres, *El prisma de Senaquerib* (*Chicago* OIM A2793). Introducción, texto bilingüe y notas (SBM 1; Madrid 2014). Ha sido reseñado, entre otros, por J. Mª. Córdoba Zoilo en *Isimu* 18-19 (2015-2016) 457-459.

[2] Cf. R. López Montero, "Afinidad literaria en símiles mesopotámicos y bíblicos de temática animal", *Estudios Bíblicos* 73 (2015) 169-189.

[3] Cf. *Ibídem*, 189.

El artículo quería ser continuador de algunos estudios que tocaban estos aspectos de retórica hebrea[4], pero centrado en el texto del PSCh y en su posible relación con pasajes bíblicos. En efecto, no existen, salvo error, aportaciones más o menos específicas sobre poética acadia[5]. El presente artículo pretende seguir ahondando en aspectos literarios tan vertebrales del mismo texto. Una vez que se hizo acopio de las comparaciones de temática animal[6], se hace necesario seguir ahondando en el resto de símiles que se hallan en el prisma. Abundan, desde luego, las que se centran en lo que podemos llamar –por usar un término referencial– de temática atmosférica, es decir, los símiles que comparan seres con elementos climatológicos. Estudiamos aquí, por tanto, esta nueva perspectiva.

Antes de pasar a su análisis, conviene recordar algunas consideraciones de carácter formal que no son sino las mismas que tuvimos en cuenta en el anterior estudio[7]. El objeto analítico ha de recibir más bien el término de *símil* o *comparación* antes que el de *metáfora*. El símil se construye sobre dos términos que se comparan, mientras que la metáfora, en palabras de Schökel, "consiste en una sola palabra o frase y no junta dos planos, sino que sustituye uno por otro. Es como si enseñásemos una tabla para que, por ella, el público adivinase la otra"[8]. Con este trasfondo, analizamos aquellas comparaciones que introducen su segundo término, o término comparado, con la preposición acadia *kima*[9], 'como', o mediante el caso terminativo-adverbial de carácter modal con desinencia *–iš*[10], de idéntica interpretación. En las comparaciones con animales, además, la preposición *kima* podía venir expresada bien con signos silábicos (*ki-ma*)[11], bien con sumerograma (*kīma* = GIM)[12].

Las comparaciones atmosféricas son menos numerosas que las que se constituyen con animales. De hecho, son sólo cinco. De ellas, analizamos únicamente las que incluyen el término acadio *imbarum*, 'niebla', que son tres. Con ello ajustamos el análisis, siendo conscientes de su carácter exiguo y, por tanto, de que las ulteriores conclusiones pueden ser siempre susceptibles de ampliación o, incluso, de futura corrección. Huelga decir que el texto acadio de que nos servimos es, de nuevo, el de nuestra edición.

[4] Sobre las metáforas en Jeremías puede verse, por ejemplo, D. BOURGUET, *Des métaphores de Jérémie* (EB *n.s.* 9; París 1987). Muy relacionado con nuestra aportación, al menos desde el punto de vista temático, está el estudio de A. LABAHN, "Wild animals and Chasing Shadows. Animal Metaphors in Lamentations as Indicators for Individual Threat", en P. VAN HECKE (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETL 187; Leuven 2005) 67-97.

[5] Sí sobre el texto hebreo de la Biblia. Citamos el conocido de L. ALONSO SCHÖKEL, *Manual de poética hebrea* (Madrid 1987) o el de L. ZOGBO – E. WENDLAND, *La poesía del Antiguo Testamento: pautas para su traducción* (Miami 2001).

[6] Analizamos en el citado estudio diez símiles de temática animal, pero dejamos fuera los cuatro últimos. Nos referimos a PSCh V, 87 (*ki-ma šu-ú-ri ma-ru-ti*, 'como a becerros gordos'); VI, 2 (*as-liš*, 'como a una oveja') y VI, 26 (*ki-ma le-e*, 'como un toro'). La que hay en VI, 28 (*ki-i ša at-mi summati* (TU)^{mušen} *kuš-šu-di*, 'como crías de paloma perseguidas') se construye, como se ve, de forma distinta.

[7] Cf. LÓPEZ MONTERO, "Afinidad literaria en símiles mesopotámicos y bíblicos", 171-172.

[8] Cf. SCHÖKEL, *Manual*, 129.

[9] Volvemos a advertir aquí de que mantenemos la categoría de 'preposición' para el término acadio *kima*, aunque en español no deja de ser un adverbio comparativo. Para un estudio gramatical del mismo, cf. W. VON SODEN, *Grundriss der Akkadischen Grammatik* (AO 33; Roma ^{3}1995) §114 g (en adelante *GAG*) o A. LANCELLOTTI, *Grammatica della lingua accadica* (Jerusalén 1995) §108 e.

[10] *GAG* §67 e. Recordemos que los símiles con animales construidos con esta desinencia son PSCh I, 71; III, 65 y V, 67. A éstas habría que añadir PSCh VI, 2.

[11] Es el caso de PSCh I, 18 y V, 56. A éstas añadimos PSCh V, 87 y VI, 26.

[12] PSCh III, 27; III, 77; IV, 2; IV, 6 y IV, 33.

2. Símiles con *imbarum* en el PSCh

Antes de pasar al análisis de las tres citas que contienen símiles con el sustantivo en cuestión, conviene decir que el término acadio *imbarum* no es semítico. Aunque muchas veces viene escrito con el logograma sumerio IM.DUGUD, también es difícil que pueda interpretarse como un sumerismo, ya que habría que reconstruir un hipotético *im.bar, muy alejado del sustantivo sumerio[13]. Debió de introducirse muy pronto en acadio, toda vez que no existe conflicto lingüístico con otros términos. De hecho, es el que se utiliza para referir el fenómeno atmosférico de la niebla, el que aparece con mucha prodigalidad en símiles o comparaciones –como es nuestro caso– y, en menor medida, el que se usa también para la niebla acuosa o la llovizna. En los textos acadios, aparece, como va dicho, bien con el logograma sumerio, bien en su forma silábica. En el PSCh no aparece el adverbio *imbariš*, atestiguado en otros lugares y de idéntica significación.

La primera cita del PSCh que contiene *imbarum* se halla en la segunda campaña militar del rey Senaquerib, que normalmente se llama 'campaña contra los pueblos de los Zagros'[14]. En II, 15 dice que cubrió todo el ancho país de los Ellipi[15] como la niebla: *gim-ri mātī*(KUR)-*šú rapašti*(m)(DAGAL-*tim*) *kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD) *as-ḫu-up*. Desde el punto de vista epigráfico, observamos que tanto la preposición que introduce el símil (GIM) como el elemento a que se compara la acción de cubrir (IM.DUGUD), se presentan en sumerogramas. La comparación se construye, como se ve, entre la acción de cubrir desempeñada por Senaquerib (*as-ḫu-up*) y la niebla. El rey se extiende sobre los Ellipi de la misma forma que lo haría la niebla cuando cubre todo. Por otro lado, el verbo *saḫāpum*, 'encerrar' y, por tanto, 'cubrir', es el que se utiliza para expresar la acción propia de la niebla, que lo encierra todo.

La segunda se halla en la séptima campaña militar, contra el país de Elam: *qu-tur naq-mu-ti-šú-nu* / *kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD) *kab-ti pa-an šamê* (AN-*e*) *rap-šu-ti* / *ú-šak-ti-im*, 'el humo de su quema / como una niebla pesada, la faz de los anchos cielos / cubrió' (IV, 79-81). El símil, como se puede observar, aparece en el texto de la misma forma epigráfica que lo hacía en la cita anterior: todo en sumerogramas. La primera parte del binomio es, en esta ocasión, el humo de las ciudades que Senaquerib destruyó y quemó[16], y el segundo, o término a que se compara, es la niebla pesada (*kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD) *kab-ti*). De ambos elementos se predica la acción de cubrir, esta vez expresada mediante el verbo *katāmum*, 'cubrir', en pretérito causativo Š. Conviene insistir en que es el humo el primer término de la comparación, y no el rey Senaquerib. Aunque aquél es causado por su acción devastadora, el símil es claro[17]. La niebla, además, está caracterizada por el adjetivo *kabti*, recurso que consideramos pleonástico, toda vez que la expresión *kīma imbari katāmum* es lo suficientemente descriptiva de por sí, pues la idea de cubrir los anchos cielos está ya implícita en el propio verbo. En efecto, los cielos no quedarían cubiertos si la niebla no fuese espesa o pesada.

[13] Cf. *CAD* 7, 108.

[14] Puede verse L. D. Levine, *Geographical Studies in the Neo-Assyrian Zagros* (Toronto-Londres 1974), que es reimpresión de los artículos que publicó en *Iran* 11 (1973) 1-27 e *Iran* 12 (1974) 99-124.

[15] Reino situado al noroeste de Elam, en la región de Kermanša, en los Zagros centrales. Cf. López Montero – Pino – Torres, *El prisma*, 61, n. 36.

[16] Cf. IV, 78-79: *ak-me akšud* (KUR-*ud*) *áš-lu-la šal-la-sún ap-pul aq-qur* / *i-na* ^{d}*Girá*(GIŠ.BAR) *aq-mu*, 'cerqué, capturé, tomé como botín, destruí, demolí, / con fuego quemé'. Se trata de una cláusula repetitiva que se suele insertar después de la toma militar de algunas ciudades.

[17] En efecto, otros autores prefieren traducir el verbo en primera persona y el sujeto con valor instrumental. Cf., así, D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (OIP 2; Chicago 1924). Cf., de nuevo, López Montero – Pino – Torres, *El prisma*, 90, n. 147.

Un tercer ejemplo lo encontramos en V, 58-59. Comparte muchas prerrogativas con el anterior: *eper*(SAḪAR.ḪÁ) *šēpī*(GÌR.II*)-šú-nu ki-ma imbari*(IM.DUGUD) *kab-ti / ša dun-ni e-ri-ia-ti pa-an šamê*(AN-*e*) *rap-šu-te ka-tim*, 'el polvo de sus pies, como la niebla pesada de crudo invierno, la faz de los anchos cielos cubrió'. Situado dentro de la campaña contra Babilonia, destaca, en primer lugar, la *variatio* epigráfica de la partícula que introduce el símil, y ello con respecto a las dos comparaciones anteriores. Hay que notar, en efecto, que *kīma* aparece aquí con dos signos silábicos y no con un logograma sumerio. Este dato sirve para confirmar que la *variatio* de doble posibilidad epigráfica es algo extendido a todo tipo de símiles, independientemente de su temática. Así ocurría en las comparaciones con animales y así ocurre en las que contienen el término *imbarum*. Por otro lado, la niebla está hipercaracterizada por un adjetivo pleonástico (*kab-ti*) y por una cláusula de genitivo que ayuda a delimitar su significado (*dun-ni eri-ia-ti*). El símil, en este sentido, describe una situación muy precisa y, a la vez, colorida, toda vez que el humo que producían los pies del enemigo cubría el cielo del mismo modo que lo hace una niebla espesa de crudo invierno. El verbo, como se ve, vuelve a ser *katāmum*. En la sinopsis siguiente se puede observar con claridad la perfecta simetría de los elementos sobre los que se construyen las tres comparaciones:

	Primer elemento de la comparación	Segundo elemento de la comparación	Verbo de la comparación
II, 15	Senaquerib	*kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD)	*saḫāpum* (todo el amplio país)
IV, 79-81	el humo de su quema	*kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD) *kab-ti*	*katāmum* (la faz de los anchos cielos)
V, 58-59	el polvo de sus pies	*ki-ma imbari*(IM.DUGUD) *kab-ti / ša dun-ni e-ri-ia-ti*	*katāmum* (la faz de los anchos cielos)

A pesar de observarse la misma disposición en las tres comparaciones, la primera reviste, desde nuestro punto de vista, una peculiaridad que la distancia de las dos siguientes. En la segunda y en la tercera los elementos a los que se compara la niebla permiten una asociación semántica que podemos llamar directa. El humo (*qu-tur*) y el polvo (*eper*) son seres que se pueden asociar fácilmente a la niebla por su composición, al menos desde una perspectiva óptica. En cambio, en la primera es el propio rey Senaquerib el que se compara a la niebla. Su fuerza, su poder, su capacidad o cualquier prerrogativa de su acción militar actúa como lo hace la niebla. Lo que se compara no es tanto algo que se parece físicamente a la niebla, sino que es alguien cuyos accidentes actúan como lo hace la niebla. En este sentido, podemos decir que la cita de II, 15 está a medio camino entre la mera comparación y la metáfora[18].

[18] En la metáfora, la comparación entre el término tenor (de lo que hablamos) con el término vehículo (con lo que lo comparamos) no es manifiesta. Aparece directamente este último. Para el fundamento de la metáfora, pueden leerse las clásicas líneas de S. ULLMANN, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado* (Madrid 1962, reimpr. 1992) 239-241.

3. Las citas con 'niebla' (עֲרָפֶל) en la Biblia

Como hemos dicho ya en el apartado anterior, parece que el término acadio *imbarum* no es semítico, ni siquiera sumerio, por lo que no existe correspondencia etimológica con el término hebreo para *niebla*. Las analogías, por tanto, con pasajes bíblicos no pueden apoyarse en la etimología, sino en contextos semánticos amplios. Por otro lado, es difícil señalar un único término hebreo para el sustantivo en cuestión, toda vez que existen varios y, además, metafóricos[19]. Con estas dos premisas, cabe preguntarse si no es quizá forzado establecer una analogía bíblico-mesopotámica sin caer en cierto apriorismo. En este sentido, conviene señalar que sólo un estudio previo que avale cierto sustrato común en metáforas de otro orden, como, por ejemplo, el ya realizado sobre símiles con animales, permite seguir avanzando en el campo del análisis comparativo. Con otras palabras, el haber desvelado elementos afines en las metáforas bíblicas y mesopotámicas de tema animal permite, desde luego, seguir ahondando en otro tipo de símiles como el presente. Otra cosa es que se obtengan resultados del mismo calado.

Según Zorell[20], son muchos los nombres que en hebreo pueden referir este fenómeno atmosférico. Parece que el más común es עֲרָפֶל, término que el griego de los LXX traduce por γνόφος (cf. Dt 4, 11), o bien por ὁμίχλη (cf. Job 38, 9), y que está relacionado con el verbo acadio *arāpum* o *erēpum*, 'oscurecerse'[21]. El mismo autor le adscribe varios sinónimos. Así, la niebla puede ser también referida con los sustantivos עָנָן, que es el propio para 'nube'; חֹשֶׁךְ, que significa 'oscuridad'; צַלְמָוֶת, que también significa 'oscuridad' o 'sombra' y que está relacionado con el verbo acadio *ṣalāmum* (ser oscuro) y, por último, אֲפֵלָה, de idéntica significación.

Las citas contenedoras de estos sustantivos son muy numerosas, pero creemos que se puede delimitar el campo de la comparación atendiendo a la misma naturaleza semántica, por así decir, de los mismos. Nos parece, efectivamente, que sólo עֲרָפֶל denota el término propio para 'niebla'. De hecho, es el término que se utiliza hoy en hebrero moderno[22]. Los otros son metafóricos en tanto en cuanto su significado primigenio es otro. La nube puede referir la niebla, como también la oscuridad, pero sirven para referir con anterioridad otra cosa. De modo que nos detendremos, en exclusiva, en las afinidades que se puedan establecer entre el binomio עֲרָפֶל / *imbarum*, pues están en el mismo nivel categórico. Sólo después se podría analizar posibles relaciones con contextos que incluyen términos más o menos metaforizados.

3.1 La *niebla* en el Pentateuco

Tres veces aparece el sustantivo en el Pentateuco. La primera cita es Ex 20, 21. Este versículo debe interpretarse, como han señalado algunos autores[23], a la luz del versículo 18, donde se describe la teofanía de YHWH en su entrega del decálogo. En éste, se dice que el pueblo *vio* (TM, *r'h*) los truenos y otras manifestaciones teofánicas, o *sintió miedo* ante ellas (LXX y Vg), por eso se mantenía a distancia. El versículo 21 puede leerse en el mismo marco. El pueblo, en efecto, se mantiene lejos en el momento en que Moisés se acerca a la presencia de Dios, significada aquí mediante la niebla. La niebla, por tanto, es un elemento que se relaciona no sólo con la simple presencia de YHWH, sino con su poder, que causa temor en el pueblo.

[19] Cf. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (PIB; Roma 1968) 630.
[20] Cf. *Ibídem*.
[21] La significación que da *CAD* 4, 279 es "to become dusky, dark".
[22] Véase así en el diccionario de H. ZLOCHEVSKY, *Dicionário Básico Português – Hebraico* (São Paulo [4]1988) 101.
[23] Así, por ejemplo, en el campo español, AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. I. Pentateuco (Madrid 1967) 441.

La segunda cita es, desde el punto de vista exegético, una alusión a Ex 20, 18-21. En efecto, Dt 4, 11 forma parte de la exhortación final del discurso que Moisés dirige a los israelitas al otro lado del Jordán (Dt 1, 1). En el versículo 11 es Moisés quien recuerda a su pueblo cómo se mantuvo de pie (‘*md*) mientras que la montaña ardía en fuego, y había oscuridad, nubes y niebla[24]. Este pasaje nos sirve para confirmar justo la idea de la cita anterior. La niebla es considerada como un elemento teofánico de primer orden, capaz de dejar en pie al pueblo.

La última y tercera vez que aparece la niebla está en Dt 5, 22, es decir, en otro discurso de Moisés. Es también una referencia a los mismos versículos del libro del Éxodo. Aquí se dice que YHWH comunicó las palabras a Moisés que salían del fuego, de la nube y de la niebla con voz potente. De nuevo, así pues, la niebla forma parte de una serie de elementos que le sirven al hagiógrafo para describir tan solemne teofanía. En conclusión a las tres citas, podemos aseverar sin riesgo de forzar, que la niebla es en el Pentateuco un elemento que está unido a la manifestación de YHWH y que provoca, junto con otros aspectos de este estilo, temor en el pueblo, hasta el punto de permanecer éste alejado de la presencia divina.

3.2 La *niebla* en los libros históricos

Tres veces aparece el sustantivo עֲרָפֶל en los llamados libros históricos. La primera en 2Sam 22, 10, dentro de lo que se ha venido a llamar el cántico de acción de gracias de David tras su victoria sobre los filisteos. El versículo 10 está dentro, a su vez, de la parte en que se alude a la actuación de YHWH en favor de David, descrita ésta en una teofanía. Entre los elementos que acompañan la manifestación divina, se encuentra la niebla en dicho versículo: *y había niebla bajo sus pies* (וַעֲרָפֶל תַּחַת רַגְלָיו). Todos los estudiosos coinciden en que este cántico coincide con el salmo 18[25] y en que la teofanía que en él se contiene sigue la de Ex 19, 16-19 y –añadimos nosotros– la ampliación de Ex 20, 21. De nuevo, por tanto, la niebla es considerada como un elemento propio de la manifestación de YHWH al lado de otros como la ira (v. 8), el humo (v. 10), el fuego (v. 10) o las nubes (v. 12).

La segunda cita está en la línea de todas las anteriores, pues de nuevo עֲרָפֶל es un elemento teofánico. En 1Re 8, 12 es el rey Salomón el que afirma que YHWH habita *en la niebla* (Vg, *in nebula*) y lo hace en lo que se ha llamado ‘oración de Salomón’, dentro de la consagración del templo de Jerusalén. Es interesante observar que, en los versículos anteriores, se hace referencia a la conducción del Arca al *Sancta Sanctorum* del templo (vv. 6-9). Justo en los vv. 10-11 se dice que, cuando los sacerdotes salieron del santuario, la *nube* llenó la Casa de YHWH y que *ellos no pudieron mantenerse prestando servicio por causa de la nube*[26] (עָנָן). Recuerda, desde luego, a Ex 20, 18, donde el pueblo se mantuvo lejos por la teofanía, o a Ex 20, 21, donde el pueblo vuelve a quedarse lejos de la niebla. De modo que la niebla, que aparece aquí junto a la nube (עָנָן) –por lo que se le puede asignar la categoría de hendíadis–, es nuevamente un elemento caracterizador de la presencia divina, inductor del temor.

La tercera es la de la 2Cro 6, 1 que repite, casi a la letra, la plegaria del rey Salomón contenida justo en 1Re 8, 12-52[27]. De nuevo Salomón advierte de que YHWH vive en la

[24] Estos tres sustantivos con los que acaba Dt 4, 11 son considerados aposiciones a *la montaña que ardía en fuego*. Cf. *Ibíd.,* 785.

[25] Así, de nuevo, AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. II. Conquista de Canaán y Monarquía (Madrid 1968) 489; también puede verse en los comentarios de la Biblia editada por Cantera – Iglesias: F. Cantera – M. Iglesias (ed.), *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego (BAC; Madrid 1979) 300, n. a 22, 2ss.

[26] La traducción de estos versículos ha sido tomada de Cantera – Iglesias (ed.), *Sagrada Biblia*, 315.

[27] Cf. AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. II, 867.

niebla[28]. Para este pasaje baste lo dicho en la cita anterior. En todo caso, las prerrogativas para עֲרָפֶל en los libros históricos no se desvinculan de las del Pentateuco, siendo la teofanía de Ex 20 la que debe regir su interpretación.

3.3 La *niebla* en los libros proféticos

Cinco veces aparece la niebla en los llamados libros proféticos. Tres en los profetas mayores y dos en los menores. En Is 60, 2 observamos un cambio de perspectiva en el significado de עֲרָפֶל: *he aquí que la oscuridad cubre la tierra y hay niebla en los pueblos*. Para interpretar correctamente este versículo, se hace necesario acudir a lo inmediatamente anterior. Como es sabido, el capítulo 60 de Isaías inaugura la profecía de la Nueva Jerusalén, que contrasta con la oscuridad de los capítulos precedentes. De hecho, el versículo 2 sirve de enlace con lo anterior, en donde el profeta enumera las faltas que, en diversos ámbitos, comete el pueblo de Israel[29]. En este sentido, la oscuridad y la niebla de Is 60, 2 no pueden interpretarse más que como metáforas del pecado de Israel contra YHWH. La niebla ya no es signo de la presencia divina, sino una metáfora que el profeta utiliza para referirse al ámbito del pecado o del error. Es interesante, además, detenerse en el verbo del versículo, *cubrir* (*ksh*), que es el propio de la acción de la oscuridad sobre la tierra. Con *niebla* no hay verbo, que es sujeto de una oración nominal pura. Sin embargo, parece no ser forzado afirmar que el verbo *ksh* de la oscuridad influye, al menos por contigüidad semántica, en esta segunda parte de Is 60, 2: *hay niebla en los pueblos porque los ha cubierto*. El verbo *ksh* (Pi.)[30], como veremos después, no refleja más que el significado del acadio *katāmum*.

Más sugerente aún, si cabe, es la cita de Jer 13, 16, segunda de entre las proféticas. El versículo está situado en la tercera parte del capítulo 13, que forma pareja con el cuarto, ambos en verso. Como dicen algunos autores, esta tercera parte parece profetizar la primera deportación de Judá del 597 a. C., a la que sigue la deshonra de Jerusalén[31]. En efecto, pide el profeta que el pueblo dé gloria a YHWH, antes de que esperen *la luz y Él la convierta en oscuridad y en niebla*. De nuevo, la niebla se convierte en signo contrario a la luz. Los sustantivos que aparecen junto a la niebla, como *oscuridad* (צַלְמָוֶת), o los que están en el versículo siguiente, como las *lágrimas* (דִּמְעָה) que producen sus ojos, describen una situación patética. La *niebla*, la *oscuridad* y las *lágrimas* le sirven al profeta, por tanto, para retratar el contenido de lo que viene: el cautiverio del pueblo (Jer 13, 17). La *niebla*, así pues, es signo de un estado donde el pueblo quedará conquistado (כִּי נִשְׁבָּה עֵדֶר יְהוָה).

El capítulo 34 de Ezequiel denuncia la actividad de los falsos pastores de Israel. En los versículos en los que se encuentra la niebla, Ezequiel profetiza la sustitución de aquellos por el auténtico Pastor (Ez 34, 11-16). La traducción del vers. 12, que contiene el término en cuestión, es como sigue: *como un pastor que pasa revista a su ganado el día que se halla en medio de su grey dispersa, así pasaré revista a mis ovejas y las libraré de todos los lugares*

[28] Observamos poca coincidencia a la hora de traducir en las distintas versiones castellanas la palabra hebrea עֲרָפֶל. Así, por ejemplo, y por no salir de la edición que tomamos como referencia, Cantera – Iglesias traduce aquí como "tiniebla"; Rodríguez Molero, en el comentario aludido de *Sagrada Escritura*, traduce por "oscuridad". Pero es que, como se puede comprobar, tampoco existe unanimidad en traducirla siempre igual en una misma edición.

[29] Nos parece muy iluminador que, al respecto, se encuentra en AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. V. Eclesiástico. Isaías. Jeremías y Ezequiel (Madrid 1970) 390. El comentador llega a decir del texto que "es de los más poéticos que se encuentran, no sólo en la Biblia, sino en la literatura universal […] repleto de delicadas y sencillas metáforas".

[30] Cf. ZORELL, *Lexicon*, 365.

[31] Cf. AA.VV, *La Sagrada Escritura*, V, 490-492.

por donde se dispersaron en día de nubes y niebla (בְּיוֹם עָנָן וַעֲרָפֶל)[32]. En Ezequiel, la *niebla*, junto con las *nubes*, hacen referencia al estado en que se encontraba el pueblo antes de su restitución. Se trata, desde nuestro punto de vista, de una clave hermenéutica en clara continuidad con Jeremías. En este profeta se relaciona la niebla con el futuro cautiverio y, en Ezequiel, con el cautiverio mismo del que YHWH, mediante su pastoreo, promete su fin[33]. Tanto en uno como en otro, la niebla remite a un estado que no es el que le corresponde. En una palabra, la niebla se relaciona íntimamente con el destierro, infligido, desde luego, por los reyes asirios.

La cuarta cita es ya de Joel, cuya cronología es difícil de precisar, aunque quizá haya que ponerla en torno al 400 a. C[34]. En un contexto donde lo principal es exhortar a prepararse para el día del Señor (Jl 2, 1-11). Efectivamente, invita a hacer sonar la trompeta porque llega el día del Señor (יוֹם־יְהוָה), que está próximo (Jl 2, 1) e inaugurará los tiempos mesiánicos. En Jl 2, 2 se describe con mucho detalle qué prerrogativas tendrá ese día. Será día de *oscuridad* y de *tiniebla* (יוֹם חֹשֶׁךְ וַאֲפֵלָה) y día de *nubes* y *niebla* (יוֹם עָנָן וַעֲרָפֶל). El presente texto nos recuerda, desde luego, a las teofanías del libro del Éxodo –ya tratadas–, en las que la niebla servía para indicar la presencia poderosa de YHWH e infundir el consecuente temor. El término עֲרָפֶל vuelve a adquirir –si se nos permite poder servirnos de una categoría diacrónica– un significado teofánico y se distancia del que alude al del estado de conquista, propio de los profetas mayores.

La quinta y última cita que contiene nuestro sustantivo es Sof 1, 15, en donde se describe también el día grande del Señor en 1, 14 (יוֹם־יְהוָה הַגָּדוֹל). En esta ocasión, la teofanía, presentada con las mismas características que en Jl 2, 2, viene acompañada de forma muy marcada por el terror divino: *día de ira el día aquel, día de angustia y aflicción, día de destrozo y desolación, día de oscuridad y tiniebla* (יוֹם חֹשֶׁךְ וַאֲפֵלָה)[35]*, día de nubes y niebla* (יוֹם עָנָן וַעֲרָפֶל). Es curioso observar que tanto en Joel como en Sofonías aparece la misma secuencia de sustantivos para el campo semántico de la tiniebla que acompaña la presencia de YHWH. Parece, además, que el castigo infringido por YHWH en ese *gran día* se puede relacionar con la nueva deportación a Babilonia, una vez que cayó la ciudad de Jerusalén en 587 a. C. a manos de Nabucodonosor II.

Merece la pena insistir en que tanto en Joel como en Sofonías a la *niebla* se le añade también el *fuego* como elemento teofánico por excelencia. Así, en Jl 2, 3 se dice que *ante Él devora el fuego* (אֵשׁ) *y tras Él devora la llama* (לֶהָבָה). En Sof 1, 18 se insiste en que *con el fuego* (אֵשׁ) *de su celo será devorada toda la tierra*.

Las claves hermenéuticas de los profetas para עֲרָפֶל son claras. En Isaías, Jeremías y Ezequiel, la *niebla* indica un estado de confusión causado por el cautiverio infringido por los reyes asirios y babilónicos. En Joel y en Sofonías, aun siendo profetas de diferentes

[32] La traducción de CANTERA – IGLESIAS (ed.), *Sagrada Biblia*, 524.

[33] Cf. AA.VV, *La Sagrada Escritura*, V, 860. Nos parece muy elocuente la opinión que, en este sentido, aporta aquí F. Asensio: "Yahvé completa el aspecto negativo del interés por su rebaño con el aspecto positivo: alejados los malos pastores, él mismo se constituye en Pastor único […] Es un velar dinámico e incansable que desemboca en la liberación de las ovejas dispersas por todos los lugares el día de la destrucción de Jerusalén, última fase de un largo período de desgracias nacionales, presentado gráficamente como el día de nubarrones y oscuridad (=niebla). Fruto de este buscar-velar por parte de Yahvé es la restauración de su rebaño-pueblo o fin del destierro entre los diversos pueblos-naciones y retorno a su patria".

[34] AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. VI. Daniel y Profetas menores (Madrid 1971) 165-166.

[35] Conviene decir que en Sof 1, 15 se inspiró Tomás de Celano (†1260) para componer el famoso himno *Dies irae, dies illa* de la *Missa defunctorum*. La liturgia actual, por desgracia –e ignorancia–, lo ha suprimido, dejando fuera un texto bellísimo de clarísima inspiración bíblica. El texto de Celano es el de la versión latina del TM plasmado en la Vulgata.

siglos, la *niebla* y el *fuego* indican la presencia de Dios y el temor que Éste causa a quienes alcance. En el primer caso, el término está en camino de metaforizarse, en el segundo es un elemento –aun poético– de la misma teofanía. Son elementos, desde luego, que deben ser considerados a la hora de sopesar la analogía que presentamos, sobre todo por los evidentes rasgos semánticos que se comparten en ambas tradiciones.

3.4 La *niebla* en los libros sapienciales

Extremadamente interesantes nos parecen las palabras del Sal 18, 10. Reproducen, como va dicho, la teofanía de 2Sam 22, 10: *e inclinó los cielos y bajó, y había niebla bajo sus pies* (וַעֲרָפֶל תַּחַת רַגְלָיו). Como se puede ya colegir, la niebla es indicadora, nuevamente, de la presencia de YHWH. Los versículos 7-16 son teofánicos. Dios oye al salmista que lo invoca. Como han sabido ver algunos autores, no se trata de la descripción de YHWH en sí mismo, sino de los efectos que acompañan su presencia[36]. Además de la niebla que hay bajo sus pies, está el humo que sale de sus narices (עָלָה עָשָׁן בְּאַפּוֹ), el fuego voraz de su boca (וְאֵשׁ־מִפִּיו תֹּאכֵל) y las brasas que se encienden en su seno (גֶּחָלִים בָּעֲרוּ מִמֶּנּוּ). Todo ello en el versículo 9. *Niebla*, *humo*, *fuego* y *brasas* son, por tanto, elementos concretos para la expresión de lo espiritual, a modo oriental[37]. No conviene tampoco dejar en el tintero el lugar donde está situada la niebla: *bajo sus pies*. Se trata de un *locus* significativo que tiene su importancia en la comparación que hagamos después.

En la misma línea está la cita de Sal 97, 2: *nubes y niebla a su alrededor, justicia y juicio son el asiento de su trono*. La cláusula *nubes y niebla* (עָנָן וַעֲרָפֶל), como se puede observar, es la misma que aparece en el día de Jl 2, 2 y de Sof 1, 15. Y como en el salmo 18, también en la presente teofanía aparece el *fuego* en su presencia (אֵשׁ לְפָנָיו), que abrasa a sus adversarios (Sal 97, 3). Aunque sólo hay dos constataciones de עֲרָפֶל en los salmos, se puede admitir, en clara continuidad con lo anterior, que el sustantivo se constituye en signo de la presencia poderosa de YHWH. Es elocuente, de nuevo, que al lado de la niebla aparezca el fuego como un elemento más de la teofanía divina.

El libro de Job contiene, en fin, las dos últimas citas de nuestro análisis, que no vienen sino a confirmar la semántica que se extrae de los anteriores ejemplos. La primera de ellas está dentro de la exhortación que Elifaz hace a Job, concretamente en 22, 13. Elifaz afirma que Dios ha castigado a Job por sus graves faltas y, en especial, porque el personaje le ha considerado lejano del mundo. Dios está *entre la niebla* (22, 13) y se esconde entre las nubes, lo que le impide ver (22, 14). Muchos comentaristas se han quedado sólo en una exégesis primaria, justificada quizá por una traducción literaria del término y no homogénea. García Cordero[38], por ejemplo, traduce aquí עֲרָפֶל por *nubes* y Brates[39], a su vez, por *oscuras nubes*. Esta traducción genérica impide, desde nuestro punto de vista, la posibilidad de una comparación terminológica en todo su valor. El sustantivo que hay en 22, 13 es עֲרָפֶל. Es verdad que la referida justificación que aduciría Job para obrar de una manera amoral puede remitirse, en efecto, a que este fenómeno atmosférico impide a Dios fijarse en lo que hacen los hombres: como hay *niebla*, Dios no ve (22, 14: וְלֹא יִרְאֶה) y se puede obrar como se quiera. Pero no puede silenciarse, por otro lado, que la inserción del sustantivo remite, desde luego, a uno de los aspectos que la tradición bíblica –por así

[36] AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. IV. Los Salmos y los Libros Salomónicos (Madrid 1969) 71.
[37] *Ibídem*.
[38] Profesores de Salamanca, *Biblia Comentada*, vol. IV. Sapienciales (Madrid 1967) 111.
[39] AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol. III. Israel bajo Persas y Griegos. Libro de Job (Madrid 1969) 621.

decir– reclama de la presencia divina. Es verdad que la *niebla* impediría –según le hacen decir a Job– que Dios se ocupase de las creaturas, pero no se debe olvidar que la niebla es, ante todo, un rasgo teofánico de la esfera divina, lo que convierte en inconsistente el argumento de Elifaz.

La segunda cita se encuentra en 38, 9. El versículo se halla en el discurso que YHWH mismo dirige a Job. Dios quiere marcar distancia entre Él mismo y el hombre: *¿dónde estabas al fundar yo la tierra?* (38, 4). A continuación se centra en el mar que, como a un niño, le puso las nubes por mantillas y la niebla por pañales (38, 9: וַעֲרָפֶל חֲתֻלָתוֹ עָנָן לְבֻשׁוֹ)[40]. Esta cita precisa de matización. Por un lado, el término refiere su significado primario: la niebla, junto con la nube, es un elemento que aparece constantemente en el mar, siendo todo ello obra de Dios. Pero es también una realidad que le sirve a YHWH para delimitar el caos de las aguas. La nube y la niebla no deben de separarse, en este sentido, de las puertas del versículo inmediatamente anterior: ¿quién encerró con puertas el mar? (38, 8: מִי […] וַיָּסֶךְ בִּדְלָתַיִם יָם). Que Dios delimite el mar con puertas, nubes y niebla ha de remitir, por fuerza, a su sabiduría, de la misma forma que Enki, como signo de su sabiduría, organiza las aguas de su Casa[41].

Hasta aquí los versículos bíblicos que contienen el sustantivo עֲרָפֶל. A modo de síntesis, podemos sacar algunas conclusiones que nos sirvan para la comparación con *imbarum*. En primer lugar, el término עֲרָפֶל posee una carga *teológica* que sobrepasa el mero significado atmosférico. Que sea un término *teológico* se deduce a partir de su delimitación semántica. Con otras palabras, la niebla adquiere su significado más preciso a partir de su relación con YHWH. De ahí que no deba traducirse de cualquier manera, como, por desgracia, aparece en las distintas versiones. El sustantivo עֲרָפֶל es *niebla* siempre y no puede ser traducido con nombres como *nube*, *oscuridad*, *sombra* u otros. Éstos poseen ya su correspondiente término hebreo. Sin coherencia en la traducción, se impide, por así decir, la comparación diacrónica.

Ese valor teológico se reparte claramente en tres vertientes. La niebla, en primer lugar, es un elemento típico de la presencia de YHWH, un elemento teofánico por excelencia. La cita de Ex 20, 21 se convierte en llave hermenéutica de todos los versículos en que עֲרָפֶל refiere la teofanía. Así aparece en Ex 20, 21; Dt 4, 11; 5, 22; 2Sam 22, 10; 1Re 8, 12; 2Cro 6, 1; Jl 2, 2; Sof 1, 15; Sal 18, 10; 97, 2 y Job 22, 13. Además, en algunas de estas citas se explicita claramente que la niebla infunde temor (Ex, 20, 21; Dt 4, 11; 1Re 8, 12; 2Cro 6, 1; Jl 2, 2 y, en especial, Sof 1, 15) y, en otras, aparece con este fin acompañada del fuego o del humo (Dt 5, 22; Jl 2, 2; Sof 1, 15; Sal 18, 10; 97, 2).

Una segunda aproximación teológica es la que aparece, bien delimitada, en los libros proféticos. Se trata, como va dicho, de un término ya metaforizado. La niebla sirve, desde luego, para manifestar un *estado* en el que el pueblo de Israel se halla ahora o dejará de hallarse. En Is 60, 2 la niebla alude a la situación de pecado de Israel, en Jer 13, 16 refiere el estado en que el pueblo quedará tras ser deportado, y en Ez 34, 12 al estado, en fin, del que será liberado por YHWH cuando ponga fin al destierro.

[40] Sobre la comparación implícita con un niño, cf. *Ibídem*, 712.

[41] Cf. R. C. VAN LEEUWEN, "Cosmos, Temple, House: Building and Wisdom in Mesopotamia and Israel", en R. J. CLIFFORD (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (Atlanta 2007) 70. Cita W. G. LAMBERT – A. R. MILLARD, *Atra-ḫasīs: the Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969) 42-43, 116-121, n. 166. Aparte de esta obra monográfica, pueden encontrarse afinidades bíblicas con el libro de Job en R. LÓPEZ MONTERO, "¿Resignación o terapia?: la respuesta al sufrimiento en el poema babilónico Ludlul bēl nēmeqi", *Reseña Bíblica* 68 (2010) 25-34; e ID., "Interpelando a Dios en la soledad del justo sufriente mesopotámico", *Reseña Bíblica* 86 (2015) 21-30.

El tercer valor y último es claramente sapiencial. Como hemos observado, la cita de Job 38, 9 desvela que la niebla, al lado de las puertas, es un instrumento para mostrar la sabiduría de Dios, que organiza y delimita el caos de las aguas del mar. Esta acepción de la niebla no encuentra, sin embargo, parangón en el texto del prisma de Senaquerib.

4. Afinidades semánticas entre *imbarum* (PSCh) y עֲרָפֶל

Una vez que hemos analizado con cierto detalle las citas del texto acadio y del texto hebreo, toca sacar a la luz las concomitancias que existen entre uno y otro. Como premisa, advertimos de que los paralelos no pretenden en ningún momento señalar qué texto es fuente del otro. Rehusamos, desde luego, a semejante planteamiento ya superado. Dichas concomitancias, sin embargo, apuntan a un sustrato común del que ambas tradiciones se han servido y ayudan –y aquí está su valor– a la exégesis mutua. En efecto, es posible vislumbrar el sabor oriental en las citas con עֲרָפֶל y, a su vez, explicar mejor la inserción de las comparaciones con *imbarum*. Insistimos, además, en que las analogías son, ante todo, semánticas, es decir, basadas en los significados, ya que no existe, como en el caso de las construidas sobre animales, una correspondencia etimológica o terminológica.

Una primera variante común es la que señala a la niebla como detonante de una presencia que rebasa lo meramente humano. La *niebla*, junto con otros elementos, sirve para marcar un tipo de presencia sobrecogedora. En el caso de las citas bíblicas, indica la manifestación de Dios y en el texto acadio la aparición del rey Senaquerib (II, 15). Es evidente, además, que la niebla, en ambos casos produce o quiere producir un estado de temor en aquellos que tiene delante. Este temor, que aparece explícitamente en muchas de las citas bíblicas que hemos analizado, se deja entrever en la frase acadia *kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD) *as-ḫu-up*. En efecto, Senaquerib cubrió (*saḫāpum*) todo el amplio país de los Ellipi e hizo escapar a su rey Ispabara[42]. De hecho, insiste el narrador justo en II, 14 que este reyezuelo escapó lejos: *a-na ru-qé-ti in-na-bit* (= ‘y lejos escapó’). No es arriesgado pensar que la causa de la huida de dicho Ispabara es el miedo causado por la presencia de Senaquerib, que ‘cubrió su país como la niebla’. Delimitada, así pues, esta arista, puede suponerse que la niebla, en el caso del Prisma, es una categoría con la que se pretende divinizar la figura del rey, visto el carácter marcadamente teofánico de las citas bíblicas. A su vez, en los pasajes bíblicos no se podría obviar el sabor eminentemente oriental de la niebla, sobre todo cuando es introducida en dichos contextos teofánicos.

Una segunda variante es que en ambas tradiciones literarias la niebla aparece acompañada del humo o de aquello que lo causa, como el fuego o la quema. Ya hemos visto que el humo (עָשָׁן) o el fuego (אֵשׁ) son elementos teofánicos también en la Biblia. En el Prisma, la acepción del fuego o del humo (IV, 79-80) es primaria. No es signo de la presencia del rey como puede serlo de YHWH en los pasajes bíblicos. Sin embargo, sí que son comparados con la niebla. En este sentido, el fuego sirve, por razones obvias, para causar el temor que, en este caso, cae sobre los elamitas[43].

La tercera analogía se establece con los textos proféticos. Ya hemos dicho que en Is 60, 2; Jer 13, 16 y Ez 34, 12 la niebla está metaforizada, es decir, se trata de un recurso literario para señalar el estado en que se halla o se va a hallar el pueblo de Israel. Un estado, además, que YHWH le inflige por sus pecados y que se traducirá, como se puede leer allí, en el destierro. Esta idea de que la niebla *reproduzca* un estado de alienación, distinto al menos al deseado y provocado por un agente externo que en la Biblia es YHWH, aparece en la misma

[42] Cf., de nuevo, López Montero – Pino – Torres, *El prisma*, 61, n. 36.
[43] Cf. PSCh IV, 54-81.

comparación o símil *kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD). Esta analogía bíblico-mesopotámica, además, viene acompañada de un soporte externo que rebasa lo estrictamente semántico, ya que en los pasajes proféticos consta la metáfora y en el Prisma el símil o comparación.

Es evidente que Senaquerib, en el Prisma, aparece como un conquistador de ciudades. Éstas, sean pequeñas o grandes, quedan en un estado distinto al que estaban antes de su aparición. Es curioso que ese estado sea comparado con la niebla. En II, 15 es él quien cubre (*as-ḫu-up*) todo el país de Ellipi, que queda *como si lo hubiera cubierto la niebla*. En IV, 79-80, el humo producido por la quema de innumerables ciudades de Elam, que se compara con la niebla espesa (*kīma*(GIM) *imbari*(IM.DUGUD) *kab-ti*), es signo claro de la conquista y, por tanto, del nuevo estado en que quedan aquéllas tras el paso del hijo de Sargón. En efecto, la niebla que cubre (*katāmum*) la faz de los anchos cielos es indicio de un estado nuevo y adverso. En V, 58-59 se repite de igual forma este sentido, aunque la comparación es más rica, ya que la niebla pesada queda caracterizada como 'de crudo invierno' (*ša dun-ni e-ri-ia-ti*). La niebla, en todo caso, denota un estado distinto al que se está y causado por un agente externo que, en nuestro caso, es Senaquerib y YHWH. Conviene señalar, además, que en Is 60, 2 el verbo que describe el estado en que quedará Israel es 'cubrir' (*ksh*): *la oscuridad cubrirá* (יְכַסֶּה) *la tierra y la niebla* [*cubrirá*] *los pueblos*. La afinidad semántica entre *katāmum* y ksh nos parece consistente.

Podrían añadirse dos coincidencias más, traídas casi a vuela pluma. El polvo que producen las tropas dirigidas por Šuzubu el caldeo,[44] y que es comparado con la niebla, surge de los pies (*eper*(SAḪAR.ḪÁ) *šēpī*(GÌR.II*)-šú-nu*) del enemigo. En 2Sam 22, 10, la niebla teofánica se sitúa también bajo los pies de YHWH (וַעֲרָפֶל תַּחַת רַגְלָיו). Esta localización podría tildarse, en este sentido, de clara reminiscencia oriental. Por último, parece también oriental la caracterización que recibe el término niebla en Job 38, 9, ya que se relaciona con una categoría de índole sapiencial. No existe paralelo en PSCh en este caso, pero la afinidad con otras piezas literarias ayuda a confirmar todo el entramado analógico que presentamos.

En conclusión, las distintas coincidencias que presentamos en esta aportación perderían autoridad si se las tratase individualmente. Si se las aborda en un marco conjunto y, por supuesto, en clara continuidad con otros estudios de idéntica índole como, por ejemplo, las afinidades literarias que, desde luego, existen en símiles de animales que aparecen en ambas tradiciones, creemos no sólo no forzar los textos, sino estar ciertos en el seguimiento de esta veta literaria. Es verdad que, bajo ningún concepto, se deben exagerar los datos obtenidos, pero tampoco es acertado, visto el análisis, obviar estas aristas de sustrato que ayudan a la exégesis mutua. En palabras del acreditado biblista y asiriólogo García Cordero, "el exilio babilónico hizo que el alma israelita se abriera a un horizonte cultural en el que pesaban las antiguas tradiciones religiosas"[45]. Aportaciones como la presente permiten, con la humildad necesaria, proseguir en este camino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV

1967 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Pentateuco*, vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

1968 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Conquista de Canaán y Monarquía*, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

[44] Cf. PSCh V, 54.

[45] Cf. M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (BAC 390; Madrid 1977) 4.

1969 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Israel bajo Persas y Griegos. Libro de Job*, vol. III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

1969 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Los Salmos y los Libros Salomónicos*, vol. IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

1970 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Eclesiástico. Isaías. Jeremías y Ezequiel*, vol. V, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

1971 *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Daniel y profetas menores*, vol. VI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

ALONSO SCHÖKEL, L.
1987 *Manual de poética hebrea*, Madrid.

BOURGUET, D.
1987 *Des métaphores de Jérémie*, EB n. s. 9, París.

CANTERA F. – IGLESIAS M. (ed.)
1979 *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

GARCÍA CORDERO, M.
1977 *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

LABAHN, A.
2005 "Wild animals and Chasing Shadows. Animal Metaphors in Lamentations as Indicators for Individual Threat", in P. van Hecke (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, BETL, Leuven, pp. 67-97.

LAMBERT, W. G. – MILLARD, A. R.
1969 *Atra-ḫasīs: the Babylonian Story of the Flood*, Oxford.

LANCELLOTTI, A.
1995 *Grammatica della lingua accadica*, Jerusalén.

LEVINE, L. D.
1974 *Geographical Studies in the Neo-Assyrian Zagros*, Toronto-Londres.

LÓPEZ MONTERO, R.
2010 "¿Resignación o terapia?: la respuesta al sufrimiento en el poema babilónico Ludlul bēl nēmeqi", *Reseña Bíblica* 68, pp. 25-34

2015 "Afinidad literaria en símiles mesopotámicos y bíblicos de temática animal", *Estudios Bíblicos* 73, pp. 160-189.

2015 "Interpelando a Dios en la soledad del justo sufriente mesopotámico", *Reseña Bíblica* 86, pp. 21-30

LÓPEZ MONTERO, R. – PINO CANO, J. A. – TORRES TORRES, E.
2014 *El prisma de Senaquerib (Chicago OIM A2793). Introducción, texto bilingüe y notas*, SBM 1, Madrid.

LUCKENBILL, D. D.
1924 *The Annals of Sennacherib*, OIP 2, Chicago.

ULLMANN, S.
1962 *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Madrid.

VAN LEEUWEN, R. C.
2007 "Cosmos, Temple, House: Building and Wisdom in Mesopotamia and Israel", in R. J. Clifford (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Atlanta, pp. 67-90.

VON SODEN, W.
[3]1995 *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, AO 33, PIB, Roma.

ZOGBO, L. – WENDLAND, E.
2001 *La poesía del Antiguo Testamento: pautas para su traducción*, Miami.

ZORELL, F.
1968 *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, PIB, Roma.

THE BABYLONIAN UBĀRU AND HIS SLAVE-SALE DOCUMENTS FROM NINEVEH[1]

Mikko Luukko (Würzburg) and Greta Van Buylaere (Würzburg)

ABSTRACT
This article edits three Neo-Babylonian slave-sale documents found in Nineveh that form the dossier of Ubāru. The background of this Babylonian individual is uncertain, but we make some educated guesses about his identity.

KEYWORDS
Esarhaddon, Neo-Assyrian, Neo-Babylonian, slave sale, Ubāru.

EL BABILONIO UBARU Y SUS DOCUMENTOS DE VENTAS DE ESCLAVOS DE NINEVEH

RESUMEN
Este artículo presenta tres documentos neobabilónicos de venta de esclavos hallados en Nínive, que forman parte del dosier de Ubāru. El trasfondo de este personaje babilonio es incierto, pero podemos hacer algunas conjeturas acerca de su identidad.

PALABRAS CLAVE
Asarhaddon, Neo-asirio, Neo-babilonio, venta de esclavos, Ubāru.

At present, three slave-sale documents (K 3790, Rm 157, 162) written in Babylonian script and language form the dossier of Ubāru. This does not appear exceptional; however, these early seventh-century documents originate from the Neo-Assyrian capital city of Nineveh and are akin to Assyrian slave-sale documents. It is well known that the illustrious "Assurbanipal's Library" included a vast number of tablets inscribed in Neo- and Standard Babylonian, but other legal documents in Babylonian are not known from this large collection of cuneiform tablets.[2]

Two of the three documents published here have, in fact, been published previously. Namely, already in 1896, Felix E. Peiser published a transliteration and translation of K 3790 and Rm 157 in *Keilinschriftliche Bibliothek* 4, pp. 122–27. His editions are quite good, although outdated by modern standards. Especially the sign values in his transliteration do not fully comply with today's sign lists. Since these tablets have not received the attention they deserve and have been incorrectly quoted in the *Prosopography of the Neo-Assyrian Empire* (PNA), it makes sense to publish these documents anew. Moreover, we can now add the previously unpublished fragment Rm 162 to the small group of tablets consisting of K 3790 and Rm 157.

[1] It is our pleasure to dedicate this small contribution, which discusses documents mixing Assyrian and Babylonian conventions, to Karlheinz Kessler, who always made working on the various materials of different periods and regions look easier than it is. We would like to express our heartfelt thanks to Christopher Walker, who pointed out the Assyrian character of Rm 157 and Rm 162 to us, and to Heather D. Baker, Rocío Da Riva and Tuviah Kwasman, who read a draft of this article and made valuable suggestions for improvement. We also want to thank the Trustees of the British Museum for permission to publish these tablets.

[2] Babylonian slave-sale documents have been uncovered from the Assyrian capital cities of Kalḫu (Nimrud) and Dūr-Šarrukēn, but these documents were brought to those cities from Babylonia (on these tablets, see Fales 1988).

In the following, we give a transliteration, translation, notes and copies of the three documents.[3] At the end of the article, we briefly discuss the possible identity of Ubāru to whose dossier these documents belonged.

Rm 157

Transliteration

Obverse

1 NA_4.KIŠIB ^{m}*gi-ru*–^{d}IM *be-lí* LÚ SUM-*nu*

---

2 ^{m}*ú*-PA-*ru it-ti* ^{m}*gi-ru*–^{d}IM

3 *ma-ḫi-ru i-pu-uš-ma* 5/6 MA.NA KUG.UD

4 *i-ḫi-iṭ-ma* ŠÁM ^{m}*a-a–i-da-a*

5 *a-na* ^{m}*gi-ru*–^{d}IM *id-din* KUG.UD *na-din*

6 ^{m}*a-a–i-da-*⌜*a za*⌝*-rip tur-ru u da-ba-bu*

7 *ia-a-a*ʾ*-nu man-nu šá ina* EGIR.MÉŠ UD.MÉŠ

8 *lu-u* ŠEŠ-*šú lu-u* LÚ.*mam-ma-nu-šú*

9 ⌜*lu*⌝*-u* LÚ.*šá-kin*$^{[i]n}$*-šú šá* DUL$^{?}$.DU-*ma*

Lower edge

10 *a-na* UGU ^{m}⌜*a*⌝*-a–i-da-a i-da-bu-bu*

11 ⌜*sa*$^{?}$*-ri-it*⌝ 1 MA.NA 1/3 GÍN KUG.UD

Reverse

1 ⌜*a-na*⌝ ^{m}*ú*-PA-*ru i-nam-din*

---

2 IGI ^{m}*am-bi-iá* $^{md+}$AG–*ú-še-*⌜*zib*⌝

3 IGI ^{m}SUM-*i*[*á*] ^{m}*za-ba-a-a*

4 IGI ^{m}*bi-*⌜*bé*⌝*-e-a* ^{m}*na-bu-ut-*⌜*te*$^{?}$⌝

5 IGI ^{m}*su*$^{?}$*-li-iá* ^{md}IM–DÙ-⌜*uš*⌝

6 IGI ^{md}EN–DÙ-*uš* LÚ.A.BA

7 ITI.APIN UD-6-KÁM* MU-2

8 ^{d}*aš-šur*(–PAB–AŠ) LUGAL KUR–*aš-šur*

Upper edge

9 IGI $^{md+}$AG–AŠ–PAB

Left side

eleven fingernail impressions

[3] For photos of these tablets, see CDLI (P238294 = K 3790; P240135 = Rm 157; P240136 = Rm 162).

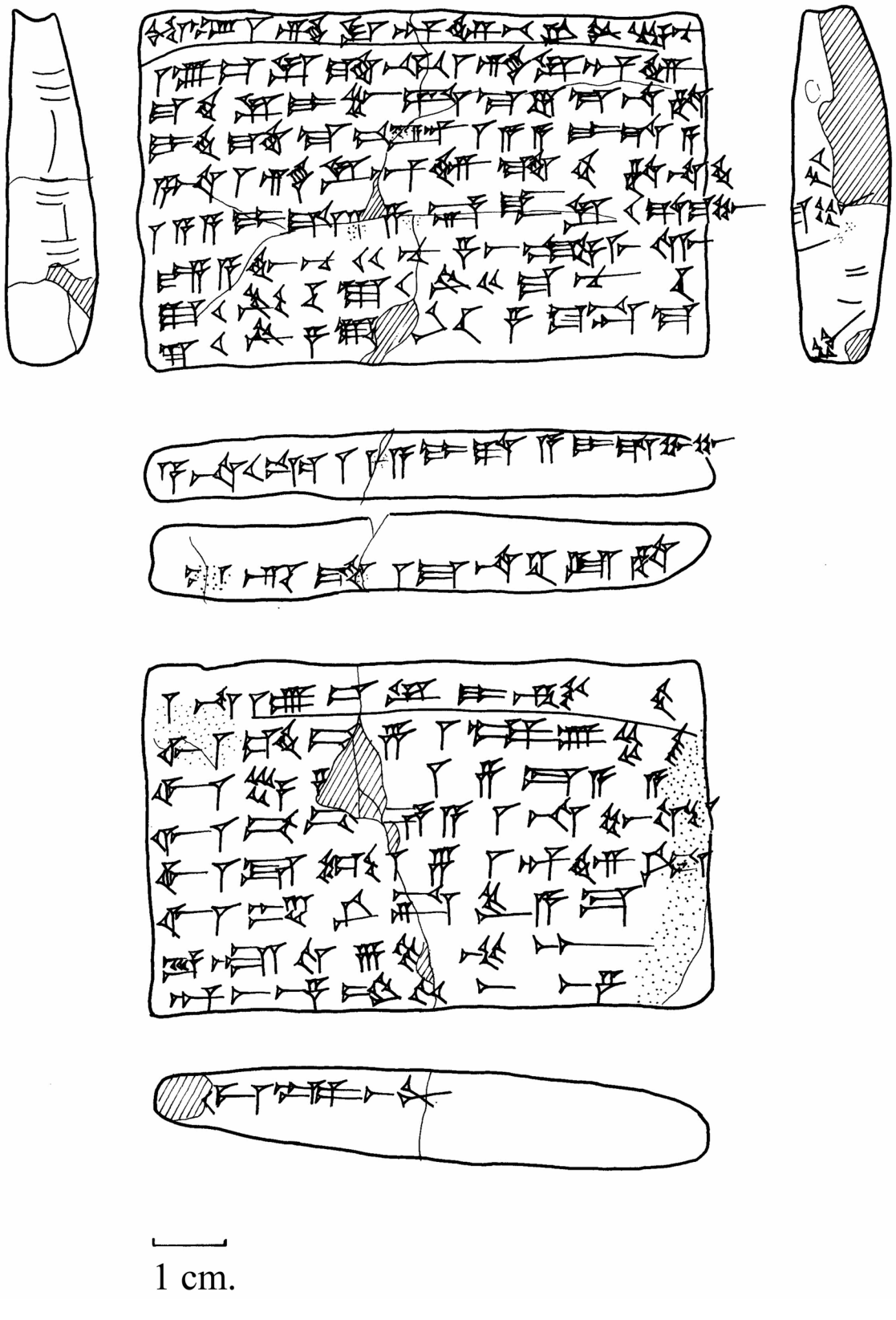


Fig. 1. Copy of Rm 157

Translation

[1] Seal of Gīr-Adda, owner of the man being sold.

---

[2] Ubāru settled the purchase price with Gīr-Adda and weighed out 5/6 minas of silver, the price of Aya-idâ, and gave it to Gīr-Adda. The *money* is paid. Aya-idâ is purchased. Any revocation or litigation is void.

[7] Whoever in the future, whether his (= Gīr-Adda's) brother or a relative of his or his prefect, comes forward and speaks against (the sale of) Aya-idâ, shall pay *a fine* of one mina and 1/3 shekels of silver to Ubāru.

[rev.2] Witness(es) Ambīya, Nabû-ušēzib,
[3] Witness(es) Iddin-Ay[a], Zabāya,
[4] Witness(es) Bibīya, Nabūtu,
[5] Witness(es) Sulīya, Adad-ēpuš,
[6] Witness Bēl-ēpuš, scribe.
[7] Month Marchesvan (VIII), 6th day, year 2 of Esar(haddon), the king of Assyria.
[9] Witness Nabû-nādin-aḫi.

Notes

General: Rm 157 is a small, horizontally inscribed pillow-like tablet.[4] It is complete and almost intact (measuring ca. 40 x 67 x 20 mm), and, even though some of the signs are slightly damaged, its state of preservation is excellent. The tablet is a rarity among the tablets found in the Assyrian capital not because it was written in Neo-Babylonian script, but because it and the other two documents edited here use the structure of a Neo-Assyrian slave-sale document, with typical Neo-Assyrian phrases of the genre. However, the language of this document is Neo-Babylonian and the Neo-Assyrian phrases are provided with their Babylonian equivalents.[5] Thus, the result is an odd mixture of both Assyrian and Babylonian features (cf. already Brinkman – Kennedy 1983: 20: In.5) with Assyrian legal clauses translated into Babylonian.[6]

Structure of the tablet: Two horizontal rulings divide the surface of the fully-written tablet into three sections: [1] Despite the fingernail impressions on the left side of the tablet, line 1 introduces the seal of the owner selling a person and the topic of the tablet. [2] Lines 2–r.1 comprise the entire operative section with the price, the purchase agreement between the parties and a penalty clause. [3] Reverse 2–6 contains a list of witnesses, followed by the date of the sale in r.7–9.

Line 1: The customary Neo-Assyrian practice is to use the logogram EN for *bēl*, but here and in K 3790: 2 (below) the spelling *be-lí* is attested. This seems to be a Neo-Babylonian trait where it can stand for the singular construct state (cf. Woodington 1982: 34); see, e.g., *be-lí* LUGAL.MEŠ SAA 10 164 r. 13; SAA 18 62 r. 3 and 133 r. 4'.

Lines 2–3: On *itti* PN *maḫīru epēšu*, see CAD M/1 97 s.v. *maḫīru* 4d) 1′, which prefers a slightly different interpretation. Alternatively, one might translate this phrase as "agreed the sale with PN".

---

[4] The contents of the tablet were already summarized by Pinches 1883: 178, no. 64 and then later registered by Bezold 1896: 1588.

[5] The wording of genuine Babylonian clauses is different; see, e.g., an example from the time of Darius I (Jursa 2005: 36).

[6] Because Babylonian slave-sale documents mainly originate from after the seventh century BCE (cf., e.g., Baker 2001: 19), their thorough comparison with contemporary Assyrian legal conventions is not that easy. On the available Babylonian tablets from 747 to 626 BCE, see Nielsen 2011: 5–7.

2, r.1: The name of the buyer is inscribed in a manner that looks like ^{m}*ú*-IZ-*ru*, but such a reading can hardly be correct. Even if erroneously taken as the second seller, the name was already interpreted as Ubāru by Pinches 1883: 178, no. 64. In PNA, p. 46b, the name of our protagonist is obscurely found s.v. Adda-idrī, no. 4. However, we are probably dealing with the same person as in K 3790 and Rm 162 (below). In fact, the signs GIŠ (iz) and PA often look similar in Neo-Assyrian texts. Thus, reading PA is not a problem. However, it is unclear why the scribe chose to write the name exceptionally with PA, which can be read as *bá* (CAD U&W 11a provides only one example from Nuzi where the personal name is written as *Ú-bá-ru*), instead of the normal BA or BAR (some Neo-Assyrian examples in which <*p*> appears instead of the etymological <*b*> are given in Luukko 2004: 73). In the Neo-Assyrian corpus, the only instance known to us where PA is to be read BÁ comes from the Tell Tayinat version of Esarhaddon's Succession Treaty, § 95 o 627–628 T viii 21: *ú-bá-ti-qu-u-ni* (Lauinger 2012: 109). In any case, the rarity of legal documents written in Babylonian from Nineveh certainly favours interpreting them as coming from a single dossier, especially as Nabû-ušēzib seems to be the second witness in two of the slave sales (r.2 and K 3790 r.5′). Moreover, both documents are dated to Esarhaddon's early reign using the same dating system (see below).

4: Despite the use of the verb *ḫiāṭu* in Middle Assyrian contracts (CAD Ḫ 161), it only appears exceptionally in Neo-Assyrian legal transactions (cf., e.g., VAT 20374, briefly discussed in PNA 3/II, p. 1339 s.v. Ṭab-Bēl, no. 7), although the verb is generally used for weighing metals in NA. Thus, in this context, it appears to be a Neo-Babylonian trait (cf. CAD Ḫ 161b). Alternatively, if following the examples given in CAD (loc. cit.), one might translate "Ubāru … paid 5/6 minas of silver, the (full) price of Aya-idâ, to Gīr-Adda".

5: Here KUG.UD may stand for *ṣarpu* "silver" as usually in Neo-Assyrian (Deller 1987: 3) and not for *kaspu*.

6–7: The phrase *zarip turru u dabābu ia'nu* is a slightly abbreviated version of the usual Neo-Assyrian clause *zarip laqe tuāru dēnu dabābu laššu* "(the person) is purchased (and) acquired. Any revocation, lawsuit, or litigation is void" (for a discussion of the clause with many examples, see Radner 1997: 316–37, 350–56).

7: The Babylonian phrase *mannu ša ina arkāt ūmī* corresponds to the common Neo-Assyrian phrase *mannu ša ina urkiš ana/ina matēma* "whoever in the future, at any time". The choice of the plural marker MÉŠ (= ME) instead of MEŠ is worth noting.

9: The phonetic complement *in* is added to clarify the reading of the preceding CVC-sign. The verb *ellāni* is mostly written syllabically, but see SAA 14 297 r.1 (DUL.DU-[*an-ni*]).

11: At the beginning, we may have a form of *sartu*, "fine, penalty". Alternatively, one might expect a word or phrase stressing the categorical failure of the person who should contest the validity of the sale in the future. Neo-Assyrian slave sales often contain the phrase *dēnu dabābu … ba''û*, but there is not enough space for this. Similarly, a form of *gerû, parāku* (GIL) or *nabalkutu* seems out of the question.

r.2–5: In contemporary Neo-Assyrian witness lists, it is unusual to have two separate witnesses on the same line without a repeated IGI (or a ditto) sign, but cf., e.g., SAA 6 32 r.12; 314 r.22 or SAA 12 94 r.16′.

r.3: PNA 2/I, p. 504f., reads the first name as ^{m}SUM-[*x x*], Iddin-[…], but Iddin-Aia is a common name (PNA 2/I, p. 503f.).

r.4: PNA 2/II, p. 788, quotes the second name of the line as Nabauttu (^{m}*na-ba-ut-tu*). On Nabūtu, cf. PNA 2/II, p. 897b; the reading ^{m}*na-bu-ut-*⌜*tu*?⌝ is possible.

r.5: According to PNA, the first name on this line is ^{m}*su-li-ia* (3/I, p. 1157, s.v. Sūlî), and the second name Adad-bāni (PNA 1/I, p. 23a), but we prefer to read the second name as Adad-epuš; this would only be the second attestation of the name in NA sources (cf. CTN

2 114 r.4). The problem with the first name is the first sign *su* with two verticals, the first of which is smaller than the second. When compared with the other signs on the tablet, it is not certain whether we should expect this type of variant (but cf. the sign E where, however, this is normal in NB). Perhaps the first vertical was an afterthought, i.e., a later addition by a hesitant scribe.

r.6: The name of the scribe, Bēl-ēpuš or Bēl-īpuš, appears more Babylonian than Assyrian.

r.7–8: This is not a typical Neo-Assyrian eponym date, but a date based on the Babylonian system of the ruling king's regnal years. However, a genuine Babylonian document would include here the name of the place where it was drafted.

r.8: The correct reading of the royal name can be restored from K 3790 r.11 (cf. Bezold 1891: 565); PNA 1/I 150b (s.v. Aššur-aḫu-iddina, n. 2′) quotes it wrongly. The use of the name of the god Aššur (ᵈ*aš-šur*) instead of Esarhaddon's full name is interesting.

r.9: Nabû-nādin-aḫi, whose name is erroneously read as ᵐᵈAG–SUM–ŠEŠ in PNA (2/II, p. 850, no. 5), is not the name of the scribe who wrote the tablet (cf. r.6 where the profession is explicitly mentioned), but an additional witness.

Left side: Despite the mention of Gīr-Adda's seal in line 1, the tablet itself is impressed by altogether eleven fingernail impressions (Bezold 1896: 1588), and "the seal of PN" should not be interpreted literally (cf. Radner 1997: 36–39 in Neo-Assyrian documents).

K 3790

Transliteration

Obverse

1 NA_4.KIŠIB ᵐ*man-nu–ki*–ŠEŠ
2 *be-lí* MÍ *a-mil-ti* SUM-*nu*

(four fingernail impressions)

---

3 ½ MA.NA KUG.UD ᵐ*ú-bar-ru*
4 *i-ḫi-iṭ-ma* ŠÁM MÍ.*ši-i–dan-na-ti*
5 *a-na* ᵐ*man-nu–ki*–PAB SUM-⌜*in*⌝
6 [KUG.U]D ⌜*na*⌝-*din* M[Í.*ši-i–dan-na-ti*?]
Rest broken away
Reverse
Beginning broken away
1′ [*x x*] *x* [*x x x x x*] *x*
2′ [*x x*] *x* su [*x*] *x* [*x x*]

3′ [*i-na*? *ka-n*]*ak*? DUB MU-⌜*tim*?⌝

4′ [IGI ᵐ*am-bi-iá*? ᵐ]⌜ᵈPA⌝*–ú-še-zib*
5′ I[GI ᵐ*x x*] *x* ᵐ*ab-da-ba-a-ni*
6′ I[GI ᵐ*x*] *x x x* ᵐᵈ30*–ia-a-bi*
7′ ⌜IGI⌝ [ᵐ*x x*] *x* ⌜ᵐᵈPA?⌝*–da-la-a*
8′ ⌜IGI⌝ [ᵐ]*x x x* ᵐ⌜*dan*⌝*-na-a-a*
9′ *ù* LÚ.A.BA *šá-ṭir ú-ìl-ti*
Upper edge
10′ ᵐLÚ–ᵈPA ITI.NE UD-26-KÁM*

11′ MU-1 ^{d}*aš-šur*–PAB–AŠ
12′ LUGAL KUR–^{d}*aš-šur*.KI
Left side
1 [*x x x*] ˹*x*˺ *x* la

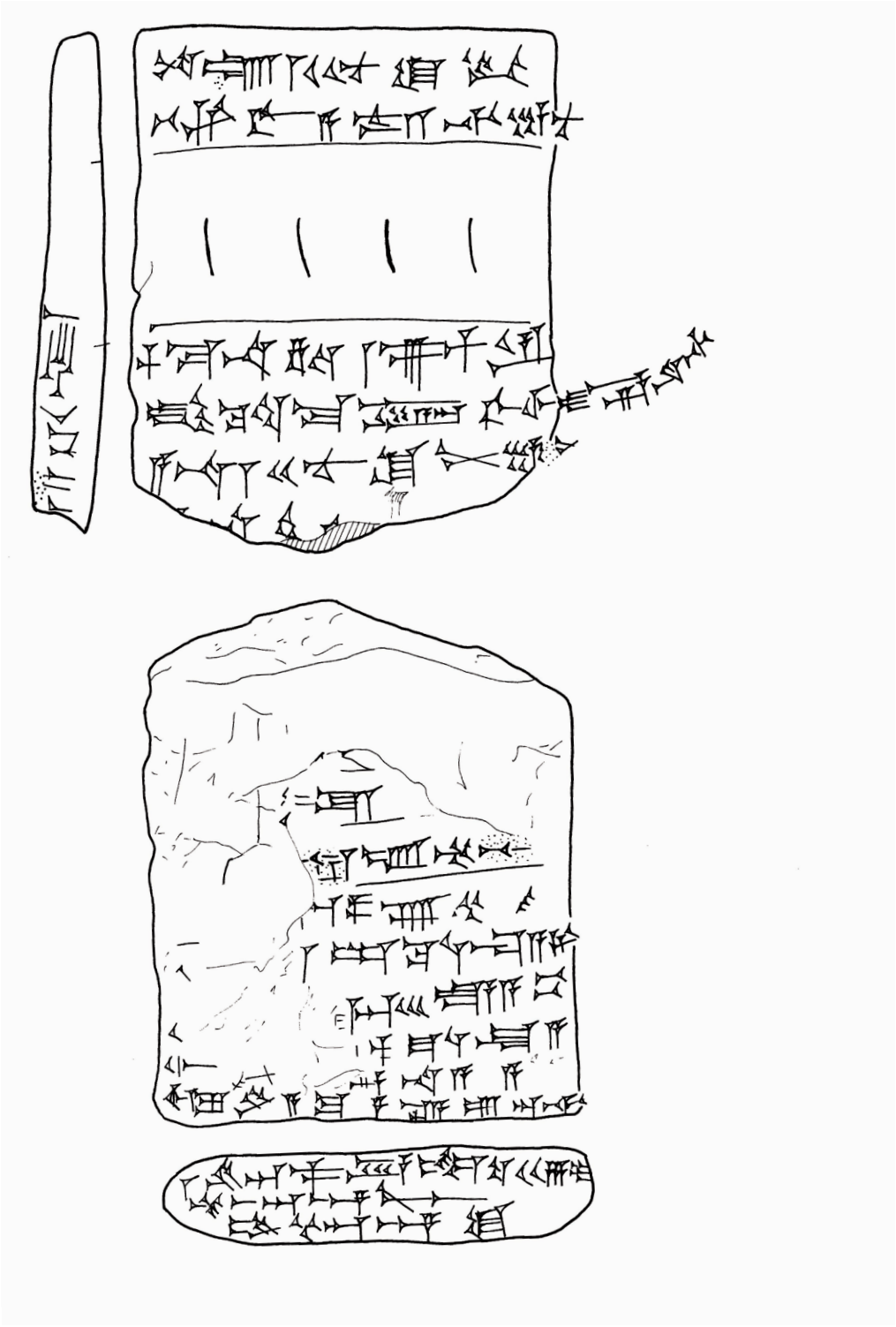


Fig. 2. Copy of K 3790

Translation

[1] Seal of Mannu-kī-aḫi, owner of the woman being sold.

(four fingernail impressions)

---

[3] Ubāru weighed out half a mina of silver and gave the price of Šī-dannat to Mannu-kī-aḫi. [The *money*] is paid. [Šī-dannat *is purchased*.]

(Break)

[rev.1′–2′] (too fragmentary for translation)

[3′] [*(Present) at the sea*]*ling of this document*:

[4′] [Witness(es) *Ambīya*], Nabû-ušēzib,

[5′] Wi[tness(es) …], Abdabāni,

[6′] Wi[tness(es) …]…, Sîn-yābi,

[7′] Witness(es) […], *Nabû*-dalâ,

[8′] Witness(es) …, Dannaya and the scribe, writer of the document, Amēl-Nabû.

[10′] Month Abu (V), 26th day, year 1 (680) of Esarhaddon, the king of Assyria.

[s.1] […] ….

Notes

General: This partially broken portrait-format tablet measures 50 x 43 x 15 mm. Maximally, about two-thirds of the tablet is preserved. Most of the extant signs are well readable, but the surface of the reverse, especially at the beginning of lines, is damaged and the traces of signs appear illegible. The structure and conventions of this tablet closely follow those of Rm 157 (discussed above).

Lines 1–2: As in comparable Neo-Assyrian slave sales, the name of the sold person appears in the next section. Therefore, *a-mil-ti* is a simple gloss that clarifies the interpretation of MÍ, "woman", and is not, e.g., a personal name. On *be-lí*, see the note on Rm 157: 1 (above).

3–6: This is a shorter variant of the formula specifying the sale than that of Rm 157. For Ubāru in this document, cf. PNA 3/II, p. 1357, no. 4.

4: As in Rm 157 and Neo-Assyrian documents in general, the sold slave's personal name appears at this point, after the seller and the purchaser have been named. According to PNA, thus far only the following personal names ending in the element *dannat* are attested in Neo-Assyrian sources: Bānītu-dannat, Issār-dannat, Nanāya-dannat, and most importantly Šīti-dannat, "She is strong" (PNA 3/II: 1267–68).

r.1′–2′: These badly broken lines may represent the end of a penalty clause.

r.3′: For the restoration of this line, we are indebted to Heather Baker (personal communication; see CAD K 139). According to Baker, this introduction of the witnesses is a feature normally found only in formal Neo-Babylonian conveyances (not in slave sales).

r.4′: In addition to Ubāru, Nabû-ušēzib is the only individual to appear with certainty in more than one of the documents edited here. He acts as a witness in this sale and in Rm 157. For the restored but uncertain first witness, cf. Rm 157 r.2.

r.6′: Sîn-yābi; in PNA (2/I, p. 517b), the name is to be found s.v. Ilī-iābi.

r.7′: Or read Ilu-dalâ instead of Nabû-dalâ.

r.9′–10′: The clause *ṭupšarru šāṭir u'ilti* PN should probably be understood as an equivalent to the Neo-Assyrian PN *ṣābit dannite*, approximately "PN, scribe, who drew up the document" (discussed by Postgate 2011 and, with a somewhat different interpretation, by

Radner 1997: 52 and passim), which regularly appears at the end of a document. CTN 3 no. 62 r.14 includes another *šāṭir u'ilti* PN in a Babylonian document found in Assyria, namely in Kalḫu (Nimrud), but the document was drawn up in the northern Babylonian Kār-Aššur[7]. The most interesting detail here, however, may be the use of the word *u'iltu*, which is rare in NA archival texts, where it regularly stands for "(astrological) report", "tablet in horizontal format".[8] The word is more frequent in Neo- and Late Babylonian (cf. CAD U&W 51–54), where it is the most common term for a written document, "normally with the sense of 'promissory note', 'obligation', though it was also used for other types of contract" (Baker 2003: 255).[9] In the present context, the word *u'iltu* cannot refer to the horizontal format of the tablet (Neo-Assyrian definition), but the word is used in the Neo-Babylonian way. The name Amēl-Nabû appears more typical of Babylonian than Assyrian.

r.10′: KÁM* as read in SAA (=KAM in Borger's MZL); similarly in Rm 157 r.7.

r.11′: Here Esarhaddon's name is conspicuously written with the determinative $^{d(ingir)}$, cf. Rm 157 r.8 with only the beginning of the name, reserved for the god Aššur, but without the expected mister-sign. This detail appears, however, too insignificant for maintaining that the Assyrian king was really deified – except symbolically.

s.1: Peiser read this line as ….. a ḫa la; ḪA.LA = *zittu* "share" is possible. Here one might expect a PN, i.e., an additional witness as in Rm 157, a verbal form or an afterthought. According to Bezold (1891: 565), there are two lines written on the left-hand edge of the tablet, but this is not correct.

Rm 162[10]

Transliteration

Obverse

1 [NA_4.KIŠI]B$^{?}$ ^{m}*la–tu-ba-áš-*⌜*šá*⌝*-n*[*i* (*x x*)]

2 [*be-lí*$^{?}$] LÚ *a-me-lu* SUM-*nu*

(six fingernail impressions)

---

3 [*x x x* ^{m}*rém*$^{?}$]-⌜*a*⌝*-ni*–DINGIR.MEŠ *a-na* ^{m}⌜*ú*⌝*-bar-ru*

4 [*x x x x x*] *x–eri*$^{!}$*-ba* KUG.UD ⌜*x x x*⌝

5 [*x x x x x*]*x* ur ⌜^{m}⌝[*ú*$^{?}$*-bar*$^{?}$]-⌜*ru*⌝

6 [*x x x x x*] ⌜*x x x*⌝ [*x x x x*]

Rest broken away

Reverse

Beginning broken away

1′ [*x x x x x x*] ⌜*x x*⌝ [*x x x*]

2′ [*x x x x x x* ^{m}*ú*]*-bar-ru* ⌜*x x*⌝

3′ [*x x x x x x*] ú šad ⌜*x x*⌝

4′ [*i-na ka-nak*$^{?}$] DUB MU-*a-ti*

---

[7] For the origin and location of the Assyrian fortress Kār-Aššur in Babylonia, see Kessler 2013.

[8] On *u'iltu* in Neo-Assyrian, see, e.g., Parpola 1983a: 65 (note on no. 60, line 7), 1983b: 2, n.5), cf. Radner 1995: 72–73, 1997: 60–61, 66 (n. 340). In the colophons of Neo-Assyrian literary texts from Assur, *u'iltu* means "tablet" (for relevant passages, cf. Hunger 1968: 180).

[9] For a further, specifically defined type of *u'iltu*, see also the discussion of Adelhofer 2016.

[10] Cf. Bezold 1896: 1589.

5′ [IGI? *x x x x x*]*x* lu ki? LÚ.DUMU–SIG$_5$
6′ [*x x x x x x*]–AŠ? LÚ ˹ARAD?˺ LUGAL
7′ [*x x x x x x i*]*q*?-*bi ta*? ˹*na x x* is?˺
Rest broken away

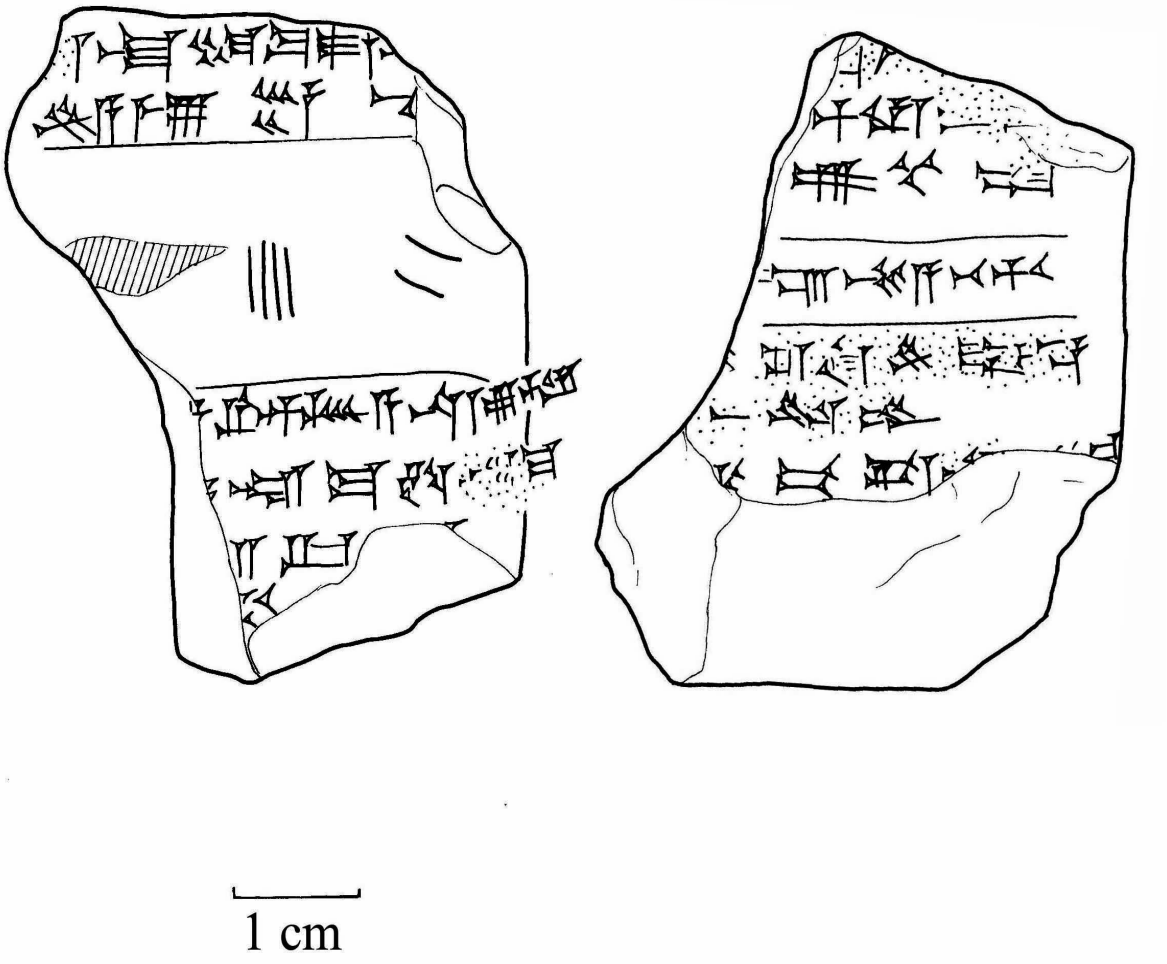


Fig. 3. Copy of Rm 162

Translation

[1] [*Sea*]*l of* Lā-tubāšan[ni], [owner] of the man being sold.

(six fingernail impressions)

---

[3] [… *Rēm*]*anni*-ilāni to Ubāru
[4] [...]-erība silver …
(Break)
[rev.2] […U]bāru …
[3] [……] .....

---

[4] [*(Present) at the sealing of*] this document:

---

[5] [*Witness*(es) …] ..., chariot fighter,

6 [……]-*iddina*, *servant of* the king,
7 [……] .....
(Rest destroyed)

Notes

General: The NB slave sale fragment Rm 162 measures 45 x 38 x 20 mm. The remaining signs are mainly clear and sharp on the obverse of the tablet, but damaged and much less legible on the reverse. The first two lines support the tablet's identification as a slave sale, but what follows is much less certain.

Line 1: On the name of the seller Lā-tubāšanni, cf. PNA 2/II, 656. The name may have been spelled as ^{m}*la–tu-ba-áš-*⌜*šá*⌝*-a*[*n-ni*] or may stand for ^{m}*la–tu-ba-áš-*⌜*šá*⌝*-n*[*i*–DN/DINGIR]. For the possible candidates, see PNA 2/II, 656–58. If the person is attested in other Neo-Assyrian documents, then consider especially Lā-tubāšanni-ilu (ibid. pp. 657–58, nos. 5–11) or Lā-tubāšanni-Issar (ibid. p. 658).

Line 2: Interestingly, here as in K 3790, the object of the sale is glossed syllabically after the common logogram for man (woman in K 3790). This may suggest that the same scribe wrote both contracts. Six fingernail impressions are extant after this line on the section specifically set out for this purpose, but the original number was probably higher. The restoration [*be-lí*] follows the writing in K 3790 and Rm 157.

Line 3: The broken name […]anni-ilāni cannot be the same as that of the seller (line 1) whose final element, if anything at all follows *tubāšanni*, must be grammatically singular. Therefore, this is probably the name of the sold slave, but the clause itself must be different from K 3790 and Rm 157. As far as we know, Rēmanni-ilāni (PNA 3/I, p. 1042a) is the only personal name attested in Neo-Assyrian sources that ends in *ilāni* and is preceded by *-anni*.

Line 4: As suggested by Baker (personal communication), the traces at the beginning of this line may be the end of a personal name, e.g., Aššūr-erība, Aḫū'a-erība, Bēl-aplu-erība. Perhaps read ⌜*i*?-SUM?-*na*?⌝ or a form of *rabû*, "to increase", at the end of the line.

Lines 5–6: These two lines are too broken for interpretation, but they may specify the conditions of the sale.

Rev. 1′–3′: The purpose of this section is not clear, but it could include a penalty clause or clauses.

Rev. 4′: For the restoration, see the note on K 3790 r.3.

Rev. 5′–7′: As the date of the transaction is missing, r.7′ was not the final line of the document. The reverse had space for three more lines and we do not know whether the top and left side were inscribed or not. This section enumerates witnesses and their professions and was probably followed by the date of the document.

Ubāru

Who is Ubāru, the protagonist of the three legal transactions found in Nineveh? As Ubāru is a typical Babylonian name in Assyrian sources (PNA 3/II, 1356) and the language and script of all these exceptional documents is Babylonian, there is hardly any doubt that the man was Babylonian by origin.[11] Unfortunately, the three documents do not specify whether the slave sales took place in Nineveh or elsewhere. However, Nineveh as the find site of these documents suggests that they were probably drawn up there or at least in Assyria.[12]

[11] For the appearance of the name Ubāru in the contemporary Neo-Babylonian tablets, cf. Nielsen 2015: 390–91. Already Tallqvist (1914: 214) listed a lot of Babylonians with the name Ubāru.
[12] The lack of place names may strengthen this argument (at least no place name appears in Rm 157).

Had these slave sales taken place in Babylonia, it would be much more difficult to explain the underlying Assyrian character of the documents.

Speculatively, we may identify Ubāru with the governor (or "commandant") of Babylon who played an important role in the restoration of Babylon in Esarhaddon's reign.[13] Even if our present knowledge is full of gaps and it is therefore uncertain whether the Ubāru of the three slave sales edited here really was the governor of Babylon, some indirect details could support such an assumption. The exceptional characteristics of these Assyrianized Babylonian documents may suggest that Ubāru was a protégé of Esarhaddon who enjoyed privileges, even if it may be worth stressing that each of the documents edited here only records the sale of a single slave (altogether two men and a woman). One may further note that the word *ubāru* means "stranger, foreign guest, resident alien, guest-friend".[14] Especially the nuance "foreign guest" fits the context of these legal documents well because they are the documents of a Babylonian guest in Assyria. Ubāru is the Babylonian form of the name, which is distinct from the Assyrian form, Ubru, widely attested in Assyrian contexts.[15] A claim for favouritism may be strengthened by the importance of the early dates during Esarhaddon's reign and the peculiar way these dates were written.

Indeed, in this respect, the dates of these documents are highly significant.[16] Two of them can be dated to Esarhaddon's early reign with certainty: K 3790 to 680-V-26 and Rm 157 to 679-VIII-6. All this would fit perfectly with what is known about the governor Ubāru, and be entirely in line with Esarhaddon's well-known pro-Babylonian policy.[17] Moreover, together with other textual evidence from his reign, the existence of these unusual documents may be considered further proof showing the various ways Esarhaddon initiated his pro-Babylonian policy already very early on in his reign.

REFERENCES

ADELHOFER, M.

2016 "*Tamītu* 'oath' and *u'iltu ša tamīti* 'oath summons' in Uruk", Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires 2016/78.

BAKER, H. D.

2001 "Degrees of Freedom: Slavery in Mid-First Millennium BC Babylonia", in P. Mitchell (ed.), *The Archaeology of Slavery*. World Archaeology 33/1, pp. 18–26.

2003 "Record-Keeping Practices as Revealed by the Neo-Babylonian Private Archival Documents", in M. Brosius (ed.), *Ancient Archives and Archival Traditions: Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, Oxford, pp. 241–263.

[13] His title is given as *šakin ṭēmi* in SAA 10 169:5 (ABL 702), SAA 18 14:3 (ABL 418 sent to Esarhaddon by Ubāru) and SAA 18 70 r.11 (ABL 327). For a summary of this Ubāru, who had the honour to serve as a non-canonical eponym early in Esarhaddon's reign, see PNA 3/II, 1356–57, no. 2, with previous bibliography, including Frame 1992: 73, 271, and especially p. 286; cf. also Frame 1982: 157–59 (n. 5) and Nielsen 2011: 133–34. On Ubāru rebuilding Babylon, see the discussion in Streck 2002: 212–14, 216, 229, 232.

[14] CAD U & W 10. In PNA 3/II, pp. 1356–57 the name Ubāru is rendered "client", but this definition, based on an article by Parpola 2008: 31 (n.55 "client, dependent seeking shelter in a temple"), 58, is less certain than maintained and should probably be subjected to further studies. It would be interesting to investigate the role of the people named Ubru/Uburtu (fem.)-DN (passim in PNA 3/II, pp. 1358–71) in the cult: were they insiders, outsiders, or something in between?

[15] See CAD U & W 398 and PNA 3/II, pp. 1356–71.

[16] On dating Esarhaddon's restoration of Babylon and his closely related Babylon inscriptions, see Novotny 2015, especially pp. 161–62.

[17] See, e.g., Frame 1992: 64–101; Porter 1993.

BEZOLD, C.
1891 and 1896 *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum, London*. Volumes 2 and 4, London.

BRINKMAN, J. A. – KENNEDY, D. A.
1983 "Documentary Evidence for the Economic Base of Early Neo-Babylonian Society: A Survey of Dated Babylonian Economic Texts, 721-626 B.C.", Journal of Cuneiform Studies 35, pp. 1–90.

DELLER, K.
1987 "*Tamkāru*-Kredite in neuassyrischer Zeit", Journal of the Economic and Social History of the Orient 30, pp. 1–29.

FALES, F. M.
1988 "Babylonian Slave-Documents in the State Archives of Assyria", State Archives of Assyria Bulletin 2, pp. 41–57.

FRAME, G.
1982 "Another Babylonian Eponym", Revue d'Assyriologie et archéologie orientale 76, 157–166.
1992, [2]2007 *Babylonia 689-627 B.C. A Political History*. Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 69, Leiden.

HUNGER, H.
1968 *Babylonische und assyrische Kolophone*. Alter Orient und Altes Testament 2, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.

JURSA, M.
2005 *Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents. Typology, Contents and Archives*. Guides to the Mesopotamian Textual Record 1, Münster.

KESSLER, K.
2013 "Kār Aššur, Chalas(s)ar, Artemita. Assyrische Festung und griechische Polis in der Apolloniatis", in M. C. Floßmann-Schütze *et al*. (eds.), *Kleine Götter – Große Götter. Festschrift für Dieter Kessler zum 65. Geburtstag*. Tuna el-Gebel 4, Haar, pp. 273–284.

LAUINGER, J.
2012 "Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary", Journal of Cuneiform Studies 64, pp. 87–123.

LUUKKO, M.
2004 *Grammatical Variation in Neo-Assyrian*. State Archives of Assyria Studies 16, Helsinki.

NIELSEN, J. P.
2011 *Sons and Descendants: A Social History of Kin Groups and Family Names in the Early Neo-Babylonian Period, 747-626 B.C*. Culture and History of the Ancient Near East 43, Leiden – Boston.

2015 *Personal Names in Early Neo-Babylonian Legal and Administrative Tablets, 747–626 B.C.E*. NISABA 29, Winona Lake, IN.

NOVOTNY, J.
2015 "New Proposed Chronological Sequence and Dates of Composition of Esarhaddon's Babylon Inscriptions", Journal of Cuneiform Studies 67, pp. 145–168.

PARPOLA, S.
1983a *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II: Commentary and Appendices*. Alter Orient und Altes Testament 5/2, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.
1983b "Assyrian Library Records", Journal of Near Eastern Studies 42, pp. 1–29.
2008 "Cuneiform Texts from Ziyaret Tepe (Tušḫan), 2002–2003", State Archives of Assyria Bulletin 17, pp. 1–113, plates I–XXIII.

PEISER, F. E.
1896 *Texte Juristischen und Geschäftlichen Inhalts*. Keilinschriftliche Bibliothek 4, Berlin.

PINCHES, T. G.
1883 *British Museum. Assyrian Antiquities. The Guide to the Kouyunjik Gallery*, London.

PORTER, B. N.
1993 *Images, Power, and Politics: Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, Philadelphia.

POSTGATE, N.
2011 "Making Tablets or Taking Tablets? *ṭuppa/u ṣabātu* in Assyria", Iraq 73, pp. 149–160.

RADNER, K.
1995 "The Relation between Format and Content of Neo-Assyrian Texts," in R. Mattila (ed.), *Nineveh 612 BC. The Glory and Fall of the Assyrian Empire*, pp. 63–78.
1997 *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt*. State Archives of Assyria Studies 6, Helsinki.

STRECK, M. P.
2002 "Der Wiederaufbau Babylons unter Asarhaddon und Assurbanipal in Briefen aus Ninive", Altorientalische Forschungen 29, pp. 205–233.

TALLQVIST, K.
1914 *Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamaššumukîn bis Xerxes*, Helsinki.

WOODINGTON, N. R.
1982 *A Grammar of the Neo-Babylonian Letters of the Kuyunjik Collection*. Unpublished PhD dissertation, Yale.

PROPUESTA PARA UNA SECUENCIA HISTÓRICA DEL ZIGURAT DE BABILONIA

Juan Luis Montero Fenollós
(Universidade da Coruña)

RESUMEN
La vida y la evolución de la ciudad de Babilonia estuvieron ligadas a la de su principal monumento religioso, el zigurat llamado Etemenanki. A partir de las fuentes escritas y de la documentación arqueológica se hace una propuesta provisional sobre las distintas fases históricas (construcción, destrucción y reconstrucción) de la célebre torre escalonada (desde sus orígenes, probablemente en Ur III, hasta la época helenística).

PALABRAS CLAVE
Zigurat, Babilonia, cronología.

THE HISTORICAL SEQUENCE OF THE ZIGGURAT OF BABYLON: A PROPOSAL

RÉSUMÉ
La vie et l'évolution de la ville de Babylone étaient liées à celle de son principal monument religieux, la ziggurat nommée Etemenanki. À partir des sources écrites et de la documentation archéologique, une proposition provisoire est faite sur les différentes phases historiques (construction, destruction et reconstruction) de la célèbre tour à étages (depuis ses origines, probablement à Ur III, jusqu'à la période hellénistique).

MOTS CLÉ
Zigurat, Babylone, chronologie.

La historia del Etemenanki, el zigurat de Babilonia, es ciertamente compleja y difícil de organizar por la falta de documentación textual y de evidencias arqueológicas. Los trabajos de excavación llevados a cabo en 1962 en los restos del núcleo del monumento permitieron a Hansjörg Schmid establecer una secuencia de tres fases constructivas. La más antigua estaría constituida por un núcleo de adobe, que formaba una planta cuadrangular de 65 m de lado; la segunda consistía en un revestimiento de adobe que daba lugar a un edificio con una base de 73 m de lado y, finalmente, la tercera fase estaba definida por otro revestimiento, en este caso de adobe cocido, que delimitaba un monumento con una base de 91 m de lado. El arquitecto alemán ha explicado este esquema constructivo de la siguiente manera: la primera torre de pisos sería aquella que fue destruida por el rey Senaquerib y construida inicialmente en época Paleobabilónica; la segunda sería el resultado de la reconstrucción de los reyes asirios Asarhadón y Asurbanipal; y la tercera sería obra de Nabopolasar y Nabucodonosor II[1].

Andrew George ha propuesto otra interpretación sobre la secuencia cronológica del zigurat de Babilonia. El asiriólogo británico considera que el zigurat de 91 m de base debía ser más antiguo y plantea una posible datación entre los siglos XIV y IX a.C. Los otros dos zigurats más arcaicos (de 65 y 73 m de base) se remontarían a mediados del II milenio a.C., sin descartar la época Paleobabilónica[2]. Los textos de este período no hablan sobre la construcción de la torre de pisos de Babilonia. Pero este silencio no es argumento suficiente para descartar la existencia

[1] Schmid 1995, pp. 69-74.
[2] George 2005/2006, pp. 87-88.

de un zigurat a comienzos del II milenio a.C. Además, es posible que el código de leyes de Hammurabi contenga la que podría ser la primera alusión escrita al zigurat de Babilonia: "ils eurent établi pour lui (Marduk), au milieu d'elle (Babylone), une éternelle royauté dont les fondements sont aussi définitivement assurés que ceux des cieux et de la terre…"[3]. Esta expresión recuerda mucho el significado del nombre ceremonial en sumerio del zigurat de Babilonia, el Etemenanki ("Casa que es el fundamento del cielo y de la tierra").

Parece coherente pensar que la historia del zigurat es el reflejo directo de la secuencia cronológica de la ciudad que lo acogía y que lo vio nacer. La primera mención escrita indiscutible sobre Babilonia se data en tiempos del rey acadio Shar-kalli-sharri, en la que se hace referencia al año en que este rey acadio construyó los fundamentos de los templos de Annunitum y de Ilaba[4].

La percepción de los reyes neobabilónicos de que Babilonia era una ciudad antigua, que había sido sede del poder de la dinastía acadia, parece responder a una realidad histórica[5]. Nabopolasar y sus sucesores justificaron el prestigio de su política basándose de la gran antigüedad de Babilonia y en la implicación de la dinastía acadia en su fundación y desarrollo. A sus ojos, Babilonia era la "Nueva Akkad"[6]. El propio rey Nabopolasar alude, en una inscripción sobre la reconstrucción de la muralla (Imgur-Enlil) de Babilonia, a la antigüedad de la ciudad con motivo del hallazgo en el curso de los trabajos realizados de la escultura real de uno de sus predecesores. Esta ha sido interpretada como una estatua inscrita perteneciente a un rey de la dinastía de Akkad[7]. Babilonia también aparece citada en textos administrativos de la III dinastía de Ur; en ellos se hace referencia a la existencia de un gobernador y al pago de tasas a una entidad central[8].

Los orígenes de Babilonia pueden ser más antiguos aún, a la luz de otras evidencias epigráficas datadas a mediados del III milenio a.C. Procedente de Babilonia se conserva parte de una inscripción votiva en piedra caliza donde aparece escrito BAR.KI.BAR, un topónimo que podría ser Babbar o Baba(r/l), es decir, Babilonia[9]. De igual manera, sabemos que fragmentos de cerámica del período Dinástico Antiguo III han sido recogidos en la superficie de dos sectores del yacimiento, en Tell Amran y al oeste de Homera[10].

La historia de Babilonia y la de su célebre torre escalonada son inseparables. Esto hace pensar que el primer zigurat de Babilonia se remontaría al origen de la ciudad, a datar con probabilidad a finales del III milenio a.C. Un análisis de la geometría del plano de la ciudad pone de manifiesto que el Etemenanki ocupaba un lugar central en el conjunto de la organización urbana. Situar el zigurat en el centro del sistema fue un acto voluntario de fundación, que concebía el zigurat como un elemento central y coordinador[11]. Parece lógico pensar que la fundación de Babilonia pudo tener lugar cuando el zigurat se impuso como monumento clave de la vida religiosa en las principales ciudades mesopotámicas a partir de la III dinastía de Ur (ca. 2100 a.C.). Aunque, como acabamos de ver, Babilonia aparece citada en textos del III

[3] Finet 2004, p. 33. Prólogo I, 20. Véase también el epílogo R XXIV, 70 (p. 142).
[4] Frayne 1993, p. 183 (iii, k).
[5] En una inscripción, Nabucodonosor II usó el término acadio *abum* (padre o antepasado) para referirse al soberano acadio Naram-Sin. En otra inscripción Nabónido describe a Sargón no como rey de Akkad, sino como rey de Babilonia. Véase Beaulieu 2003, p. 6.
[6] Beaulieu 2003, p. 6.
[7] Beaulieu 2003, p. 3-5.
[8] Lambert 2011, p. 71.
[9] Lambert 2011, p. 72-73; George 1992, p. 253.
[10] Gibson 1972, p. 149.
[11] Margueron 2001.

milenio a.C.[12]., no hay, sin embargo, ninguna prueba sobre la existencia de esta torre primigenia en Babilonia. Se trata, por tanto, de una hipótesis.

La historia del zigurat de Babilonia a lo largo del II milenio a.C. está sumida en la más absoluta oscuridad tanto a nivel textual como arqueológico. No obstante, hay una serie de listas de templos y de textos litúrgicos, copias del I milenio a.C. de originales más antiguos de difícil datación, que contienen referencias al Etemenanki. Entre ellos se encuentran los textos topográficos *Tintir*, compuestos tal vez en el reinado de Nabucodonosor I (1126-1105 a.C.); el *Poema de la creación*, a datar probablemente en un período similar y donde se habla de la construcción del Esagil y de "la haute tour à étages de ce nouvel Apsû" (con toda probabilidad el Etemenanki)[13]; y la lista de zigurats de Kujunjik, cuya fecha de composición probable es el período Kasita[14].

Es cierto que, entre el período Paleobabilónico y la dominación Neoasiria, el rey Nabucodonosor I fue el más carismático de los monarcas con capacidad política y económica para planificar y construir o reconstruir un monumento de la envergadura del zigurat de Babilonia[15]. Pero no fue el único. Otros soberanos que desarrollaron una importante actividad edilicia en Babilonia fueron Kurigalzu I (ca . 1400 a.C.), Marduk-shâpik-zêri (1082-1070 a.C.) y Adad-apla-iddina (1069-1048 a.C.). Es probable que pudieran haber dejado alguna huella en el zigurat de Babilonia. En el *Poema de Erra* se menciona al Etemenanki por su nombre[16]. Este poema es una composición de datación incierta, posiblemente entre los siglos XI-IX a.C.[17].

La primera mención del zigurat de Babilonia en un texto propiamente histórico procede de una inscripción del rey asirio Senaquerib, que destruyó la ciudad en 689 a.C.[18]. En respuesta a las rebeliones que terminaron con el asesinato de Asur-nâdin-shumi, hijo de Senaquerib que él había puesto en el trono de Babilonia, los ejércitos de Asiria saquearon la ciudad. La venganza fue terrible, pues Senaquerib destruyó sus templos y profanó sus estatuas sagradas. La estatua del dios Marduk fue trasladada a Nínive, la capital asiria: "Les murs d'enceinte intérieur et extérieur, temples et dieux, la ziggurat de briques et de terre, autant qu'il y en avait, je rasai et je les jetais dans l'Euphrate."[19].

Su hijo y heredero, el rey Asarhadón (680-669 a.C.), inició la reconstrucción de la ciudad Babilonia, cuyo verdadero alcance no es conocido. Durante su reinado invirtió grandes medios en la reparación de los principales monumentos, entre ellos el zigurat, que por primera vez en una inscripción real aparece citado como Etemenanki[20]. Se conservan también varias cartas en las que se informaba al rey asirio de los avances de las obras de restauración de los templos de la ciudad[21]. Asurbanipal continuó con las labores de restauración emprendidas por su padre en la ciudad. De ambos monarcas neoasirios se conservan varios adobes con una inscripción en la que se conmemoran los trabajos llevados a cabo en el Etemenanki[22].

Por mandato de Marduk, el rey Nabucodonosor II culminó, hacia 590 a.C., la reconstrucción de las obras iniciadas por su padre Nabopolasar en el zigurat de Babilonia. Sobre estos trabajos, que finalizaron con la construcción del templo de la cima, se conservan varias inscripciones

[12] Lambert 2011, p. 71.
[13] George 1992, p. XXX, tablilla IV; Bottéro y Kramer 1993, p. 641 (VI, 63).
[14] George 1993, p. 45-46.
[15] Von Soden 1971, p. 258-259.
[16] Bottéro y Kramer 1993, p. 687 (I, 128).
[17] George 1992, p. 299; George 2005/2006, p. 79.
[18] George 1992, p. 299.
[19] André-Salvini 2001, p. 34.
[20] George 1992, p. 299.
[21] Cole y Machinist 1998, textos nº 161-170 y 173-180.
[22] Frame 1995, B.6.31.4-9, B.6.32.8, 10 y 11.

cuneiformes y la llamada estela de la torre de Babel[23]. De Nabónido, hay un fragmento de tablilla en el que se hace referencia a trabajos en el muro del recinto del Etemenanki[24].

Las excavaciones de Hansjörg Schmid han documentado evidencias arqueológicas de una destrucción deliberada del zigurat de Babilonia, en particular de las escaleras de acceso y del manto de revestimiento[25]. Sabemos que ca. 484 a.C. el rey persa aqueménida Jerjes I puso fin a una rebelión en Babilonia con la demolición parcial del zigurat y la interrupción del culto al dios Marduk. De esta destrucción se hacen eco diversos autores grecorromanos, como Estrabón y Arriano[26]. Parece lógico relacionar las evidencias arqueológicas sacadas a la luz por el arquitecto alemán con las informaciones de los textos clásicos y atribuir al rey Jerjes la destrucción del Etememanki, el templo alto de Marduk en Babilonia[27]. Sin embargo, algunos autores consideran que estas fuentes son demasiado tendenciosas y parciales para ser valoradas como una información históricamente válida[28]. Los historiadores griegos gustaban de presentar a Jerjes como un soberano intolerante y cruel, contraponiéndolo a Alejandro Mago, quien por el contario se había comprometido a restaurar la torre de Babilonia. Esta actitud resulta comprensible, pues el monarca aqueménida había infringido a los griegos derrotas muy severas y destruido la acrópolis de Atenas. Sin embargo, las excavaciones no demuestran que se produjesen cambios drásticos en la estructura de la ciudad durante la dominación aqueménida. De hecho, Ctesias, que junto con Heródoto, es uno de los autores más cercanos a la historia de Persia nada dice de la destrucción de los templos de Babilonia por el rey Jerjes. Este relato de la destrucción se ha conservado en dos autores tardíos como son Focio (s. IX d.C.) y Eliano (ss. II-III d.C.)[29].

El geógrafo Estrabón relata que cuando Alejandro Magno conquistó Babilonia en el año 331 a.C. tenía entre sus proyectos la reconstrucción del zigurat, que en aquella época debía estar dañado. El autor calcula que sólo la evacuación de los escombros representaría trabajo para 10.000 hombres durante dos meses[30]. No obstante, de regreso a Babilonia en 323 a.C., Alejandro Magno no tuvo la oportunidad de cumplir sus planes, puesto que la muerte le sorprendió en esta ciudad, apenas cumplidos los 33 años[31]. Además de Estrabón y Arriano, se conservan dos tablillas cuneiformes procedentes de Babilonia, que mencionan trabajos de restauración del templo y la retirada de escombros de la torre[32]. El zigurat debía estar deteriorado, que no destruido, tras la ocupación aqueménida por falta de mantenimiento. Alejandro Magno como "rey de Asia" asumió su papel de "rey constructor" al modo de los grandes soberanos babilónicos, con el objetivo de ganarse el apoyo de los sacerdotes y, por extensión, de los dioses.

Hacia 300 a.C. los sucesores del conquistador macedonio abandonaron la ciudad a favor de una capital nueva en el Tigris, Seleucia. Los motivos de este traslado no fueron tanto políticos como económicos, pues el río Tigris se había convertido en una vía de acceso mucho más cómoda al Golfo Árabo-Pérsico. Esto no significó, sin embargo, el fin de su importancia religiosa y cultural. La dinastía seléucida sufragó el mantenimiento de los templos de la ciudad,

[23] George 2005/2006, p. 79; George 2011.
[24] George 2005/2006, p. 88.
[25] Schmid 1995, p. 75.
[26] *Geografía* XVI, 1, 5; *Anábasis* VI, 17.
[27] George 2010.
[28] Kurth y Sherwin-White 1987, p.69-78; Kurth 2010 y 2014.
[29] Kurth 2014, p. 167.
[30] *Geografía* XVI, 5.
[31] Kuhrt 1990, p. 127 considera que la reconstrucción de los santuarios de Babilonia por Alejandro respondía más a una cuestión relacionada con el respeto a la tradición babilónica que a la necesidad de reparar los templos debido a su mal estado de conservación.
[32] Crüsemann 2011, p. 104.

en particular del Esagil, y participó en los festivales religiosos en honor del dios Bêl-Marduk[33]. Las referencias al zigurat Etemenanki en copias de textos babilónicos tardíos ya no hablan de su existencia como un lugar sagrado en el período helenístico. En el siglo III a.C. la superestructura del zigurat había sido desplazada a otra zona de la ciudad[34]. Homera, el gran tell de ruinas situado en el ángulo noreste de la ciudad interna, contenía los escombros del Etemenanki, a donde habían sido desplazados con la ayuda de elefantes en tiempos de Antíoco I (280-261 a.C.)[35].

A luz de la documentación disponible, y a modo de síntesis, estas son las grandes fases históricas de construcción, destrucción y restauración documentadas del zigurat de Babilonia:

Dinástico Antiguo III / Akkad	---	Ciudad pre-zigurat
Ur III	---	Orígenes y fundación de la ciudad de Babilonia y del zigurat (hipótesis).
Paleobabilónico	---	Fundación de la ciudad de Babilonia y del zigurat (según otros autores).
Mediobabilónico / Neobabilónico Inicial	---	Hay referencias textuales sobre la existencia del zigurat.
Dominación Neoasiria	Senaquerib (689 a.C.)	Destrucción
	Asarhadón (680-669 a.C.) Asurbanipal (668-630 a.C.)	Reconstrucción
Neobabilónico Clásico	Nabopolasar (626-605 a.C.) Nabucodonosor II (604-562 a.C.)	Reconstrucción y finalización del zigurat
	Nabónido (556-539 a.C.)	Reconstrucción del muro del recinto.
Persa aqueménida	Jerjes (484 a.C.)?	Destrucción, según algunos autores clásicos.
Macedonio	Alejandro Magno (331-323 a.C.)	Inicio de las obras de reconstrucción.
Helenístico	Seleuco I (305-281 a.C.) Antíoco I (280-261 a.C.)	Decadencia de la ciudad en favor de Seleucia del Tigris. Desplazamiento de las ruinas del zigurat a la colina llamada Homera.

[33] Boiy 2004, p. 264ss; George 2005/2006, p. 91.
[34] George 2005/2006, p. 89.
[35] Bergamini 2013, p. 57-61.

El proceso de destrucción del zigurat debió de ser rápido, ya que a partir de la Edad Media los viajeros que visitaban la región fueron incapaces de localizar correctamente el zigurat de Babilonia, la bíblica torre de Babel. Entre los viajeros europeos de los siglos XII-XIX reinará una gran confusión con respecto a la ubicación de la torre, ya que en su época sólo debía de ser una pequeña colina apenas visible en el relieve[36]. Sabemos que el expolio de los restos de la torre, en particular, de los adobes cocidos para la construcción de las casas, los pueblos e incluso de una presa en el río Éufrates, continuó especialmente durante el siglo XIX. El célebre monumento se había convertido en una magnífica cantera de materiales de construcción. El resultado fue la desintegración casi completa del zigurat babilónico.

El expolio del monumento, que llegó hasta la base de la cimentación de la primera terraza, provocó la inundación paulatina con aguas procedentes del nivel freático de la zanja perimetral externa nacida de la extracción de materiales del manto de revestimiento de adobes cocidos. En este lamentable estado encontró Robert Koldewey el edificio que, gracias a la sequía excepcional de 1913, pudo excavar y dibujar en un plano.

En abril de 2003, con la ocupación de Iraq durante la llamada Segunda Guerra del Golfo, las ruinas de Babilonia se transformaron en un campamento militar de 150 hectáreas, que llegó a albergar hasta dos mil soldados de la coalición internacional. Los daños que ha sufrido Babilonia han sido irreparables. En la zona del zigurat, por ejemplo, se excavaron varias trincheras antitanques, algunas de 170 m de longitud[37].

Lo que en la actualidad se puede observar en el lugar donde se levantó un día el zigurat de Babilonia no hace honor a la grandeza que en la Antigüedad hizo célebre a este monumento. Hoy tan sólo se conserva su emplazamiento impreso en el suelo, una fosa rellena de agua y cañas y, en el centro, los restos de adobe del núcleo del edificio (FIGURAS 1 Y 2).

Fig.1. Estado actual del zigurat de Babilonia (foto: R. Kolinski).

[36] Montero Fenollós 2011.
[37] Curtis 2008.

Fig.2. Estado actual del núcleo del zigurat de Babilonia (foto: J. Rusell).

REFERENCIAS

ANDRÉ-SALVINI, B.
2001 *Babylone*, Paris.

BEAULIEU, P.A.
2003 "Nabopolassar and the antiquity of Babylon", in I. Eph'al *et al.* (eds.), *Eretz-Israel, Hayim and Miriam Tadmor volume*, Jerusalem, pp. 1-9.

BERGAMINI, G.
2013 "Fondations dans l'eau. Réflexions à la suite des recherches et des fouilles archéologiques italiennes à Babylone", in B. André-Salvini (dir.), *La tour de Babylone. Études et recherches sur les monuments de Babylone*, Roma, pp. 43-63.

BOIY, T.
2004 *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon*, Leuven.

BOTTÉRO, J. y KRAMER, S.N.
1993 *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris.

COLE, S.-W. Y MACHINIST, P.
1998 *Letters from Priests to the kings Esarhaddon and Assurbanipal*, SAA 13, Helsinki.

CRÜSEMANN, N.
2010 “Alejandro en Babilonia y la herencia del Antiguo Oriente”, in S. Hansen *et al.* (eds.), *Alejandro Magno. Encuentro con Oriente*, Madrid, pp. 99-107.

CURTIS, J.E.
2008 “Le Site de Babylon Today”, in I.-L. Finkel, M.-J. Seymour (eds.), *Babylon. Myth and Reality*, London, pp. 213-220.

FINET, A.
2004 *Le code de Hammurabi*, Paris.

FRAME, G.
1995 *Rulers of Babylonia from the Second Dynasty of Isin to the end of Assyrian Domination*, RIMB 2, Toronto.

GEORGE, A.R.
1992: *Babylonian Topographical Texts*, Leuven.
1993 *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, Winona Lake.
2005/2006 “The Tower of Babel, archaeology, history and cuneiform texts”, *Archiv für Orientforschung*, 51, pp. 75-95.
2010 “Xerxes and the Tower of Babel”, in J. Curtis, J. Simpson (eds.), *The World of Achaemenid Persia*, London, pp. 472-480.
2011 *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the SchØyen Collection*, Bethesda.

GIBSON, M.
1972 *The City and Area of Kish*, Miami.

KUHRT, A.
1990 “Alexander and Babylon”, *Achaemenid History*, 5, pp. 121-130.
2010 “Xerxes and the Babylonian Temples: A Restatement of the Case”, in J. Curtis y J. Simpson (eds.), *The World of Achaemenid Persia*, London, pp. 491-494.
2014 “Reassessing the reign of Xerxes in the light of new evidence”, in M. Kozuh *et al.* (eds.), *Extraction and control. Studies in honor of Matthew W. Stolper*, Chicago, pp. 163-169.

KUHRT, A. y SHERWIN-WHITE, S.
1987 “Xerxes’ Destruction of Babylonian Temples”, *Achaemenid History 2*, pp. 69-78.

LAMBERT, W. G.
2011 “Babylon: origins”, in E. Cancik-Kirschbaum, M. Van Ess y J. Marzahn (eds.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident*, Berlin, pp. 71-76..

MARGUERON, J.C.
2001 “Aux origines du plan de Babylone”, in C. Breniquet, Ch. Kepinski (ed.), Études mésopotamiennes. Recueil de textes offert à Jean-Louis Huot, Paris, pp. 323-345.

MONTERO FENOLLÓS, J.L.
2011 “The Tower of Babel before Archaeology. The Ziggurat of Babylon according to European Travelers (XII-XVII centuries)”, *Res Antiquitatis*, 2, pp. 31-49.

SCHMID, H.
1995 *Der Tempelturm Etemenanki in Babylon*, Mainz am Rhein.

VON SODEN, W.
1971 “Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel dem Erra-mythos”, *Ugarit Forchungen*, 3, pp. 253-263.

ŠAMAŠ, SÎN (SIRA, SAHRA), DELIBAT (IŠTAR, AL-‘UZZĀ), UND KĒWĀN (KAJJAMĀNU) IN DEN FRÜHEN MANDÄISCHEN MAGISCHEN TEXTEN UND BEI IHREN NACHBARN — EINE BESTANDSAUFNAHME

Christa Müller-Kessler
(Friedrich-Schiller-Universität, Jena)

ABSTRAKT
Die drei großen mesopotamischen Gottheiten Šamaš, Sîn, Delibat (Ištar) und der weniger prominente Kēwān (Kajjamānu) wurden bis in die Spätantike weiterverehrt. Bis heute lag der Hauptschwerpunkt in der Forschung bei den ersten drei Gottheiten, besonders zu Fragen ihrer Verehrung und Reflektionen im spätantiken Textkorpus in Nordmesopotamien. Weniger Beachtung fanden die südmesopotamischen Textquellen, die hauptsächlich aus dem Beschwörungskorpus der Mandäer und ihren benachbarten religiösen Gruppen der Juden, Christen und Manichäer bestehen. Eine erste Aufarbeitung der diversen Göttererscheinungen und ihrer Bedeutung für die späte Überlieferung bietet diese vorläufige Zusammenstellung.

STICHWÖRTER
al-‘Uzzā, Bleirollen, Delibat, Ištar, Kēwān, Kajjamānu, Mandäer, Šamaš, Sîn, Sira, Sahra, Spätantike, Zauberschalen

ŠAMAŠ, SÎN (SIRA, SAHRA), DELIBAT (IŠTAR, AL-‘UZZĀ), Y KĒWĀN (KAJJAMĀNU) EN LOS TEMPRANOS TEXTOS MÁGICOS DE LOS MANDEOS Y SUS VECINOS - UNA EVALUACIÓN

RESUMEN
El culto de las tres grandes deidades mesopotámicas Šamaš, Sîn, Delibat (Ištar) así como la deidad secundaria Kēwān (Kajjamānu) perduró hasta la antigüedad tardía. Hasta la actualidad la investigación ha puesto el punto focal en las primeras tres deidades, y en particular en lo que se refiere a sus cultos y secuelas, en el corpus texual tardoantiguo del norte de Mesopotamia. Por el contrario, hasta ahora se ha prestado poca atención a las fuentes textuales provenientes del sur de Mesopotamia que consisten en los corpus de conjuraciones de los mandeos y sus grupos religiosos vecinos; judíos, cristianos y maniqueos. Este sumario preliminar ofrece el primer tratamiento de las diversas manifestaciones divinas y su importancia para la transmisión tardoantigua.

PALABRAS CLAVE
al-‘Uzzā, Rollos de plomo, Delibat, Ištar, Kēwān, Kajjamānu, mandeos, Šamaš, Sîn, Sira, Sahra, Antigüedad Tardía, Cuencos de encantamiento

Nach meiner Studie mit Karlheinz Kessler zu den acht babylonischen Gottheiten Bēl, Bēltī, Ištar von Akkad, Nabû von Borsippa, Nanaia, Nergal von Kutha, und darunter den zwei bis dato weniger bekannten Mulit und Amamit aus der Spätzeit der weiterbestehenden Tempel im Städtedreieck Babyloniens[1], und auch zu zwei weiteren Göttern, Birqa und Danḥiš (Daniš), aus dem nordmesopotamischen Bereich[2], stand bis heute noch der Beitrag zu der Göttertrias Šamaš, Sîn, und Delibat (Ištar) sowie zu dem weniger prominenten und vernachlässigten Kēwān (Kajjamānu) aus. Eine künftige separate Studie ist den iranischen Gottheiten vorbehalten. Die Göttertrias tritt in den spätantiken Textquellen nicht mehr

[1] MÜLLER-KESSLER/KESSLER 1999.
[2] MÜLLER-KESSLER/KESSLER 1995; MÜLLER-KESSLER 2000.

als solche auf, sondern ihre Verehrung manifestierte sich in individuellen Götterkulten in den diversen Panthea, u.a. Harran, Hatra[3] und Uruk. Sie lebte jedoch noch immer als ikonographisches Emblem in Form von Mondsichel, Venusstern und Sonnenkreis auf einigen Münzen aus Harran zur Zeit von Marcus Aurelius (121–180 n.Chr.) und Caracalla (188–217 n.Chr.) weiter.[4] Mit ihrer Etablierung und ihrem Fortbestand in Einzelkulten veränderten sich größtenteils auch ihre Stellungen als Götter. Nur einer der Kulte machte hier eine Ausnahme, die der Mondgottheit Sîn von Harran, der bereits in das 3. Jahrtausend v.Chr. zurückgeht. Ein anderer wiederum, der des Šamaš, etablierte sich erst neu mit der Ansiedlung der nordarabischen Stämme in Hatra im 1. Jh. v.Chr., interessanterweise auch später unter einer parthischen (iranischen) Oberherrschaft. Noch viel früher in Teima tritt die Ištar (Delibat) ihren Siegeszug als Venusgottheit unter ihrem alten akkadischen Appelativ in arabisierter Elativform al-ʻUzzā als nordarabische Gottheit an, was mit aller Wahrscheinlichkeit auf die Ansiedlung ehemaliger babylonischer Götterkulte durch den neubabylonischen König Nabonid während seiner Exilzeit (552–542 v.Chr.) zurückgeht. Je nach Verehrungsort standen die drei großen Planetengötter an der Spitze des jeweiligen Pantheons, das sich durchaus nicht immer nach dem alten assyrischen und babylonischen Erbe richtete. Neben diesen sehr großen Kultbereichen lassen sich noch viele kleine Verehrungsorte und Kulte aus den diversen spätantiken Textquellen herausarbeiten. Einige Bereiche sind davon weniger gut mit textlichen Quellen ausgestattet, andere ausführlicher. Es mangelt an einem Inschriftenkorpus sowie ikonographischen Darstellungen auf Münzen im südmesopotamischen Raum. Wie bei den bereits in der vorhergehenden Studie vorgestellten Götter, sind die mandäischen Quellen durchaus sehr aufschlußreich, wenn es um das Nachleben dieser ehemaligen babylonischen Gottheiten geht, was allerdings nur den babylonischen geographischen Bereich betrifft, sprich Südmesopotamien mit angrenzendem Ḫuszistan, der für den nordmesopotamischen Bereich nicht aussagekräftig ist und mit ihm auf keinem Fall vermischt werden darf. Detaillierte Untersuchungen dazu existieren bis heute nicht. Diese drei ehemaligen großen babylonischen Gottheiten Šamaš, Sîn, Delibat (Ištar) und der unterrepräsentierte Kēwān führen in der wissenschaftlichen Literatur ein vernachlässigtes Dasein das mandäische, jüdische sowie christliche Textkorpus betreffend, da das Hauptinteresse bis heute mehr den religiösen Fragen zu den Mandäern, Christen und Juden galt. Diese Gottheiten wurden nur als Relikte polytheistischer Vorgängerreligionen aufgefaßt und nahmen den entsprechenden Stellenwert ein. Relevant und aussagekräftig sind wie immer die textlich umfangreichen mandäischen Bleirollen, besonders die Dämonenrolle, jetzt auch die Beschwörungen auf den München-Bleiamuletten, und ab und zu auch die Beschwörungstexte auf Tonschalen, sowie die späten Abschriften der magischen und religiösen Texte auf Pergament und Papier, einschließlich der Textzeugnisse aus den benachbarten Dialektgebieten (Babylonisch-Aramäisch, Syrisch), die gelegentlich einiges Bemerkenswertes zu bieten haben. Man muß daher konstatieren, dass nicht nur Edessa, Harran, Hatra und Teima mit der Verehrung von Šamaš, Sîn, und Delibat (Ištar) eine Verbindung hatten, sondern auch kleinere, zum Teil bis heute wenig bekannte Kultorte, die nur noch durch ihre geographischen Erwähnungen in dem apotropäischen Textkorpus erhalten geblieben sind. Gerade die Vorstellungen zu diesen weniger bekannten Kulten sind durch das magische Korpus überliefert und bilden das Reizvollste an dieser

[3] Ob es sich wirklich bei den Hypostasen Marān, Bar Marān und Martān, den drei Hauptgottheiten aus Hatra, um Šamaš, Sîn, und Ištar handelt, könnte eigentlich nur durch die Münzen bewiesen werden, die zwar jeweils Šamaš und Sîn abbilden, jedoch nicht Ištar. Bedauerlichweise fehlen in den Legenden die Zugaben mit den Aliasnamen.

[4] Siehe HILL 1922, S. 82–84, Tf. 12.3, 9.

Textgruppe.[5] Was allen gemeinsam ist, ist die Tatsache, dass politische (Parther), ethnische (Araber), oder religiöse (Mandäer, Juden, Christen, Manichäer) Gruppen entweder alte mesopotamische Gottheiten adaptierten, oder Vorstellungen zu ihnen weitertradierten bzw. oft deren Kulte weiter entwickelten. Besonders auffällig ist die Situation bei den Parthern, die die Herrschaftsschicht ab ca. 110 n.Chr. in Hatra nach der Ablösung durch den Einfluß des Königsreichs der Adiabene stellten, eine iranische Verwaltung etablierten und einen alten babylonischen Kult, den des Šamaš, zum Stadtkult erhoben, neben der Verehrung anderer babylonischer Gottheiten (Issar[6], Bēl[7], Nanaia, Nabû, Sîn) bzw. typischer arabischer Gottheiten (Nišar, al-Lāt) anstelle der zu erwartenden iranischen Gottheiten. Diese alten religiösen Kulte müssen sehr dominant gewesen sein, anders läßt sich diese Beständigkeit and Adaption nicht weiter erklären. Zu den Kulten in Edessa, Hatra und Harran ist bereits vieles geschrieben und gesagt worden, deshalb konzentriert sich diese Studie mehr auf die weniger im Blickpunkt stehenden Überlieferungsstränge aus der Beschwörungsliteratur der nachbabylonischen Zeit. Auf die astronomische Bedeutung der Planetengottheiten, besonders ihr Auftreten im Werk *Asfar Malwašia* (Buch der Sternzeichen)[8], kann in dieser Studie nicht eingegangen werden.

1. Šamaš (Šamiš)

Die Kulte des Sonnengottes Šamaš in den keilschriftlichen Quellen bedürfen kaum der Erläuterung, besonders wegen ihrer Aufarbeitung im Beitrag zu dieser Gottheit im babylonischen bzw. im assyrischen Pantheon im Reallexikon der Assyriologie und jüngst in einer Monographie mit theologischem Tenor[9] sowie der überwiegend nordmesopotamischen Quellen[10]. Viel interessanter und aufschlußreicher sind die späten Ausläufer und Stellungen seiner Kulte in der nachbabylonischen Periode. Dominierend war unter ihnen die Verehrung des großen Gottes Šamaš (*šmš 'lh' rb'*) in Hatra mit seinem Großtempel, diversen ikonographischen Darstellungen auf Reliefs, Statuen und auch Abbildungen auf den wenigen erhaltenen Münzen, die noch vor der Übernahme durch die Römer in Hatra geprägt wurden[11], sowie die zahlreichen Personennamen mit seinem Theonym. Auch scheint sein Kult an anderen Orten präsent gewesen zu sein, was sich teilweise wiederum aus der jeweiligen Namensgebung erschließen läßt, die aus mehreren altsyrischen Inschriften belegt ist, u.a. aus der Nähe von Urfa, *bršmš* 'Bar-Šamaš' (As4:2[12]; Am6:4[13]), *šmšgrm* 'Šamši-Geram' (As2:4)[14],

[5] TUBACH 1986, S. 396–398 betrachtet die ehemaligen babylonischen Gottheiten nur noch als Planetengötter, was nicht zutreffend ist, da sich oft noch alte Vorstellungen über ihre göttliche Stellung und ihre Attribute erhalten haben.

[6] Die Verehrung des ungeklärten *'šr* Iššar/Issar/Aššur in Hatra geht auf die Vorherrschaft durch die Könige der Adiabene über Hatra zurück, siehe LIPIŃSKI 1982; DE CALLATAŸ 1996. Münzlegenden aus benachbarten Fundorten mit theophoren Namen, vielleicht auch die Münze aus Hatra oder Assur mit *'šrbl* zeugen davon, siehe HEIDEMANN/BUTCHER 2017, S. 21, Abb. 2.15.

[7] Bēl stand zu keiner Zeit an der Spitze des Götterpantheons von Hatra. Keine überzeugenden Beweise zu dieser These wurden von TUBACH 2013, S. 213–214 vorgelegt.

[8] Siehe DROWER 1949.

[9] KUTTER 2008.

[10] TUBACH 1986, S. 283 geht nur auf die fragmentarisch erhaltene, syrisch-manichäisch geschriebene Nippur-Zauberschale CBS 2933 (AIT 36) ein, die im Gegensatz zu der reinen Götterliste in YBC 2393 in OBERMANN 1940, S. 19 einige Göttertätigkeiten beifügt.

[11] WALKER 1958, S. 168, Abb. 14.1–10.

[12] SACHAU 1882, S. 162–163. Die Abkürzungen zu den Inschriften folgen DRIJVERS/HEALEY 1999.

[13] SEGAL 1959, S. 155; SEGAL 1970, S. 56, Tf. 43. Der Vater trägt vermutlich den Namen des Wettergottes Birqa *brq'*, siehe MÜLLER-KESSLER/KESSLER, 1995, S. 239.

[14] SACHAU 1882, S. 158, Tf. 1.3; RENAN 1883, S. 246–250; SEGAL 1970, Tf. 14a.

vermutlich aus Sumatar Harabesı *bršm*[*š*] (As33:[2])[15]; in der griechisch-palmyrenischen Bilingue aus Deyr Yakup *’mšmš* ‘Amat-Šamaš’ (As1:1; As62:2, 3)[16], noch einmal *bršmš* aus Tell Matin in Nordsyrien (Bs3:6)[17], und *šmš‘qb* ‘Šamaš-‘Aqab’ (Papyrus 1), innen 10, außen 16 vom Mittleren Euphrat mit unbekanntem Fundort[18], Dura Europos, Hatra[19] oder in Palmyra[20] und auch im nabatäischen Bereich, was wohl eher auf die Verbreitung solcher Namen auf der Karawanenroute schließen läßt als auf die jeweiligen lokalen Kulte.

Auch andere Kulturen im Vorderen Orient kannten Sonnengottkulte. Deren Bedeutung schwankte gewaltig und ihre Verehrung erreichte nie den mesopotamischen Stellenwert des Šamaš mit Ausnahme des iranischen Ahura Mazda. Wenn keine ikonographischen Götterdarstellungen, mythische oder hymnische Textbelege vorliegen, sprechen auch Personennamen für ein deutliches Bild der jeweiligen vorherrschenden Götterverehrung. Bei den syrischen Alchemisten wurden Metalle mit bestimmten Götternamen verbunden. So steht Gold für Šamaš, der Sonne, im syrischen Chemiebuch: *šmš’ dhb’* (4.6)[21] oder in der lexikalischen Gleichung: *šmš bṣ . šmš’ ’kzn’ dmdnḥ mṣmḥ . ṣ . šmš dhw dhb’ . ’p yqr’* ‘Šameš : in der Handschrift : die Sonne, die so scheinend aufgeht : ... Šameš, welches Gold ist : auch wertvoll’ (BB 1990). Eine Gleichung, die sich schon einer jungbabylonischen lexikalischen Liste entnehmen läßt.[22]

a) Gottheit[23]

Reflexe alter Vorstellungen zu der ehemaligen Sonnengottheit Šamaš treten immer wieder im nachbabylonischen mandäischen Beschwörungskorpus zutage, wie z.B. seine Stellung als König der Erde, die in der Beschwörungspassage auf der Lyon-Bleirolle zum Ausdruck gebracht wird: ‘*tyt wq’myt ‘l ḥṭrḥ t’gḥ w‘wdḥ wmlkwtḥ ḏ-š’myš w’m’rn’lḥ m’ḥw gwḥ’ mn tybyl wgwn’ḥ’ mn byt’ ḏ-qr’b’ š’myš y’my’ w’m’r l’ yd’n’* ‘Ich kam und stand auf dem Zepter, der Krone, dem Stab und dem Königtum des Šamiš und sagte zu ihm: „Was ist das Beben von der Erde und das Dröhnen vom Kriegshaus?“ (Darauf) schwor und sagte Šamiš: „Ich weiß es nicht.“’ (7Bb8–13). Šamiš als Herrscher[24] begegnet uns auch auf zwei Zauberschalen: *mydk’r dkyryt {‘w} ‘y’dkwry’ ‘ydkryk kḏ š’myš t’g’ lg’ṭ wmlkwt’ q’byl tltm’ wšytyn ḥ’ršny’ ’k’l wḥ’yz’k mn b’ˆyˆtḥ ’pqwyḥ* ‘du erinnerst dich, wenn du daran erinnert wirst: als Šamiš die Krone nahm und die Königsherrschaft erhielt, verschlang er dreihundertsechzig Zauberer, und darauf vertrieb man ihn aus seinem Haus’ (BM 91715:6–7; Var. BM 91780).[25]

Šamiš agiert ferner in seiner astralen Funktion in einer Reihe babylonischer Götter[26]: *š’myš bzywḥ ’š’r ‘lḥ* ‘Šamiš bekräftigte es mit seinem Glanz’ (7Bb133–134); *pq’d’n š’myš*

[15] SEGAL 1954, S. 23; MARICQ 1965, S. 3 Anm. 1.
[16] SACHAU 1882, S. 145; SEGAL 1970, Tf. 30b.
[17] ABOU-ASSAF/BRIQUEL-CHATONNET 1993, S. 187.
[18] TEIXIDOR 1990, S. 147; BROCK 1991, S. 266.
[19] Siehe MARCATO 2018, S. 165.
[20] STARK 1971, S. 115.
[21] BERTHELOT/DUVAL 1893, S. 4.
[22] Zu jungbabylonisch mit Assimilierung von /m/ an /š/: *ša-aš-šu* = *ḫu-ra-ṣu* (LTBA 4 IV a) siehe AHw 1159a. Es existieren noch weitere Gleichungen von Göttern mit Edelmetallen in assyrischer Zeit, siehe dazu THOMPSON 1936, S. XXXIX mit dem Zitat aus LANGDON 1917–1919, S. 337.
[23] Die Einteilungen in die Rubriken Gott, Planet und Dämon können durchaus variieren, da eine definitive Zuordnung oft nicht möglich ist.
[24] Siehe TALLQVIST 1938, S. 458 zu Šamaš als Herrscher in altorientalischer Zeit.
[25] MÜLLER-KESSLER 2002, S. 201; eine etwas andere Auffassung vertritt FORD 2004, S. 32–33 “Šamiš took the crown and received the kingship, he reigned three hundred and sixty-one years”.
[26] Zum Glanz als seinem Attribut in altorientalischer Zeit siehe TALLQVIST 1938, S. 455–456.

wzywḫ w'mryly' 'Šamiš und sein Glanz befahlen und sagten mir' (7Bb29); *bzywḫ ḏ-š'myš* 'mit dem Glanz des Šamiš' (Ḫuzistān-Bleirolle d5–6)[27]; ähnlich in der späten Beschwörungsrolle: *šry' š'myš bzywḫ* 'gelöst ist Šamiš mit seinem Glanz' (BL, Or. 6593 d34); mit seiner ehemaligen göttlichen Titulatur seiner Strahlenkrone agiert er in *'syrn' wmš'b'rn' š'myš m'lk' d-'l'ḥy' ḏ-zyw' bny' lkwlḥwn mdyny't'* 'ich, Šamiš, König der Götter des Glanzes, binde und zerbreche[28] die Söhne aller Städte' (DC 44 1113). Auch die folgende Passage deutet auf seinen Strahlenkranz hin: *bny' š'myš ḏ-ywm'm'* 'die Söhne (= Strahlen) des Šamiš während des Tages' (MS Oxf. 448–449 [Ai53–54]; DC 43 J199). Schwieriger ist die Frage, ob Šamiš und Sira in ihrer Funktion als Gottheit oder Planet für die Verursachung von Krankheiten wie Fieber und Leid in der späten Oxfordrolle verantwortlich gemacht werden, da man von ihnen sagt, dass sie Feuer und Kummer bringen: *'š't' wdwyt' tywl bṭ'b š'myš lḥ* 'Feuer und Kummer werden mit der Gunst des Šamiš zu ihm hineingehen' (MS Oxf. 569–571 [g 22–24]). In seiner Schutzfunktion tritt Šamiš mit den sechs anderen babylonischen Planetengöttern in gleich mehreren parallelen Beschwörungsformeln auf, die in Koiné-Babylonisch-Aramäisch gehalten sind: *wbyšmk šmyš wsyn wnbw wdlybt wbyl wnryg wkywn* 'und in deinem Namen, Šamiš und Sîn und Nabû und Delibat und Bēl und Nerig und Kēwān' (BM 91771:5; CAMIB A039)[29]; ähnlich in YBC 2393:2–3 und VA 2492:4–5.[30] Bemerkenswert ist Šamiš' Auftreten in altorientalischer Konnotation mit jeweils sieben Nadeln und Farben in der späten Beschwörung zur Lösung der Körperteile[31]: *kwl mynd'm šry' šypwlḫ ḏ*-PN *br* PN *ḏ-mn šwb' mḥ'ṭy' ḏ-p'rzl' wmn šwb' r'zy' ḏ-šwb' g'wny' nyḥwyly' 'sy'* (Var. *'swt'*) *bm'l'ly' ḏ-y'w'r ḥybyl 'lm' lpwrq't 'lmy' ḥyzy'* (Var. *ḥyzyy'*) *š'myš l*PN*' br* PN 'alles, was gelöst ist vom unteren Teil (= Sexualorgan) des PN bar PN, das aus den sieben eisernen Nadeln und aus den sieben Geheimnissen aus Farbe (besteht), möge sein der Heiler (Var. die Heilung) mit den Worten des Yawar Hibil bis zur Errettung der scheinenden (wörtl. sehenden) Welten des Šamiš für PN bar PN' (BL, Or. 6593 e47–55; Var. DC 12 123–125). Eine syrisch-manichäische Beschwörung listet ihn mit sechs anderen babylonischen Gottheiten: *mry' šmyš 'lk šdrny* 'der Herr Šamiš sandte mich gegen dich' (CBS 2933:2–3; AIT 36).[32] Wesentlich seltener läßt sich Šamiš im jüdischen Korpus nachweisen wie in dem gebrochenen Kontext einer Zauberschale: [... *m*]*hlkyn šmyš wkwrsyh bkrky ytbyn bḥṭry mhlkyn* '[... .l]aufen umher, Šamiš and sein Thron, in den befestigten Städten sitzen (wir), in den Hürden laufen (wir) umher' (BM 91776:II3; CAMIB 036A).

b) Planet

Als Planet mit Sira, sprich Sîn, agiert Šamiš in einer Beschwörungsgeschichte: *wn'nwdwn 'l'ykwn š'myš wsyr'* 'und Šamiš und Sira (Sîn) werden euch erschüttern' (Pognon-Schale 22:15).[33] Auch in der Fortsetzung der Bguzan-Lilit-Geschichte tritt er mit Sira auf, wo

[27] GREENFIELD/NAVEH 1985, S. 100.

[28] Diese Schreibung in der Verbalwurzel mit *šbr* <š> anstelle von erwartetem mandäischen <t> ist in DC 44 mehrfach belegt. Hier liegt vermutlich eine historische Schreibweise vor, wie bereits in <q> für <'> oder <z> für <d>. Damit entfällt die Erklärung für den einzigen Beleg in DROWER/MACUCH 1963, S. 448, dass diese Schreibung durch das parallele Verb in *'št'm'ṭ w'štb'r* (Jb 134:6; LIDZBARSKI 1915) beeinflußt sein kann.

[29] SEGAL 2000, S. 79; MÜLLER-KESSLER 2001–2002, S. 125; KESSLER 2002, S. 91.

[30] OBERMANN 1940, S. 19; MÜLLER-KESSLER 2001–2002, S. 125; KESSLER 2002, S. 98–99.

[31] In einer frühen mandäischen Beschwörung gegen Erblindung folgt ein Ritual, das eine vergleichbare mesopotamische Vorstellung von sieben verschiedenen Fäden und Farben enthält; siehe MÜLLER-KESSLER 1999c, S. 492. Nur ersetzen die Nadeln hier die Fäden.

[32] In dieser Beschwörung ersetzt die Nanaia die Delibat in der Siebenerreihe, siehe unten Delibat und ihre Pendants in Bar Bahlūl.

[33] POGNON 1898, S. 62.

sie sie beide mit Fesseln aufhängt: *ʾtyt wʾsrtʾ lšʾmyš wlsyrʾ wʾpktʾ wtlytʾ ʿl kʿptʾ* ‘ich kam und band Šamiš und Sira und drehte sie (Sing.!) um und hängte sie (Sing.!) an der (Himmels-) kuppel[34] auf’ (6B117–119); einige Zeilen später: *kḏ mʾsgyʾ lʾtrʾ <ḏ->tryn tʾlyʾ ḏ-rq˹yḥʾ wʾ˺mʾṭylʾ lšʾmyš w˹syrʾ˺* ‘während ich zum Ort der zwei Firmamenthaken ging, kam ich zu Šamiš und Sira (Sîn)’ (6B134–136); als Sonnenaufgang *wqʾl šʾmyš mn mʾdnʾ* ‘und die Stimme des Šamiš von Osten’ (MS Oxf. Aa 9–10); im kosmischen Umfeld erscheint er mit Nabû und Sîn: *wdʿnbw mʾryʾ ḥwkwmtʾ wmʾryʾ pyḥtʾ wnḥʾš ḏ-šwryʾ ḏ-šʾmyš ḏ-ʿlʾk dnyʾ wsyrʾ ḏ-ʿlʾk rʾdyʾ* ‘und des Nabû, des Herren der Weisheit und des Herren der Divination und der Vorhersage der astronomischen Konjunktion des Šamiš, der dir scheint, und des Sira, der dir folgt’ (MS Oxf. 921–925). Auch wird Furcht und Schrecken mit ihm in Verbindung gebracht: *ʿsyr wgṭyr wḥtym wmzrʾz{ʾ} pgrḥ ḏ*-PN br PN *mn ḥwqʾ wdḥltʾ wzyḥwytʾ ḏ-šʾmyš* ‘gebunden und verbunden und versiegelt und gegürtet ist der Körper des PN bar PN vor dem Terror und der Furcht und dem Schrecken[35] des Šamiš’ (Mu IV b14–18). Die magische Lösung der Zauberkraft der Planetengötter und anderer Himmelsgestirne ist ein häufiges Thema in mandäischen Beschwörungen: *šryʾ šʾmyš lmʾdnʾ wsyrʾ lmʾrbʾ* ‘gelöst ist Šamiš nach Osten und Sira nach Westen’ (DC 40 27–28); *šryʾ ḥʾylʾ ḏ-šʾmyš wšryʾ ḥʾylʾ ḏ-syrʾ* ‘gelöst ist die Kraft des Šamiš und gelöst ist die Kraft des Sira’ (DC 40 59–60); *pšyryʾ ḥʾršyʾ ḏ-dʾywyʾ ḏ-ʿšwmyʾ wʾrqʾ wšʾmyš wsyrʾ wʿnbw wnyryg wlybʾt wkywʾn wbyl* ‘gelöst[36] ist die Zauberei der Dews des Himmels und der Erde und des Šamiš und des Sira und des Nabû und des Nerig und der (De)libat und des Kēwān und des Bēl’ (BL, Or. 6593 m11–14); ähnlich *wšryyn ḥʾršyʾ ḏ-dʾywyʾ ḏ-šʾmyš* ‘und gelöst ist die Zauberei der Dews des Šamiš (= Sonne)’ (BL, Or. 6593 m15–16); *šryʾ šʾmyš {by}bywmʾ ḏ-ḥʾbšʾbʾ* ‘gelöst ist Šamiš am Tag des Sonntags’ (BL, Or. 6593 c8–9). Zur Abwendung des Unheils müssen die Zauberkräfte gebunden und unterdrückt werden: *kbʾštḥ ldʾnyš br šʾmyš* ‘ich unterdrückte Daniš[37], Sohn des Šamiš’ (DC 40 769–770); in der Kombination mit der Bindung der Geheimnisse der Planeten: *ʿsyr rʾzʾ ḏ-šʾmyš brʾzʾ ḏ-syrʾ* ‘gebunden ist das Geheimnis des Šamiš und gebunden ist das Geheimnis des Sira’ (MS Oxf. 406–408 [Ai11–13]; auch umgedreht: *ʿsyr rʾzʾ ḏ-syrʾ brʾzʾ ḏ-šʾmyš* (DC 37 504–505). Šamiš trägt dreihundertsechzig Namen im Diwan Abatur, die ihn glorifizieren: *tlʾtmʾ wšytyn šwmḥʾtʾ ḏ -šʾmyš mytʾdwryʾ myḥdʾr* ‘dreihundertsechzig Namen, die Šamiš scheinen lassen’[38]; *wkḏ šʾmyš lkwkbyʾ* ‘und wie Šamiš zu den Sternen’ (DC 40 489); *ḫylyʾ mwnqʾ šʾmyš wsyrʾ* ‘die Kräfte säugen Šamiš und Sira’ (DC 37 469). Auch die syrische Beschwörung auf Leder erwähnt Šamiš in seiner negativen astronomischen Funktion: *wn*[*ḥṭ*]*ʾ lh šʾmyš bšʾmyʾ* ‘Šamiš verging sich gegen den Himmel’ (Syr I 65).[39]

[34] *kʿptʾ* < √*kpp* muß lexikalisch getrennt werden von *kpwtʾ* ‘Fessel’ < √*kpt* in *kpwtʾ rbtyʾ ḏ-przlʾ* ‘die große Fessel aus Eisen’ (1Cd20; BM 134699; unpubl.), ähnlich *kypwtʾ* DROWER/MACUCH 1963, S. 215b.

[35] Diese Wurzel, von der sich *zyḥwytʾ* abgeleitet, ist starken Schwankungen im Mandäischen unterworfen. Es sind √*zwʾ*, √*zwḥ*, und √*zḥʾ* möglich, siehe DROWER/MACUCH 1963, S. 162, 164. Die Variante *zyḥwytʾ* ist hier zum ersten Mal belegt.

[36] Schon im Akkadischen wird *pašāru* als das technische Verb zur Lösung von Zauberei, Flüchen usw. eingesetzt, siehe AHw 842–843; CAD P 237–239.

[37] Nur in dieser Beschwörung gibt es Anhaltspunkte zum vermeintlichen Verwandschaftsverhältnis des Daniš, der hier ebenfalls als Sohn des Marai, des Nabû, des Sîn, des Nerig, des Kēwān, des Bēl sowie anderer Gottheiten bezeichnet wird (DC 40 764–779).

[38] DROWER 1950, S. 39, Tf. o. Nr., unterster Text im Boot mit den fünf Figuren.

[39] GIGNOUX 1987, S. 17. Das Verb *ḥty* wird häufig parallel zu dem Verb *skl* Z. 64 im magischen Kontext eingesetzt, vgl. die Verwendung der Synonyme in den mandäischen Beschwörungen MÜLLER-KESSLER 1996, S. 186; MÜLLER-KESSLER 1999–2000, S. 298. Es kann nicht als sekundäres Verb zu *nḥt* verstanden werden, gegen GIGNOUX 1987, S. 23–24; auch angezweifelt von WESSELIUS 1989, Kol. 711.

c) Dämon

Dämonische Gestalt nimmt Šamiš mit seinen sechs Planetenbrüdern in der großen mandäischen Dämonenliste an: *'syr<y>' š'myš wsyr'* [*wbyl w*]*nbw w'syry'* [*ḏ-lyb't wn*]*'ryg wkw'n* 'gebunden ist Šamiš und Sira (= Sîn) [und Bēl und] Nabû und gebunden ist [Delibat[40] und N]erig und Kēwān' (2Ba85–88); in einer spät überlieferten „Beschwörung der Lösung der Zauberei" (*š'pt' ḏ-p'š'r ḥršy'*) wird die Zauberei der Dews und Lilits des Šamiš gelöst: *šryyn ḥ'ršy' ḏ-d'wyw'* {*ly*} *wlyl't' ḏ-š'myš* (BL, Or. 6593 m28–29).

2. Sîn (Sira, Sahra)

Sîn, der alte mesopotamische Mondgott, geht auf eine dreitausend Jahre alte Verehrungsgeschichte zurück. Sein Hauptkultzentrum befand sich im obermesopotamischen Harran[41]. Dort wurde er noch bis in die islamische Zeit verehrt, nur unter anderem Namen, wie den arabischen Geschichtsquellen z. B. u.a. bei an-Nadīm zu entnehmen ist.[42] Seine frühe Verehrung reflektiert sich bereits in den Keilschriftquellen[43], weniger in den aramäischen Texten, die überwiegend außerhalb des mesopotamischen Kernlandes, wie z.B. Neirab (7. Jh. v.Chr.) zutage traten.[44] Schon die aramäische Barrakib-Inschrift aus Zincirli am Ende des 8. Jh. v.Chr. nennt einen *b'l ḥrn* 'Herr von Ḥarrān', ohne dass Sîn selber erscheint.[45] Auffällig ist auch, dass keine eigentlichen schriftlichen aramäischen Quellen aus Harran bekannt geworden sind, nur aus dem Nachbarort Sumatar Harabesı (2. bis 3. Jh. n.Chr.). Das steht im Gegensatz zu den gut belegten Götterkulten aus den nahegelegenen Orten Hatra oder Assur der Partherzeit. Drei syrische Inschriften, die nicht direkt aus Harran stammen, geben jedoch Aufschluß über die offensichtliche Verehrung des Sîn in Sumatar Harabesı. In der altsyrischen Votivinschrift neben einer Büste wird er als Gott tituliert *syn 'lh'* 'Gott Sîn' (As27:3)[46], sowie auf einem Relief mit Soldatenstatur *mn dyḥbl syn b'l dynh yhw'* 'wer immer (es) zerstören wird, Sîn wird sein Gerichtsherr sein' (As60:3–4)[47], oder im gebrochenen Kontext *'n' syn '*[*lh'*] 'ich bin der G[ott] Sîn' (As28:11)[48].

H. W. J. Drijvers widmet dem Mondgott nach Segals Publikationen neuer Inschriften ein ganzes Kapitel in seinem "Cults and Believes at Edessa" und schließt dort auch aus anderen Titulaturen auf seine verbreitete Verehrung in Edessa und Umgebung.[49] Ferner geht auch Tubach auf die Quellen aus Nordmesoptamien ein.[50] Als Kaiser Julian die heiligen Stätten Harrans im Jahr 363 besuchte, brachte er dem Mondgott Opfer dar. Ammianus Marcellinus spricht von den notwendigen Vorbereitungen für die Opfer nach den nativen Riten für den Mond.[51] Auch in der syrischen Literatur wird er als verehrtes Götteridol genannt, unter anderem in der Homilie über den Fall der Götzenbilder bei Jakob von Sarug

[40] Die München-Bleirolle IIa sowie andere mandäische Texte zeigen, dass eine feste Planetennamenreihe selten eingehalten wurde.
[41] STOL 1999b; KREBERNIK 2011, S. 599–611a.
[42] CHWOLSOHN 1856; GREEN 1992, S. 94–190.
[43] POSTGATE 1972, S.123–124.
[44] Nur in einem theonymen Personennamen belegt; siehe KAUFMAN 1970, S. 270–271.
[45] LANDESDORFER 1914, S. 27.
[46] SEGAL 1954, S. 17–18, Tf. 3; 1970, Tf. 41; DRIJVERS 1980, Tf. 26; DRIJVERS/HEALEY 1999, S. 87.
[47] DRIJVERS 1993, S. 148–152. Sîn nimmt an dieser Textstelle die Funktion des göttlichen Richters ein, was auch als akkadisches Götterepithet für ihn belegt ist, siehe TALLQVIST 1938, S. 13, 447–448; AHw 119.
[48] SEGAL 1954, S. 17–18, Tf. 3; DRIJVERS/HEALEY 1999, S. 153.
[49] DRIJVERS 1980, S. 122–145.
[50] TUBACH 1986, S. 129–142.
[51] Ammianus Marcellinus 23.3.2, 25.7.16, 26.6.3 nach SEYFARTH 1983; ferner CHWOLSOHN 1856, S. 156.

ʾṭʻy lḥrn bsyn ‘er verführte Harran mit Sîn’ (Z. 52).[52] Ferner berichtet Julianos der Abtrünnige Folgendes: *ʾlh:yh. dmdyntn nʾzlwn ʻmk. wsyn ʾlhʾ rbʾ ntlwʾ lk bqrb:yk* ‘die Götter unserer Stadt werden mit dir gehen und der große Gott Sîn wir dich in deinen Kämpfen begleiten’; *wkd npq btrʻh. dmdyntʾ ʾrkn ryšh ʻl swsyh lmsgd lṣlmh dsyn dqbyʻ hwʾ ʻl trʻh dkrkʾ* ‘und als er durch das Stadttor hinausging, neigte er seinen Kopf über seinem Pferd, um das Abbild des Sîn, welches am Tor der Mauer aufgestellt ist, zu verehren’.[53] Seine Kultverehrung in diesem Gebiet kommt auch im Personennamen *ʾmtsyn* ‘Amat-Sîn’ in einer Verkaufsurkunde auf Papyrus aus Edessa zum Tragen (P1:ii).[54]

Für Hatra ist bisher keine Kultstatue entdeckt worden, nur auf der Vorderseite einer Hatra-Münze wird Sîn mit bartlosen Kopf und Mondsichel abgebildet, wo er in der Münzlegende als *syn mrlhʾ* ‘Sîn, Herr der Götter’ bezeichnet wird.[55] Da es sich um eine eindeutige Hatra-Prägung handelt, stellt sich die Frage, welche Stellung dann Šamaš in diesem Pantheon innehatte, wo die Titulatur wie ‘Herr der Götter’ auf seinen Münzen fehlt, und auf denen nur *ḥṭrʾ dšmš* ‘Hatra (Hürde) des Šamaš’ in der Legende zu lesen ist.[56] Es ist nicht ausgeschlossen, dass Šamaš den vormals früheren Sîn-Kult etwas später abgelöst haben könnte. An den jeweiligen obermesopotamischen Kultstätten wurden diverse Sîn-Kulte praktiziert, die sich immer auf eine lokale Gottheit bezogen. Es ist durchaus nicht so zu verstehen, dass der Kult von Harran über diverse Orte ausstrahlte. Als Gott unter der Bezeichnung *śhr* ‘Mond’ ist der Mondgott in der Inschrift aus Gözne in Kilikien belegt.[57] Im 4. Kapitel des Fihrist des an-Nadīm wird dem Mond (*al-qamar*) der zweite Tag zugewiesen und sein Name als Sîn (*Sīn*) bezeichnet[58], welches vergleichbar mit einer mandäischen Beschwörungspassage ist: *wšryʾ syn bywmʾ ḏ-tryn ḥʾbšʾbʾ* ‘und gelöst ist Sîn am zweiten Wochentag’ (BL, Or, 6593 c9–11). In den syrischen Chemietexten repräsentiert Sîn (= Sahra) das Metall Silber[59], was sich wiederum mit dem Eintrag in einer syrischen lexikalischen Liste deckt: *wplḥ:y ʾwmnwtʾ qryn lsʾmʾshrʾ* ‘und die Handwerker bezeichnen das Silber (als) Sahra’ (BB 1304).

a) Gottheit

Auch wenn das Hauptaugenmerk seiner Verbeitung in der Spätantike immer auf die nordmesopotamischen Quellen gelegt wurde, enthalten die mandäischen Quellen aus dem zentral- und südbabylonischen Raum wertvolle Informationen, die sein Nachleben beleuchten. In einigen wenigen mandäischen Fällen wird Sîn als Gottheit durch das Wort für ‘Mond’ *syrʾ* ersetzt, entsprechend bereits assyrisch **Sēru* gleich *šhr* als Mondgott auf einem aramäischen Docket (AO 25.341 Rs. 5)[60], das assyrisch nur verkürzt als *Sēʾ*- und neu- und

[52] ASSEMANI 1719, S. 327, Nr. 181; MARTIN 1875, S. 110; LANDERSDORFER 1914, S. 19 (Z. 53).
[53] HOFFMANN 1880a, S. 146, Z. 12–13, 21–22; SEGAL 1962, S. 104 ohne Literaturangabe.
[54] TORREY 1935; DRIJVERS/HEALEY 1999, S. 153.
[55] Sîn ist nur durch diese zwei Münzlegenden aus Hatra belegt, siehe WALKER 1958, S. 170, Tf. 14.7, 8; SLOCUM 1977, S. 45–47. Die theophoren Namen, die häufig ein Hinweis auf die Verehrung bestimmter Gottheiten sein können, fehlen bisher zu Sîn in Hatra. Es handelt sich um eine typisch haträische Münzprägung gegen TUBACH 1986, S. 291–295, auch aufgegriffen bei KREBERNIK 1996, S. 367. Aus dem Inschriftenkorpus kann nur zum Teil bewiesen werden, dass es sich bei Šamaš um den obersten Gott des Pantheons handelt, da er dort nur als Gott (*ʾlhʾ*) oder zweimal auch als großer Gott (*ʾlhʾ rbʾ* H107:4, 272:2), jedoch nie als *mrʾlhʾ* ‘Herr der Götter’ bezeichnet wird.
[56] WALKER 1958, S. 167, Tf. 14.11, 12.
[57] MONTGOMERY 1907, S. 164–167; TEIXIDOR 1986, S. 132.
[58] CHWOLSOHN 1856, S. 22; DODGE 1970, S. 755.
[59] BERTHELOT/DUVAL 1898, S. 42.
[60] BORDREUIL 1973, S. 95–105.

spätbabylonisch als *Šē'-* in Personennamen belegt ist.[61] Diese alternierende Verwendung läßt sich gut in der aramäischen Neirab-Inschrift des 7. Jh. n.Chr. nachweisen, wo verkürzt *Sē'-* in dem theophoren Namen Sē'-gabbari (*š'gbr*) und Sîn in Sîn-zēru-ibni (*šnzrbn*) als Priester des Mondgottes *śhr* (*šhr*) oder Sîn auftritt.[62] In den jungbabylonischen astronomischen Keilschrifttexten kann ebenfalls dieses Phänomen des Wechsels zwischen der Bezeichnung für Mond (*warḫum*) und Mondgott (Sîn) beobachtet werden[63], das später im mandäischen Textkorpus weitertradiert wurde, besonders in seiner abgewerteten Stellung als Dämon (siehe unten). Jedoch auch die syrischen Lexikographen kannten diese Gleichung *syn 'yk br sr̲w . shr' hw* 'Sîn wie (bei) Bar Serušwai : ist der Mond' (BB); *syn . ḥ . shr'* 'Sîn : ist : Mond' (BA).

In der Lyon-Bleirolle trägt er noch seinen alten Titel 'König der Götter' *syn br byl mlk' ḏ-'l'ḥy'* 'Sîn, Sohn des Bēl, König der Götter' (7Bb16–17), was die erweiterte Umschreibung bzw. Kombination für akkadisches *Sîn bēlu ša ilāni* oder *šàr ilāni* bzw. *šàr ili* und *Sîn rabti šàr ilāni* für Sîn in Harran in der neubabylonischen Zeit und später war.[64] Die Apposition *mlk' ḏ-'l'ḥy'* gehört hier eindeutig zu Sîn und nicht zu Bēl, allein schon wegen der sprachlichen Konstruktion. Seine Stellung im Pantheon im nördlichen Mesopotamien wird damit auch unterstrichen, wo er als Stadtgott in Harran über drei tausend Jahre herrschte, und seine Titulatur auf zwei Münzem aus Hatra als *syn mrlh'* 'Sîn, Herr der Götter'[65] zum Tragen kommt, oder auf einem Kalksteinfragment aus Palmyra für *mr' 'lh'*[66]. Nur die andere Titulatur *'lh 'lh'* 'Gott der Götter', die von J. H. W. Drijvers und J. Healey für die Auslegung der syrischen Textpassage in der Inschrift As28:11 vorgeschlagen wurde, ist nicht zutreffend. Sie folgen hier einfach der Erstpublikation Segals.[67] Nur der höchste Gott Bēl, vormals Marduk, trug immer diesen Titel 'Gott der Götter' in der spätbabylonischen Zeit wie auch in der Spätantike.[68] Sîns Autorität wird mit zwei iranischen Termini in einer Bleirolle zum Ausdruck gebracht *prm'n' wdstwry' ḏ-syn* 'der Befehl[69] und die Autorität[70] des Sîn' (Ḫuzistan-Bleirolle d9-10)[71]. Vermutlich auch in *syr' btwqnḫ 'š'r 'lḫ* 'Sira (= Sîn) in seiner Ordnung hat er ihn bekräftigt' (7Bb135–136) wird auf seine Autorität Bezug genommen[72]. In einem späten Text wird ihm wie dem Šamiš im Hochzeitformular die Krone zugeschrieben: *mn ryš bryš syn m'ry' t'g' wklyl'* 'vom Anfang bis zum Kopf des Sîn, dem Herrn der Krone und des Kranzes' (CP 224:13–14).[73] Eine weitere Titulatur mit Anklängen an seine ehemalige göttliche Position findet sich in einer späten Beschwörung: *'syrn' wmš'b'rn'* (Var. *wmš'byrn'*) *syn m'ry' r'wm' wnhwr' wḥšwk' 'zyq mn qwd'm'ywn* 'ich, Sîn, Herr des Firmaments, des Lichts und der Dunkelheit, binde und zerbreche, ich werde vor ihnen erniedrigen' (DC 44 1119-1121); Var.

[61] U.a. ZADOK 1977, S. 43; PNA 3.1, S. 1150–1151.
[62] KAUFMANN 1970; später LIPIŃSKI 1975, S. 63; kein Verweis auf die aramäischen Varianten findet sich in PNA 3.1, S. 1100a; 1150.
[63] AHw 1046b.
[64] POGNON 1907, S. 5; TALLQVIST 1938, S. 234, 448; GADD 1958, S. 46, 48, 56 60 (H 1 B I7, 17, 39, 44; H 2 B I1; B II16); POSTGATE 1972, S. 123–124.
[65] WALKER 1958, S. 167–172.
[66] GAWLIKOWSKI 1970, S. 316–317; TEIXIDOR 1986, S. 220.
[67] DRIJVER/HEALY 1999, S. 91; SEGAL 1954, S. 17, Tf. 3.
[68] Ferner weisen auch die Götter Bēl und Nabû diese Titulatur in der Oxfordrolle auf: *m'wmnyn'l'k bbyl w'nbw m'ry' d'l'ḥy'* 'ich beschwöre dich bei Bēl und Nabû, den Herren der Götter' (MS Oxf. 576–577 [g 26–28]), jedoch nur Bēl *byl m'ry' 'l'ḥy'* (MS Oxf. 933).
[69] SHAKED *apud* GREENFIELD/NAVEH 1985, S. 107; CIANCAGLINI 2008, S. 165, 238–239.
[70] SHAKED *apud* GREENFIELD/NAVEH 1985, S. 107; CIANCAGLINI 2008, S. 153.
[71] GREENFIELD/NAVEH 1985, S. 100.
[72] LIDZBARSKI 1909, S. 371 hat 'Glanz', was NÖLDEKE 1875, S. 49 Anm. 1 für einige Textstellen im Zusammenhang mit Sîn vorschlägt.
[73] DROWER 1959.

qwdm'yhwn m'lk'w't' ḏ-rwḥm'yy' ‘vor ihnen die Königtümer der Römer’ (Morg. 263/16:41). Nach der mandäischen Vorstellung gehören Himmelswägen zu der Ausstattung des Sîn wie sie im Diwan Abatur abgebildet sind[74], was bereits früh textlich belegt ist: *yw'yl šyd'y wsyn l'ywn l'tbwn bḥlyn mrkb't'* ‘Yuel Šiday und Sîn werden schreien (und) sitzen in diesen Himmelswägen’ (Mu II b16-17). Die Mandäer hatten auch noch genaue Vorstellungen davon, wie Sîn in Erscheinung tritt, indem sie ihn als schwarze Katze darstellten.[75] Viel konkreter sind hingegen die geographischen Referenzen aus Nordmesopotamien zu zwei Sîn-Kulten mit Einträgen aus der mandäischen Dämonenrolle: *syn ḏ-byt g'rm'y wr'dyn* ‘Sîn von Bīt Girmai[76] und Radīn[77]’ (2B51–52); Var. *syn ḏ-byt grm' wr'dyn* (1B244).[78] Auch die späte arabische Textstelle im Fishrist 9.1 des an-Nadīm weist auf seinen Kult hin ‘am 20. Tag gehen sie hinaus zum Kloster (Dayr) Kādīm und schlachten die Harraner drei Bullen, neben einem für Saturn und Mars, darunter einen für den Mond, welcher Sîn ist’.[79]

Bei Sîn wird in magischen Texten beschworen, was vermutlich auf altorientalische Vorstellungen zurückgeht[80]: *bsyn 'ḥwkwn qšyš' m'wmyn'lykwn* ‘bei Sîn, eurem alten Bruder, beschwören wir euch’ (DC 40 739–740).

b) Planet

Sîn tritt in seiner Funktion als Planetengestirn ‘Mond’, hier meistens als Sira bezeichnet, öfters mit der Sonne Šamiš in den mandäischen Beschwörungen auf, u.a. in der Bguzan-Lilit-Geschichte: *'tyt w'srt' lš'myš wlsyr'* ‘ich kam und band Šamiš und Sira’ (6B117–118); *wbr'z š'myš wbr'z wbr'z s'r' wbr'z 'l'ḥy' wnšy'* ‘und beim Geheimnis des Šamiš und beim Geheimnis des Sira und beim Geheimnis der Götter’ (13Ab6–9; BM 135791

[74] DROWER 1950, Tafel hinten.

[75] FURLANI 1950, S. 131; DROWER 1938, S. 79, Abb. 4.

[76] Bīt Girmai ist ein aramäisches Siedlungsgebiet in Obermesopotamien zwischen den Flüssen Diyāla (Γοργος) und Kleiner Zab (Καπρος), das vermutlich bereits in den assyrischen Quellen auf einen aramäischen Stamm hinweist LIPIŃSKI 2000, S. 453. In den sassanidischen Quellen heißt die Provinz Gargmēgan MORONY 1982, S. 10–12 Abb. 4; GYSELEN 1989, S. 49; und in den syrischen Quellen findet sich *byt grm'y*, siehe HOFFMANN 1880b, S. 71 Anm. 634; PAYNE SMITH 1879, Kol. 784, sowie im Babylonischen Talmud Yoma 10a vielleicht identisch mit גמור?, siehe NEUBAUER 1865, S. 421.

[77] Belegt auch in *'syr' ml'k' ḏ-r'dyn* (1B230; BM 91777:18'). Bei Radīn handelt es sich um den alten Flußnamen Radānu im heutigen irakischen Kurdistan. Zu diesem Namen schlägt LIPIŃSKI 2014, S. 259–260 eine fragwürdige Etymologie vor. Weder existiert die Verbalwurzel *wrd* ‘hinuntergehen’ noch ein Nomen *yardā* ‘Fluß’ im Aramäischen noch im Akkadischen. Das syrische Lexem *yardā* bedeutet ‘Wasserbrunnen’ nach BB 851, BA 4509 und PAYNE SMITH 1879–1901, Kol. 1629; PAYNE SMITH 1903, S. 197a und nicht ‘Strom’. Von einer nicht produktiven Wurzel in den lokalen semitischen Sprachen läßt sich auch kein Imperativ *rd* bilden und mit einem nominal bildenden Suffix *-ān* versehen. Viel eher liegt hier √*rdy* ‘bewegen, fließen’ vor, siehe DROWER/MACUCH 1963, S. 425.

[78] Siehe auch unten unter Delibat, deren Kult ebenfalls mit dieser Region verbunden wird, und was sich wiederum mit dem Istara-Eintrag in einer Quadratschriftschale deckt, wo *'str' d-ryd{d}nyh* (BM 1957-9-25.1:7) zu lesen ist. Für diese geographische Herkunft vermutete bereits R. Zadok bei den Bearbeitern LEVENE/BOHAK 2012, S. 65, dass sich dahinter der assyrische Flußname Radānu verbergen könnte. Dieser aus den Keilschriftquellen seit den Annalen des Assurnasirpal II. 883– 859 n.Chr. (A.0.101.1 ii 52; A.0.101.17 iii 34; GRAYSON 1991, S. 205, 246) bekannte Fluß ist heute Tawuq Çai nördlich des Ǧebel Ḥamrīn und südlich davon Nahr al-‘Aẓim, siehe den Helsinki Atlas für die neuassyrische Periode PARPOLA/PORTER 2000, S. 30. Nach den syrischen Märtyrerakten existierte eine Provinz Rādān (*'tr' dr'dn*), siehe HOFFMANN 1880b, S. 71 Anm. 634; Im Asfar Malwašia (Sternenbuch) heißt es auch noch: *wbm'd'n wr'z'n mdynt'* ‘und in den Provinzen Madan und Razan (Raḏan)’ (AM 189:15), siehe DROWER 1949, S. 116, 214; DROWER/MACUCH 1963, S. 420b, für den Drower den oberen und unteren Rādhān im Distrikt Madâin annimmt.

[79] DODGE 1970, S. 757.

[80] TALLQVIST 1938, S. 447.

I); ähnlich *'syrytwn ... wbr'z š'myš wbr'z syr'* (Leroy-Bleirolle A 23'–27')[81]. In der späten Beschwörung werden die magischen Bande gelöst: *wšry' syr' btwqny'* {*lkwpby'*} *lkwkby'* 'und gelöst ist Sira mit der Konstellation für die Sterne' (BL, Or. 6593 d34–35); ähnlich *wšryyn ḥ'ršy'ḏ-d'ywy' ḏ-syn* (BL, Or. 6593 m17–18); mit anderen Naturerscheinungen: *wmyšry' 'rq' wmyšry' š'myš wmyšry' syr'* {*l*}<*w*>*kwkby' wmyšry' zyq' wnwr' wmy' w'y'r* 'gelöst ist Šamiš und gelöst ist Sira <und> die Sterne und gelöst ist der Sturm und das Wasser und die Luft' (BL, Or. 6593 f4–7); *tryṣ<'> 'rq' w'šwmy' wtryṣ š'myš wsyr' wsyr' wš'myš <w>tryṣy' trys'r m'nz'ly' ḏ-'šwmy'* 'aufgerichtet ist die Erde und der Himmel und aufgerichtet ist Šamiš und Sira und Sira und Šamiš (und) sind aufgerichtet, die zwölf Sternzeichen des Himmels' (BL, Or. 6593 d4–7); ferner in einer weiteren Version *wq'l syr' mn m'rb'* 'und die Stimme des Sira von Westen' (MS Oxf. 10–11 [Aa10–11]); *wkḏ syr' lp'q't'* 'und wie Sira zu den Tälern' (DC 40 490).

Als astronomisches Gefährt verfügt der Mond Sîn über ein Mondschiff: *spynt' ḏ-syn* '(Himmels-)boot des Sîn' im Diwan Abatur, in dem auch von seinem Abbild gesprochen wird: *h'zyn dmwt' byḥr'm m'ry' syn'*.[82] Sîn wird verantwortlich gemacht für Abtreibung und Deformierung und entsprechend als deformierte Figur auf dem Mondschiff dargestellt.[83] Sîn stand immer für den bedrohlichen Einfluß, was sich auch den astronomischen Vorhersagen bei Mondfinsternissen dem Asfar Malwašia entnehmen läßt[84], sowie in seinen jeweiligen Hypostasen der Dämonennamen in der Sîn-Beschwörung und mit dem Abbild des Sîn als Zerstörer (*dmwt' ḏ-syn m'syḥp'n*) im Diwan Abatur.[85] In der syrischen Beschwörung auf Leder handelt der Sîn mit Šamiš als Himmelsgestirn: *wšr' syn'' byt ngryky* 'und der Mond löst dein Fußende' (Syr I 45; siehe oben unter Šamiš); *wsy'n'' bsgyh'* 'und Sîn in seinem Lauf' (Syr I 65)[86], sowie in der syrisch-manichäischen Schale aus unbekannter Sammlung *šmš' wsyn'* 'Sonne und Mond' (Ellis-Schale 6).[87]

c) Dämon

In den mandäischen Beschwörungen kann Sîn als Dämon in Erscheinung treten. Das gilt bereits für die frühen Beschwörungen, deren Entstehung auf die ausgehende Partherzeit oder beginnende Sassanidenperiode zurückgeht. Es reflektiert sich auch noch in der Erwähnung alter Kulte, z.B. dem Sîn von Radīn bzw. Radān, der zu dieser Zeit schon als Dämon fungierte (siehe oben). Als Dämon trägt er verschiedene Beinamen, wie z.B. *syn d'yw' q'r'pt'n' ḏ-ḥšwk'* 'der heldenhafte Sîn-Dew der Finsternis' (RD B91)[88]; häufiger in der Kombination mit *sḥr'* 'Monddämon'[89] in den mandäischen Dämonenrollen: *gwry' sḥr'*

[81] CAQUOT 1972, S. 77.
[82] DROWER 1950a, Tf. am Ende.
[83] DROWER 1938, S. 79, Abb. 4.
[84] DROWER 1949, S. 128–135.
[85] DROWER 1950a, S. 40, Tf. am Ende.
[86] WESSELIUS 1989, Kol. 711 schlägt die Lesung *s*(*y*)*n'* für *sy''* bzw. *s''* in Syr I 45, 65 vor. Dies überzeugt nicht nur inhaltlich, sondern auch graphisch, da der kurze geneigte Strich besonders in I 65 mehr nach Nun als 'Ain aussieht. Bemerkenswert ist hier die determinierte Form wie in der syrisch-manichäischen Schale *syn'* CBS 2933:3 (AIT 36), die eigentlich immer nur für die Bedeutung 'Mond' auftritt, siehe auch PAYNE SMITH 1879–1901, Kol. 2614. Auf dem *h* in *bsgyh* befindet sich kein Punkt, sondern es gehört zur linken Linie. *byt ngryky* ist vermutlich ein Teil des Bettes, 'dein Fußende' im Gegensatz zum vorhergehen *'sdyky* 'dein Kopfende'.
[87] MONTGOMERY 1912, S. 435.
[88] DROWER 1950a, Tf.
[89] Zur Konvention der Transliteration des Graphems <ḥ> und den Problemen in der Transliteration des Mandäischen siehe MÜLLER-KESSLER 2010, S. 456–457.

‘Gurya-Sahra’ (1B221–222); *z’kwr sḥr’ syn’* ‘Zakur Sahra-Sîn’ (1B139–140); *mḥb’ṭ sḥr’* Mohbaṭ-Sahra (1B176–177); Var. *mḥdˡ’ṭ sḥr’* (Fitzwilliam-Schale 36)[90], *mḥb’ṭ ‘l’ḥ’* (2Ba21); *prwn sḥr’* ‘Parwān-Sahra’ (1B62–63)[91]; Zauberschale *hwrmyz sḥr’* (BM 91708:7; CAMIB 083M). In einer späten mandäischen Passage erscheint er als Herrscher über die Dämonen *šryyn ḥ’ršy’ḏ-d’ywy’ lyly’t’ḏ-syn* ‘gelöst ist die Zauberei des Dews (und) Lilits des Sîn’ (BL, Or. 6593 m15–16).

Neues Licht auf die Etymologie und Funktion des Sira, Sahra sowie Sîn-Dew und seinem Bruder und Gefährten Sidrus, den Söhnen der Sidmus-Lilit als Monddämonen und ihre Gleichungen wirft eine gut erhaltene, unpublizierte mandäische Bleirolle aus der Sammlung des Ligabue Research Centers, Venedig (L)[92], die eine enge Parallele zu der Macuch-Bleirolle (1M) aufweist.[93] Aus beiden erschließt sich jetzt die Deutung für den Sahra-Dämon. In der Macuch-Bleirolle heißen sie Sîn-Dew (1M37) und Sidrus-Sira (1M64) und in der Ligabue-Variante Sidrus-Sahra (L74) und Sîn-Dew (L40). Damit löst sich nun auch das Problem, welche Bedeutung sich hinter dem Dämonennamen *sḥr’* eigentlich verbirgt, der oft Anlaß zu Spekulationen gab.

Der Terminus *sḥr’* im Mandäischen, *sḥr’* im Syrischen bzw. סחרא in den Quadratschrifttexten als Dämonenbezeichnung ist in der Literatur mehrfach diskutiert worden. Die erste Erklärung stammt von T. Nöldeke, der *sḥr’* als Metathese von √*srḥ* ‘Verderber’ ableiten wollte.[94] E. C. D. Hunter favorisierte eine akkadische Entlehnung aus *saḫḫiru* ‘sorcerer’[95], indem sie einen Vorschlag von J. A. Montgomery aufgriff[96], dessen Deutung auch von M. Lidzbarski[97] und G. Furlani[98] vertreten wurde. Während die Ligabue-Bleirolle immer *sḥr’* hat, zeigt die Macuch-Variante an dieser Stelle stets *syr’*, das mandäische Lexem für ‘Mond’, für die sich in drei Beschwörungen in aramäischer Quadratschrift die Zwischenform סיהרא (Borsippa-Schale Z. 7; MSF B14:6, Moussaieff 131:3)[99] nachweisen läßt. T. Harvianen machte schon in seiner Publikation der Borsippa-Schale den Vorschlag, dass sich hinter סיהרא das aramäische Wort für ‘Mond’ verbergen könnte[100], das auch teilweise in einigen NENA-Dialekten üblich ist.[101] Die belegten alternierenden mandäischen Schreibungen *sḥr’* und *syr’* beruhen auf der graphischen Schwankung, bedingt durch den totalen Verlust des Glottalphonems /h/.[102] Mandäisches *syr’* ist daher identisch mit allgemeinaramäisch *shr’*, das im Mandäischen mit dem Graphem <ḥ> geschrieben wird, welches wiederum alternativ in der aramäischen Beschwörungsliteratur mit *syn* ‘Sîn, Mondgott (altorientalisch)’[103] austauschbar ist[104], und

[90] MÜLLER-KESSLER 1999b, S. 198; S. 204–205 lies *ml’l’* für *bml’l’*; *ywz’t’q* für *ywz’t’r* in BM 132168:23, 35.
[91] Er gehört nach der Angabe in der Bleirolle auf Z. 62 zum Haus Sasan (*ḏ-byt ssn*).
[92] Mein Dank gilt dem Ligabue Research Center, das die Bleirolle für Studienzwecke zur Verfügung stellte.
[93] Vielleicht existiert eine Fortsetzung auf einer weiteren Bleirolle. Ähnliches ist schon für die Bguzan-Lilit-Geschichte zu verbuchen, die nur auf der Bleirolle BM 132948 ab Z. 79 weitergeht wird.
[94] NÖLDEKE 1875, S. 113; 1921, S. 79.
[95] Siehe HUNTER 1995, S. 70 Anm. 37.
[96] MONTGOMERY 1913, S. 249.
[97] LIDZBARSKI 1915, S. 193–194 Anm. 2.
[98] FURLANI 1954, S. 395–404.
[99] HARVIANEN 1981, S. 4; NAVEH/SHAKED 1993, S. 113; LEVENE 2003, S. 91.
[100] HARVIANEN 1981, S. 12.
[101] Siehe u.a. MUTZAFI 2004, S. 242.
[102] Siehe NÖLDEKE 1875, S. 101.
[103] Auch jungbabylonische astronomische Texte ersetzen Sîn oft mit dem akkadischen Lexem (*w*)*arḫu* ‘Mond’, siehe AHw 1046 s.v. Sîn 2) Mond.
[104] Zu streichen ist סינא in IM 5034:7 (TEIXIDOR, 1962, S. 58–59, Tf. 3, Abb. 6), da der Text חסינא מפרשא בשום הי הי הי יהו אל ‘Im Namen HY HY HY YHW, der starke (und) unaussprechliche El’ hat, nicht wie bei

dann nur determiniert im Syrischen auftritt als *syn'* in der Bedeutung für 'Mond', wie z.B. in der Ellis-Schale (Z. 6)[105], der syrisch-manichäischen Schale (CBS 2933:3; AIT 36,) sowie in der syrischen Lederrolle (Syr I 45, 65; siehe oben). Für den Dämon des Sin ist eine Beschwörung bestimmt: ḥ´zyn qmḥ´ ḏ-dýw´ ḏ-kyw´n ´dies ist das Amulett des Dämon des Sin´(43 I22).

3. Delibat – Ištar (al-'Uzzā)

Die große mesopotamische Ištar-Gottheit, die unter ähnlich lautenden Namen wie Aštoret, Istara etc. in diversen semitischen Kulten ihre Verehrung hatte[106], spielt eigentlich nur noch unter ihrem Hypostasenamen Delibat im spätantiken magischen Korpus Babyloniens bei den Mandäern, vereinzelt bei den Manichäern und Juden eine wichtige Rolle.[107] Ihre akkadische Bezeichnung Ištar ist in diesem Sinne kaum noch im Gebrauch, auch wenn das noch häufig in der Literatur für das aramäische *'str'* angenommen wird[108]. Hierbei handelt es sich in den meisten Fällen um frühere Kulte, die sich unter dem generischen Begriff *'str'* 'Göttin' in der mandäischen Dämonenliste und ihren abhängigen Texten, den Zauberschalen, wiederfinden[109]. Selbst dort heißt sie *'str' ḏ-lyb't* 'Göttin Delibat' (1B263, 265–266; 2Ba82), Var. *'str' dlyb't* (Ahay-Archive II 23'–24'). Somit sind keine ehemaligen Ištarkulte im eigentlichen Sinne gemeint, sondern namenslose Göttinnenkulte, die nur besagen, dass eine beliebige Göttin, jetzt dämonisiert, ihr Unwesen hier und dort treibt, u.a. eine Auswahl: *'str' ḏ-'k't* 'die Göttin/Ištar? von Akkad' (BM 91724:6)[110]; *'str' 'm'myt* 'die Göttin Amamit' (13Ab11; BM 135791 I; unpubl.; Var. *w´m´myt* DC 43 Ab94-95)[111]; *'str' 'mšmyš* 'die Göttin Amašmiš' (1B158); *'st'r* (sic) *ḥṭry'wgwk'y'* 'die haträische und gaukäische Göttin' (2Ba77–78), Var. *'str' ḥṭry'wgwk'y* (Ahay-Archiv II 14'–15'; unpubl.); *'str' ṭwryt' w'str' klbyt'* 'die bergische und die hündische Göttin' (1B224–225); Var. *'str' ṭwryt'wklbt'* (2Ba33–34)[112]; *'str' rbyty'ḏ-byt 'bwg'd'n'* 'die große Göttin von Bīt Abugdana' (1Ba255–256); ähnlich *'str' rbty' ḏ-byt 'bwg'd'n'* (2Ba63–64), verkürzt *'str' rbty'ḏ-'q*[?][...] (CBS 2941:10; AIT 38); *'str' ḏ-byt gyrm'y wr'dyn* 'die Göttin von Bīt Girmai und Radīn' (BM 91777:23')[113]; *'s*[*t*]*r' ḏ-wrdny'*

Teixidor als Übersetzung ohne Transliteration 'in the name of HY, HY, YHW, the god Moon, Ineffable and Holy'. Die Lesung *sn'* in IM 23776:3 (TEIXIDOR, S. 58–59, Tf. 2, Abb. 4) ist zweifelhaft, da an dieser Stelle *swn'* steht.

[105] MONTGOMERY 1912.

[106] Bereits HAUPT 1907; ZIMMERN 1917, S. 61; später WILCKE 1976, S. 74–87 unter Inanna/Ištar; eine gute Übersicht zu ihren Bezeichnungen in den frühen altorientalischen Perioden findet sich in MANIACZYK 2014, S. 39–75. Sie tritt namentlich nicht im Alten Testament auf. Nichtdestrotz erhielt sie einen Eintrag im "Dictionary of Deities and Demons in the Bible", siehe ABUSCH 1999.

[107] Bereits FURLANI 1950, S. 133–134. Manichäer und Juden beziehen sich hier auf die Schriften (syrisch-manischäisch, Quadratschrift), in denen die Texte geschrieben wurden, weniger auf die religiöse Konnotation.

[108] FAUTH 1986, S. 66–93. Dort findet sich eine Sammlung von Ištarnamen, ohne dass sie oft überhaupt in den zitierten Texten belegt sind. Solche unkritischen Sammelstudien sind mehr als fragwürdig. Fauth war es auch nicht bewußt, dass der Begriff Ištar im Aramäischen *'st'rt'* in diesen Texten meist nur noch eine generische Funktion hatte, welches mehr als deutlich aus dem immer wieder belegten Paar *'l'ḥy'*/*'l'ḥy'* – *'str't'* 'Götter – Göttinen' hervorgeht.

[109] DROWER/MACUCH 1963, S. 107, 234–235.

[110] Zur Problematik dieses speziellen Kultus siehe MÜLLER-KESSLER/KESSLER 1999, S. 72–73.

[111] Ähnlich in *w'syr' 'str' w'syr' 'm'myt* CAQUOT 1972, S. 77, Z. 31'–32'; DC 43 J95; *'styr' w'm'myt* DC 43 Aa43.

[112] Etwas anders in der abhängigen Quadratschale איסתרא טוריה ואיסתרא מרי טורי וראמי 'Göttin der Berge und Herr (nur Singular) der Berge und Anhöhen' (BM 1957-9-25.1:7; BOHAK/LEVENE 2012, S. 61).

[113] Die frühen mandäischen Textquellen widersprechen sich, da sich in der Dämonenrolle *syn* anstatt *'str'* in der Zauberschale (BM 91777:23') findet: *syn ḏ-byt g'rm'y wr'dyn* 'Sîn von Bīt Girmai und Radīn' (2Ba51–52); *syn ḏ-byt grm'wr'dyn* (1B244) s.o.

‘die Göttin von Wardaniya[114]’ (1B151–152); Var. *‘str’ ḏ -wrd’ {ḏ -}ḏ -w{d}rdny’* (2Ba74–75); *‘st*[*r’ ḏ-w*]*drny’ w’rdny*[*’*] (Ahay-Archiv II Z. 7'–8'; unpubl.); *‘str’ ḏ-š’ry’ bz’b’ ḏ-ym’ rb’* ‘die Göttin, die am Zab, dem großen Meer lebt’ (2Ba78–79; Ahay-Archiv II Z. 16'–17' [unpubl.]) usw.[115] Dieser generische Gebrauch ist bereits eine babylonische Auffassung und keine Innovation des spätantiken Textkorpus.[116] Wegen der fehlenden Information aus den spätbabylonischen Keilschrifttexten läßt sich die Inflation namensloser ehemaliger Götterkulte sehr schwer beurteilen und mit ihren ehemaligen Verehrungsstätten in Verbindung bringen. Als individualisierte Dämoninnen mit ihren vielen Beinamen überragen diese namenlosen Göttinnen selbst die mannigfachen Lilitgestalten in der mandäischen Dämonenliste.[117] Neben ihrer ursprünglichen Bezeichnung als Ištar ist später eigentlich ihre Hypostaseform Delibat geläufig. Der Kult der Delibat war in Uruk während der neubabylonischen Periode zuhause und wurde später in andere Regionen transferiert, u.a. durch Nabonid nach Teima, und von dort ging vermutlich ihre Verehrung als altarabische Gottheit (al-‘Uzzā) aus.[118] Vielleicht reflektiert sich die Ištar von Hatra nach dem Eintrag in der mandäischen Dämonenrolle als *‘str’ ḥṭry’* (2Ba77–78), in der abhängigen Passage in dem Quadratschriftschalentext *’ystr’ dḥṭr’* (BM 1957-9-25.1:9; BOHAK/ LEVENE 2012, S. 61), oder er verweist vielleicht nur auf eine nicht namentlich genannte Göttin von Hatra.[119]

Ihre Nebenlinie als Delibat ist bereits gut in den spätbabylonischen Keilschrifttexten zu verfolgen und setzt sich in der späteren mandäischen Überlieferung fort, die nur noch von der Delibat bzw. später Libat spricht. Die Schreibung *dlybt* entspricht der mandäischen Variante *ḏ-lyb’t*, die sich in der griechischen Überlieferung bei Hesychius als δελέφατ wiederfindet.[120] Durchgängig wird sie in den frühen mandäischen Texten immer *dlybt* bzw.

[114] Dieser Ortsname ist vermutlich identisch mit der Stadt Wardina (ורדינא), auch bei Rashi richtig als Stadt eingeordnet, der teilweise als Gentiliz in den Passagen des Babylonischen Talmuds aufgefaßt wurde: ורדינאה Hs. M; ורדניא Hs. Oxf. opp. Add. f. 23 ‘Eruvin 49a [24]; ורדינאה Beṣa 27a [32]; ורדוניא, Var. וורדוני Soṭa 10a [45]; [ורדן ,וורדאן] וורדינה Giṭṭin 64b [30, 36]; ורדינאה Nidda 19b [37], siehe auch Oppenheimer 1983, S. 461–464; oder als Wardānīya bei Ṭabarī Bd. 7, welches als Erstes mit dem Tell Wardīya 5 km nördlich von Ḥilla bei OBERMEYER 1929, S. 308 lokalisiert wurde [nicht verzeichnet im Atlas of the Archaeological Sites in Iraq, herausgegeben vom Ministry of Information Directorate General of Antiquities Baghdad, 1975/76]; enstellt vielleicht noch in איסתרא דדירוני (BM 1957-9-25.1:6; BOHAK/LEVENE 2012, S. 61). Bei den syrischen Lexikographen findet sich: *wrdyny’ ʂ qryt’ d‘l šm wrdn* ‘Wardiniya : Hs. : die Stadt den Namen Wardan betreffend’ BB 667; ähnlich *wrdny’ šm qryt’* BA.

[115] Unerkannt und unverstanden verbirgt sich in der Beschwörung in Quadratsschrift auf einer Zauberschale (BM 1957-9-25.1) eine ziemlich enstellte Liste mit diesen sogenannten Göttinnen aus der mandäischen Dämonenrolle, die von den Autoren als Ištar-Göttinnen aufgefaßt wurden und deren topographische Bezeichnungen überwiegend nicht korrekt zugeordnet werden konnten, siehe LEVENE/BOHAK 2012, S. 61–62.

[116] AHw 399–400.

[117] Die Aufarbeitung kann erst mit der Publikation des Pir Nukraya-Archivs ausgeführt werden.

[118] MACDONALD/NEHMÉ 2000 und HEALEY 2001, S. 114–119, die nur auf die arabische Überlieferung eingehen.

[119] Ob sich jedoch hinter dem Theonym ’Iššar, griechisch Ισσαρ, in dem Personennamen Abdissar in einer Inschrift als ΑΒΔΙΣΑΡ aus Tell Ġāriyē oder in Münzlegenden als Αβδισσαρος aus der Adiabene, oder in Personennamen aus Hatra (MARCATO 2018, S. 168) wirklich ein ehemaliger Ištarkult verbirgt, bleibt dahingestellt und fragwürdig. Erst recht jetzt mit der Publikation der Münze (AMz0230-15152), die ikonographisch eindeutig einen männlichen Herrscher mit Bart und Schleife nach parthischem Vorbild zeigt, dessen theophorer Name *’šrbl* lautet. Es existiert noch ein Gipsabdruck einer weiteren erhaltenen Münze ohne Legende, siehe jetzt HEIDEMANN/BUTCHER 2017, S. 21, Tf. 2.15. So einfach wie es sich LIPIŃSKI 1982, S. 117–120 macht, ist es für die Beweisführung nicht. Er projeziert neuassyrische Lautverhältnisse auf das 1. bis 2. Jh. n.Chr. Ihm waren jedoch nicht diese beiden erst kürzlich publizierten Münzen bekannt.

[120] δελέφατ · ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἀστὴρ ὑπὸ καλδαίων bei SCHMIDT 1867, S. 383; auch REINER 1995, S. 7 und TALLQVIST 1938, S. 282 machen auf diese Gleichung aufmerksam.

ḏ-lybt geschrieben im Gegensatz zur späten Überlieferung, die fast nur *lyb't* hat.[121] Der erste Namensteil wurde später im Mandäischen als Genitivpartikel *ḏ-* aufgefaßt.[122] *dlybt*, d.h. Delibat wurde als ehemalige babylonische Planetengöttin und spätere mandäische Delibat bzw. Ištar-Delibat (= Venus) als ein- und diesselbe Ištar-Göttin aufgefaßt. Sie tritt auch verkürzt als *l'bt* in der syrischen Beschwörung auf einer Lederrolle (Syr I 40) auf.[123] Hier kann aufgrund des Inhalts eine mandäische Vorlage angenommen werden, so dass es sich nicht um eine simple Verschreibung für *dlbṭ* handelt[124], sondern um die Wiedergabe einer im Mandäischen geläufigen Variante.

Ihre Hypostase Delibat ist interessanterweise nur auf den mesopotamischen Süden beschränkt mit Ausnahme eines entstellten lexikalischen Eintrags: *dlyb bṯ ʿ ḥd mn ḥmš' kwk:b' ṭ':y'* 'Deliba(t) : im alten Kodex : einer von fünf Sternen[125] : Planeten' (BB 576). In den syrischen Schriften hingegen, u.a. der Doctrina Addai[126], den Homilien des Isaak von Antioch[127] wird sie als *kwkbt'* bzw. bereits unter ihrem Titel *blty* 'Herrin' geführt: *wbtr hn' twb 'ytwhy h.w dkwkbt' . hw d'nšyn mn dblty qryn lh* 'und nach diesem wieder gab es jenen (sic), der Venus ist, jenen, den (sic) man Bēltī nennt' (Analecta Syriaca Z. 21–22)[128]; ferner in den Hymnen gegen die Heresie von Ephraem II 383, 457, 458, 532, wo sie nur in ihrer Funktion als der Planet Venus *kwkbt'* erscheint[129]. Interessant ist auch eine späte arabische Quelle, das Fihrist des an-Nadīm aus dem 10. Jh. zur Beschreibung der Kulte der Harraner. Er erwähnt für den Planeten Venus die Balṯā, die mit der az-Zuhara geglichen wird[130], sprich Bēltī als ehemaliger Beiname oder Attribut 'Herrin' der Ištar, wie bereits in

[121] Das mandäische Wörterbuch listet nur Schreibungen *lyb't*, verweist aber auf *dylb't* ohne Belegstellen und *dlyb't* (DROWER/MACUCH 1963, S. 107b, 111a, 234b–235a).

[122] PALLIS 1926, S. 36.

[123] FURLANI 1950, S. 133–134.

[124] Siehe GIGNOUX 1987, S. 20 auch zu Syr I 13.

[125] Die Fünfergruppe, zu denen nur Nabû, Nerig, Delibat, Kēwān und Bēl zählen, jedoch niemals Šamiš und Sîn, und die als Planeten, Götter, Engel oder Anführer bezeichnet werden können, ist oft im mandäischen Beschwörungskorpus anzutreffen, u.a. in der Lyon-Rolle ohne Nennung: *wḥmš' mdbr'nwn 'š'r 'lḫ* 'und ihre fünf Anführer haben es bekräftigt' (7Bb142–143); auch in der Bguzan-Lilit-Geschichte: *wlgṭynwn lḥmš' ml'ky' w'srtynwn mn tryn t'ly' ḏ-rq'yḥ'* 'und ich fesselte die fünf Engel (Bēl, Nabû, Nerig, Delibat, Kēwān) und band sie an die zwei Haken des Firmaments' (6B132–134); ferner in der syrischen Lederrolle: *ḥmš' 'lhyn* 'fünf Götter' (Syr I 46).

[126] *h' 'yt gr bkwn dsgdyn l... wlšmš' wlshr' 'yk šrk' dḥr:n' d'kwtkwn . l' tštbwn bzlyq:' dnhyr:' . wbkwkbt' dṣmh'* 'Siehe, es gibt jedoch die unter euch, die verehren ... und die Sonne und den Mond wie der Rest aus Harran, der wie ihr ist. Laßt euch nicht einfangen durch die Strahlen des Lichtes und durch den Venusstern des Leuchtens' nach PHILIPPS 1876, S. 24.17–21 [syrischer Text]. Eine mandäische Bleirolle aus Ḫuzistān mit einer Liste der Planetennamen spricht auch vom Leuchten des Venussterns (*ṣ'mh' ḏ-dylbt*), s.o. Nur die Münzfunde aus Hatra belegen die astralen Gottheiten Šamaš und Sîn mit jeweils Abbildung und Beischrift. Aus Harran sind keine Münzen dieser Art bis heute bekannt geworden.

[127] *bdbḥ' gyr wbnw:qy' . lkwkbt' mpysn klywm*; *mnw ky 'lp 'ny:n ls:klt' 'l kwkbt'* BICKELL 1873, S. 244, Z. 3, 5 [Syrisch].

[128] DE LAGARDE 1858, S. 137. Vielleicht ein Versehen *'m.r 'n' dyn kwkbt' wh.w dmtqr' hrmys* 'ich sage aber der Venusplanet und jener, der Hermes genannt wird' Z. 27–28 auf S. 152.

[129] Siehe BECK 1957.

[130] Bei den Harranern fungierte Venus (Balṯā) auch als Göttin: 'Der Anfang des Jahres ist Nīsān. Am ersten wie am zweitem und dritten Tag des Nīsān beten sie unterwürfig zu ihrer Göttin Balṯa, die az-Zuhara ist'; 'Am vierten Tag des Kānūn al-Awwal errichten sie eine Kuppel, welche sie Kammer der Balṯā, die az-Zuhara, die glänzende Göttin, die sie aš-Šaḥmīya nennen, und sie schlachten vierfüßige Großtiere und Vögel, indem sie sagen: "Sie sind geschlachtet für unsere Göttin Balṯa, die az-Zuhara ist."' (DODGE 1970, S. 761–762, 766). Dies deckt sich wieder mit dem syrischen Eintrag: *zhrh qr'wh. ṭy:y' b'trn* 'Zuhara nannten sie die Ṭayyē unserer Gegend' (BB 245).

der frühen syrischen Überlieferung des Isaak von Antioch als Βῆλθις[131]. Mitunter führt sie Bardaiṣan unter ihrem Beinamen Bēltī: *wl' mškḫynn lm'mr dlkwlhwn m:gwš' wlšrk' dpr:s' . blty sym' 'm shr' . w'm kwn bbyt' dkwn bm:nwth . kd shd lhyn 'rs* 'und wir können es nicht für alle Magi und den Rest der Perser sagen, Bēltī (Venus) wurde mit Sîn gesetzt und mit Saturn, im Haus des Saturn mit seinen Abschnitten, während Mars sie beobachtete' (Buch der Gesetze der Länder Z. 22–23)[132]. Auch in den lexikalischen Listen ist Bēltī belegt: *blty . ḫy 'prwdyṭ' . 'l-kwkb 'lḏy yšrf 'l-zhrh* 'Bēltī ist Aphrodite : der Stern, der die erhabene az-Zuhara ist (arab.)' (BA 2480)[133]. Bei allen Belegen kann es sich nicht um die Gattin des Bēl, Bēltī handeln, die in der altorientalischen Zeit nie mit der Ištar gleich gesetzt wurde, sondern Bēltī erscheint nur unter dem Titel der Ištar bzw. Delibat.[134] Diese Gleichsetzung mit dem Planeten Venus zieht sich durch die syrische Literatur der Spätantike, wie dem folgenden lexikalischen Eintrag zu entnehmen ist: *'str' dyn 'n ḥd' hy w'n sgy':t' hy kd hy kwkbt' hy hd' dbzbn' tšryy' slq' bmdnḥ' . w'yt lh swg" dšmhh lpwt mšḥlpwt' blš:n' . 'wzy qr'wh ṭ'yy' . 'prwdyty ywny:' ... r:wmy' qrwwh. b'nws . wblty kld:y' . w'str' 'r:my' . wmlkt šmy' ... wnny 'r:by' bydwk* (Var. *bdwk*) *qr'wwh bprs . bylty qr'wwh. b'ylm . šgl wdylbt bbbyl ... zwhrh qr'wh. ty:y' d'trn . 'nhyd šmhwh. hwzy'...* 'Estara aber ist entweder eine oder sie ist viele, wenn sie die Venus ist, diese, die in der Herbstzeit im Osten aufgeht : und sie hat viele Namen entsprechend der Vielfalt in den Sprachen : 'Uzai nennen sie die Ṭayyē : Aphrodite die Griechen : ... die Römer nennen sie Benus : und Belatī (sic) die Kaldäer : Estara die Aramäer : und Königin des Himmels[135] ... und die Nanaia nennen die Araber Beduk in Fars : Bēltī nennen sie sie in Elam : Šagal und Delibat in Babel ... Zuhara nennen sie die Ṭayyē unserer Gegend : Anāhīd benennen sie die Ḫuzistaner ' (BB 244–245)[136].

Nach dem arabischen Fihrist des an-Nadīm trug bei den Harranern der sechste Wochentag den Namen der Venus: 'der sechste Tag für az-Zuhara, deren Name Balṯā ist'[137], vergleichbar der Vorstellung in einer Beschwörung bei den Mandäern: *wšry' lyb't bywm' ḏ-rwḥ'ṭy'* 'und gelöst ist (De)libat am Tage des Laufes (Freitag)' (BL, Or. 6593 c16–17). Nur die syrischen Alchemisten verwendeten noch ihren alten Namen *'str'* '(Ištar) für das Metall Kupfer'[138]. Im Chemiebuch jedoch läuft sie unter *blty*: *sb blty qwprwn* 'nimm zypriotisches Kupfer!' (16.4), *m'n' dblty* 'ein Gefäß aus Kupfer' (51.4) bzw. sie wird mit der Aphrodite, dem weißen Kupfer, verglichen: *blty swm dhy 'prwd ḥwr'* 'rotes Kupfer ist weißes Kupfer' (6.7).[139]

a) Göttin

In einer spät überlieferten mandäischen Liebesbeschwörung wird noch im Namen der Delibat beschworen: *bšwmḫ ḏ-lyb't m'r't 'l'ḥy' w'n'šy'* 'im Namen der (De)libat, der Herrin

[131] *d'yk dšb'wh. pr:sy' . dplḥyn lšmš' 'kwth. . h' šb'wh. hww 'r:by' . dlblty 'mh. yqrw.* 'wie ihre persischen *Sabäer*, die wie sie die Sonne verehrten. Siehe ihre Sabäer waren Araber, deren Volk die Bēltī (Venus) verehrten' BICKELL 1873, S. 210.99. So bereits MEYER 1877, S. 727 Anm. 1.

[132] CURETON 1855, S. 14 [Syrisch], S. 19 [Englisch].

[133] HOFFMANN 1974, S. 88.

[134] TALLQVIST 1938, S. 57–66.

[135] Auch in BA 6005 *mlkt šmy' . 'az-zuhara* (HOFFMANN 1874, S. 235).

[136] DUVAL 1901, S. 244–245; auch PAYNE SMITH 1879–1901, Kol. 326. Diese simplifizierende Gleichsetzung muß mehr als in Frage gestellt werden; siehe zur Übersicht DRIJVERS 1980, S. 183–185. Ferner ist Bēltī als ehemalige Göttin bei den Mandäern und in den von ihnen beinflußten Texten belegt, siehe MÜLLER-KESSLER/KESSLER 1999, S. 69–70. Vgl. auch die Gleichung: *bydwkt 'yk br srw 'sm 'l-zhrh whkn qryn lh. 'r:my'* 'Bedukt wie Bar Serušwai : der Name az-Zuhara (arab.) : und so nennen sie die Aramäier BB 382.

[137] DODGE 1970, S. 755.

[138] BERTHOLET/DUVAL 1893, S. 211 Anm. 1.

[139] BERTHOLET/DUVAL 1893, S. 6, 16, 51.

der Götter und Menschen' (Book of Black Magic 21:12, ähnlich 21:1, 19)[140]; ohne *lyb't* in *m'r't 'l'ḥy' w'n'šy'* (BL, Or. 6593 g11). Mit einem anderen Titel erscheint Delibat in der spätantiken Nippur-Schale: *wbyšmyk dlybt 'zyzt' mry rzy rḥmt'* 'und im Namen der furchterregenden Delibat, Herrin (sic) der Geheimnisse der Liebe' (CBS 2937+2977:1), wo sie das babylonische Attribut *'zyzt'* trägt, das akkad. *ezzētu* 'furchteinflößende' entspricht.[141] Ein spätmandäischer Zaubertext hat vergleichbar: *wblyb't w'ḥw'tkwn wbḥ'n'twn ḏ-šwb' šwrb't' ḏ-n'sb' šwlṭ'n' mn qwd'm lyb't 'zyzt'* 'und bei (D)elibat, eurer Schwester, und bei jenen der sieben Stämme, die die Macht von der furchteinflößenden (De)libat nehmen' (DC 40 741–744). Vergleichbar sind auch andere Stellen in mandäischen Zauberschalen mit diesem Epithet wie: *bšwmḫ ḏ-ḥyl' ḏ-'lḥwt' 'zyzt' wt'qypt'* 'im Namen der Kraft der furchteinflößenden und starken Gottheit' (CBS 2941:7; AIT 38), oder mit Bezug zu einer fragwürdigen Gottheit: *bhhw' 'yswr qšy' 'zyz' wt'qyp' wmryd'* 'mit jenem harten, starken und mächtigen und rebellischen 'Isur' (BM 136204:1–2; CAMIB 068A), ohne Bezug: *lw't 'zyz' wt'qyp'* (London-Schale Z. 20; unpubl.). Das Attribut *ezzu* wird auch anderen babylonischen Göttern zugeschrieben, besonders im mythologischen Kontext.[142] Auch in der Schale CBS 2937+2977 dürfte die ursprünglich akkadische Bedeutung und nicht die eigentlich aramäische 'stark' anzusetzen sein. Sie entspräche aramäisch *dḥlt'*, vgl. etwa in der mandäischen Dämonenliste bei einer der Ištar-Göttinnen: *'m'myt šprt' {dw} dḥl<t>'* 'die schöne, furchterregende Amamit' (1Ba191–192), die oft mit der Delibat identisch ist; vgl. auch *rḥ'mt' ḏ-lyb't š'pyrt'* 'die Liebe der schönen (De)libat' (Book of Black Magic 21:33)[143]. Es scheint sich bei *dlybt 'zyzt'* um ein bereits fest etabliertes Theonym zu handeln, das in den frühnordarabischen (lihyanischen), nabatäischen und vorislamischen Quellen als al-'Uzzā 'der Morgenstern bzw. Abendstern' weiterlebt.[144] Auch die viel diskutierte Problematik der Doppelgeschlechtigkeit der Ištar-Delibat tritt in CBS 2937+2977:1 zutage, da der Schreiber hier *mry* anstelle des erwarteten *mrt'* schreibt[145].

Einer weiteren Zauberschale in Quadratschrift, deren Vorlage ein mandäischer Text ist, läßt sich entnehmen: *ky 'ystrt' lyw't*[146] *'ty' bryšykw rkyky 'ry' rkyb' mwrnyt' bydh nqyṭ' mnsb' {gwn' l'ylhy} zrgyn' l'ylhy wzrgyn' l'ystrt'* 'wie die Göttin (De)libat, die mit eurem … Kopf kommt, einen Löwen reitend (und) in ihrer Hand eine Lanze haltend' (AMB B13:15).[147] Die altorientalischen Reflexe dieses Bildes und die Funktion der Delibat als Hypostase der (kriegerischen) Ištar sind evident.[148] Bereits altorientalisch gilt auch die Ištar-Delibat als Göttin der Liebe. Dieser Aspekt begegnet immer wieder neben ihrer astralen Funktion. Die

[140] DROWER 1943, S. 179.
[141] Ediert in KESSLER 2002, S. 140–145.
[142] Siehe TALLQVIST 1938, S. 6, 338; CAD E 433.
[143] DROWER 1943, S. 178.
[144] Zu der Verbreitung der al-'Uzzā in den nordarabischen Quellen siehe zuletzt ausführlich KRONE 1992, S. 492–520. Auch in allen relevanten früheren Untersuchungen, siehe u.a. WELLHAUSEN 1897, S. 34–45; HENNINGER 1954, S. 101–107; idem 1976, S. 129–168; HÖFNER 1970, S. 359-360; DRIJVERS 1980, S. 146–174; LUNDIN 1981, S. 215–216; teilweise in TUBACH 1986, S. 63–71; jetzt MACDONALD und NEHMÉ 2000, S. 967–968 und HEALEY 2001, wo die spätbabylonischen (hellenistischen) bzw. zentral- und südbabylonisch-aramäischen Quellen unberücksichtigt geblieben sind, obgleich schon MONTGOMERY 1913, S. 217 auf den Zusammenhang mit der al-'Uzzā aufmerksam gemacht hatte.
[145] Auch der Kopist in der syrischen Beschwörung auf Leder I scheint sich hier nicht sicher zu sein, ob er die maskuline oder feminine Form verwenden soll, deshalb die Verbesserung im Text von Aleph zu Taw, siehe Tf. I zu S. 14, Z. 47.
[146] Zu dieser Schreibung siehe MÜLLER-KESSLER 1999a, S. 113.
[147] NAVEH/SHAKED 1985, S. 201.
[148] Siehe allgemein auch PUECH 1999, S. 524–525 zu Ištars Bezug zu Löwen in akkadischen wie west–semitischen Texten.

Verehrung des Namens der Delibat im aramäischen Umfeld geht sicherlich auf einen kultischen Aufstieg in spätachämenidischer und hellenistischer Zeit zurück, wenn auch die relativ spärlichen keilschriftlichen Testimonia für Delibat dies kaum nachvollziehen lassen. Aus der besonderen Popularität des Personennamens [I]Mannu-kî-[d]Dilbat im hellenistischen Uruk, vgl. u.a. BRM 2, 4, 24; 10, 1; 11, 27; 13, 27; 46, 24; OECT 9, 58, 8; STOLPER 1993, A2–8,18; A2–9,19; TCL 13, 235, 31; 248, 19; WEISBERG 1991, Text 34:18, 22; 22:4, 9, dazu aber auch noch Riḫat-[d]Dilbat (BRM 2, 42:1), ließe sich auf eine kultische Verehrung in Uruk im Gefolge des durch die Achämenidenkönige revitalisierten Anu-Kultes schließen. Die Lesung von [d]Dil-bat ist jedoch nicht an allen Stellen unumstritten. Ein Hirte im spätachämenidischen Nippur trägt einen identischen Namen. Joannes schloß daher die Möglichkeit nicht aus, dass [d]Dil-bat hier auch logographisch für [d]At-tar, die westsemitische Namensform der Ištar aufzufassen sei.[149] Eine synkretistische Verknüpfung mit der iranischen Anāhīd scheint vorzuliegen. Die Gleichsetzung der spätbabylonischen Planetengöttin Ištar-Delibat (Venus) mit der iranischen Göttin Anāhīd könnte sich in dem weiblichen Klientennamen Ištar-Anāhīd des Zauberschalentexts (BM 136204:5; CAMIB 062A) wiederspiegeln, was auch durch die lexikalische Gleichung bei Bar Bahlūl unterlegt wird (siehe oben).

Zur Ištar-Delibat ist noch Einiges mehr aus den mandäischen Quellen bekannt. Sie wird dort bezeichnet als *rwḥ' ḏ-qwdš' 'str' ḏ-lyb'ṯ 'm'myt šwm'* ‘die Ruha ḏ-Qudša, deren Name die Göttin Delibat-Amamit ist’ (Ginzā yamīnā 27:17), das jetzt durch eine frühe Quelle bestätigt wird: *w'mḫ q'ry'lḫ 'm'myt šprt' {d}wdḥl<t>'wqdyš'ṯḫ qry<'>lḫ rwḥ'ḏ-qwdš'* ‘und ihre Mutter nennt sich die schöne und furchteinflößende Amamit und ihre Qadišta nennt sich Ruha ḏ-Qudša’ (1B190–193)[150]. Ferner erscheint einer ihrer Titel auch noch in einem späten religiösen Text: *lyb'ṯ m'rty'šwpr' wrg'g'* ‘(De)libat, Herrin der Schönheit und der Begierde’ (CP 226:7)[151], ähnlich zu einer syrischen Passage *rgt l'str' rḥmt* ‘sie liebt die Begierde der Ištar’ (Jakob von Sarug 300 r). In einer ungewöhnlichen Reihe aus einer frühen München-Bleirolle II, in der sie mit ihrem Clan und ihrer Handmagd neben anderen Gottheiten mit deren Helfern erwähnt wird: *b'rq'ḏ-byt'nn'y bšlyḥy'ḏ-byt'mšyḥ'mwmyn'lwn bs'prḫ ḏ-byt' nbw mwmyn'lwn bmmbrt'ywn ṣwr'yl bṣy'rḫ ḏ-byt'byl wbgzyr'bṭḫ ḏ-byt'nyryg bprstwy'ṯḫ ḏ-byt'dlyb'ṯ bmḥy'nḫ ḏ-byt'kyw'n ... bq'ṭlḫ ḏ-byt'byrq'* ‘beim Inspektor[152] des Bīt Nanaia, bei den Aposteln des Mešiha beschwöre ich euch, beim Schreiber des Bīt Nabû beschwöre ich euch, bei ihren Fähren, Ṣauriel (= Sîn), beim Künstler des Bīt Bēl und beim Oberaufseher des Bīt Nerig, bei der Handmagd[153] des Bīt Delibat, beim Erlöser des Bīt Kēwān ..., beim Mörder des Bīt Birqa[154] (Mu II a71–77).

In der babylonischen Fünfer- und Siebenergötterreihe taucht Delibat immer wieder auf, u.a. auch in der München-Bleirolle II, zusammen mit dem Mešiha (s.u.), indem sich die Dews der babylonischen und iranischen Gottheiten oder anderer höherer Wesen, u.a. auch die Ruḥa

[149] JOANNES 1982, S. 54.
[150] MÜLLER-KESSLER 1998a, S. 111–112.
[151] DROWER 1959.
[152] Diese *'rq'* besteht aus dem ersten Teil des Begriffes *'rq'b'ṭ'* ‘high financial inspector’ DROWER/MACUCH 1963, S. 39b, welches in einigen aramäischen Dialekten gut belegt ist, siehe CIANCAGLINI 2008, S. 115–116.
[153] Das iranische Lehnwort *prstwy'ṯḫ* < Altiran. *paristāva-* + aram. Endung *-yt'* ist zum ersten Mal im Mandäischen belegt; vgl. *prsṭwyt'*, *prsṭywt'* ins Syrische; siehe CIANCAGLINI 2008, S. 239–420. Die im Mandäischen übliche Femininendung *-y'ṯ'* des Plurals steht hier für den Singular. Oft werden Singular und Plural im Mandäischen fakultativ gebraucht, d.h. sie lassen sich graphisch nicht mehr unterscheiden.
[154] Diese Hypostase des obermesopotamischen Wettergottes Hadad, der früher nur aus dem elften Scholienbuch des Theodur bar Konī bekannt war, tritt auch hier wieder in der Reihe großer mesopotamischer Gottheiten auf, siehe ferner MÜLLER-KESSLER/KESSLER 1995.

und der Yurba (hier Yarba)[155], an geographischen Orten, in Wettererscheinungen, Pflanzen und Tieren verbergen: *dywy' ḏ-mšyḥ' 'stpw bṭwry' dywy' ḏ-nbw 'stpw bpyl' dywy' ḏ-y'rb'* (sic) *wrwḥ' 'spw b'rpyly' dywy' ḏ-byl wnyryg 'st'pw bzyql' wbgn' dywy' ḏ-ḏ-lyb't wkyw'n 'stpw b'r'* 'die Dews des Mešiha versammelten sich in den Bergen, die Dews des Nabû versammelten sich im Elefanten, die Dews des Yurba und der Ruha versammelten sich in den dunklen Wolken, die Dews des Bēls und des Nerig versammelten sich in der Dattelpalme und im *Garten*[156], die Dews der Delibat und des Kēwān versammelten sich im Lorbeerbaum[157]' (Mu II c8–13). Bemerkenswert an dieser Textpassage ist, dass nach den babylonischen Gottheiten eine Anzahl von iranischen folgen, mehr oder weniger bekannte.[158] In der Lyon-Rolle tritt Delibat innerhalb der Siebenergruppe auf, jedoch hier zusammen als Paar mit Danḥiš[159]: *dlyb't wdnyš 'š'r 'lḫ* 'Delibat und Daniš haben ihn bekräftigt' (7Bb137–138). Dass *'str'* nur generisch aufzufassen ist, zeigt auch *lyb't 'styr' ḥ' 'štyry't* (sic) *šwm'* 'die Göttin (De)libat, ihr Name ist Ištiriat' (Morg. 268/27:33); Var. *'styr' 'styr'yt'* (DC 43 A137). Das Abbild ist belegt in *dmwt ḏ-lyb't* 'das Abbild der (De)libat' (RD7)[160]. In einer Bleirolle heißt sie: *dlb't rbty'* 'die große Delibat' (1E68'; BM 125693; unpubl.), vergleichbar im Johannesbuch: *lyb't r'bty'* 'die große (De)libat' (Jb 235:12)[161]. Ihr kriegerischer Aspekt kommt noch spät zum Tragen: *mz'yn' mylyb't pt 'l'ḥy'* 'bewaffnet durch (De)libat, Tochter der Götter' (ŠQ 18:29)[162]. Mehrfach in den Paralleltexten als Anspielung ohne *lyb't* ist ihr Titel belegt: *m'r't 'l'ḥy' w'n'šy'* 'die Herrin der Götter und Menschen' (BL, Or. 6593 g11; MS Oxf. 587, 604 etc.). Ihre Verehrung war in den religiösen Schriften verboten, jedoch ist ein spezielles 28-tägiges Ritual für sie vorgesehen und für die, die in das Haus des Tammus gehen, ihrem Partner. Nach diesen Ritualen wird ein Trauersitzen im Haus der Libat angesetzt (Ginzā smalā 30:20).[163]

Ein männliches Pendant der Ištar tritt in einer frühen mandäischen Bleirolle auf, in dem er den Engeln der Delibat Anweisungen erteilt: *w'str' mn'mby' ml'ky' ḏ-dlyb't bnḫ 'wsṭl'yḥwn r'pd' bryš'ywn* 'und der Istara nennt die Mlakas der Delibat beim Namen, seine Strahlen (wörtl. Söhne ihrer Strahlen) tanzen auf ihren Köpfen' (Mu II a13–15). Hier liegt durchaus kein Schreibfehler für den weiblichen Begriff *'strt'* 'Göttin' vor, sondern auch das Bezugssuffix in *bnḫ* ist maskulin. Der Ištar ist auch belegt in *ḥtymyn tryn r'zy' ḏ-'st'r btl't škyn't'* 'versiegelt sind die zwei Geheimnisse des Ištar in den drei Schekinas' (DC 40 62–64). Auch die Quadratschriftschalen zeigen Belege für die männliche Ištar: *b'štyr bry dbwkry dqdm'h* 'beim Ištar, meinem! Erstgeborenen, der der Erste ist' (BM 91771:10), der in diesem Text deutlich von der weiblichen Delibat unterschieden wird: *wdlybt bt tyr* 'und (bei) Dilbat, Tochter des Tīr' (BM 91771:10), und vielleicht bezieht sich die spätere Textstelle auch auf ihn: *dmlk' rb' qrpdn'* 'des großen kriegerischen Königs = Ištar?)' (BM 91771:14).[164] In der abhängigen Dämonenliste auf der Quadratschriftschale tritt sie ebenfalls mit männlichem

[155] Im Ginza yamīnā 381:20 und smālā 121:23 treten beide ebenfalls gemeinsam auf.
[156] Eine maskuline Form von *gn'* 'Garten' wäre ungewöhnlich. Es sollte sich auch hier nach dem Aufbau des Textes um eine Pflanze handeln.
[157] Im Mandäischen zum ersten Mal belegtes *'r'* entspricht etymologisch BTA ערא SOKOLOFF, S. 878–879; syr. *'r' Suppl.* 254b; arab. *ġ'r*; bereits akkad. *ēru* AHw 247; vermutlich gemeinsemitisch; generell LÖW 1924, S. 121–123. Ob sich stets dieselbe Pflanze dahinterverbirgt, ist aus den Texten nicht ersichtlich.
[158] Die iranischen Gottheiten in der mandäischen Nebenüberlieferung werden in einer gesonderten Studie vorbereitet. Belegt sind wieder die Šadya und der Zakya sowie ganz neue wie singuläre Gottheiten.
[159] Siehe MÜLLER-KESSLER 2000.
[160] DROWER 1950b.
[161] LIDZBARSKI 1915, S. 217.
[162] DROWER 1959.
[163] DROWER 1938, S. 318 Anm. 2.
[164] MÜLLER-KESSLER 2001–2002, S. 125–128; MÜLLER-KESSLER 1999a, 112–113.

Bezug auf: *'ystr' mry ṭwry wr'my* 'Göttin, Herr der Berge und Anhöhen' (BM 1957-9-25.1:7; BOHAK/LEVENE 2012, S. 61).

b) Planet

Am häufigsten taucht Delibat in der Siebenerreihe der Planeten *šby'ḥy'* (Šamiš, Sîn, Nerig, Nabû, Bēl, Delibat, Kēwān) auf, u.a. in koiné-babylonisch-aramäischen Schalentexten (BM 91771, VA 2492 und YBC 2393), wo sie eine Schutzfunktion übernimmt. In einer mandäischen Bleirolle wird sie mit *ṣ'ḥm' ḏ-dlyb't* 'das Leuchten der Delibat' (Ḫuzistan-Bleirolle d6–7), spätere Hs. *ṣyḥm' ḏ-lyb't* (Book of Black Magic 21:59) entsprechend babylonisch ^{d}*Dil-bat* 'die Glänzende' als Morgenstern bzw. Abendstern beschrieben[165], was sich auch mit folgender Textstelle deckt: *lyb't kwkb' n'hyr' ḏ-m'nh'r mn kwlḥwn kwkby'* '(De)libat, der leuchtende Stern, der am meisten von allen Sternen erhellt' (MS Oxf. 987–989 [d6–8]). Auf der syrischen Lederrolle wird sie nicht namentlich genannt, sondern nur ihre typischen Attribute erwähnt: *w'wtr' mrt*^{l} *šwpr'* 'und das Licht/Leuchten[166] der Herrin der Schönheit' (Syr I 47).[167] Sergius von Reš'aina Galens drittem Buch περὶ χρισίμων ἡμέρων 'die kritischen Tage betreffend' folgend verbindet er Delibat unter der Bezeichnung Bēltī mit der Nacht: *dlly' dyn . h.w d'rys 'mryn d'ytwhy wh.w bylty*.[168] Im Diwan Abatur ist Delibat in einem kleinen Boot hinter Šamašē in einer Textbeischrift abgebildet: *h'zyn dmwt' ḏ-lyb't ḏ-y'tb' 'l 'ṭwr' ḏ-š'myš* 'das ist das Abbild der (De)libat, die auf dem Berg des Šamiš sitzt'.[169] Auch folgender Text geht auf ihre astronomische Erscheinung ein: (Var. *w'n's'rn'*) *'s'rn'wmš'byrn' lyb't* (Var. *ḏ-lyb't*) *mr'ḥm'nyt' 'yn wspyr' ḏ-šwmy' tyl'z't'* (Var. *tyl' z't'*) *ḥd' rb' ḏ-kwl* (Var. *ḏ-mdynt'*) *ḏ-mytqyr' spynd'rmyd zymyg ḏ-mn š'myš* (Var. *š'm'š*) *s'gy' b'wm't' wmn syr' s'gy' blyly'* 'ich, die liebende (De)libat, binde und zerbreche das *Auge* und die Spähre des Himmels, *Tilazata*[170], eine große von allen (Var. der Stadt), die die berechnende[171] Spindarmid[172] genannt wird, (und) die sich von der Sonne am Tage bewegt und sich vom Mond am Abend bewegt' (DC 44 1165-1173; Var. Morg. 263/17:16–20). Furcht und Schrecken verbreitet die Delibat als Planet: *'syr' wḥytm'* (sic) *ḥ'zyn* (sic) *nyšmt' ḏ*-PN *br* PN *mn ḥwq'wdḥlt'wzyḥwyt' ḏ-dlyb't* 'gebunden und versiegelt ist diese Seele des PN bar PN vor dem Terror und der Furcht und dem Schrecken der Delibat' (Mu IV b39–41).

c) Dämonin

Ihren dämonischen Charakter zeigt sie in diversen Beschwörungen, u.a. in der Dritten der München-Bleirolle II, wo sich Dews der jeweiligen Gottheit, babylonischer oder iranischer Herkunft, oder anderer höherer Wesen (u.a. die Ruḥa und der Yurba, hier Yarba)[173] an geographischen Orten, in Wettererscheinungen, Pflanzen und Tieren versammeln: *dywy'*

[165] Siehe GREENFIELD/NAVEH 1985, S. 100; DROWER 1943, S. 179; TALLQVIST 1938, S. 282; 336 [Ištar].
[166] LIDZBARSKI 1915, S. 217.
[167] Korrekt bei WESSELIUS 1989, Kol. 711.
[168] SACHAU 1870, S. 103, Z. 1–2 [Syrisch].
[169] DROWER 1938, S. 80; DROWER 1950, Tf. vorletztes Boot.
[170] Unklar. Vermutlich iranischen Ursprungs.
[171] Bei dem Attribut zur Spindarmid *zymyg* könnte es sich um das mittelpersische Adjektiv *čimig* 'zielgerichtet, entschlossen' handeln, siehe MACKENZIE 1971, S. 22, das sich mit den iranischen Quellen als Eigenschaft dieser Göttin der Weisheit und Erde decken würde, siehe SPIEGEL 1873, S. 37–39. Sie ersetzt hier die Anāhīd als eigentliche Venusgottheit.
[172] Bei DROWER/MACUCH, S. 334 findet sich nur *spindar*, das sich nicht in den HSS wiederfindet, sondern nur *spynd'rmyd*.
[173] Im Ginza yamīnā 381:20 und smālā 121:23 treten ebenfalls beide gemeinsam auf.

ḏ-mšyḥ' 'stpw bṭwry' dywy' ḏ-nbw 'stpw bpyl' dywy' ḏ-y'rb' (sic) *wrwḥ' 'spw b'rpyly' dywy' ḏ-byl wnyryg 'st'pw bzyql' wbgn' dywy' ḏ-ḏ-lyb't wkyw'n 'stpw b'r'* 'die Dews des Mešiha versammelten sich in den Bergen, die Dews des Nabû versammelten sich im Elefanten, die Dews des Yurba und der Ruha versammelten sich in den dunklen Wolken, die Dews des Bēls und des Nerig versammelten sich in der Dattelpalme und im *Garten*, die Dews der Delibat und des Kēwān versammelten sich im Lorbeerbaum[174]' (Mu II c8–13). In einer sehr spät überlieferten Beschwörung gehen auch aus Naturerscheinungen, einschließlich der sieben Planeten, Dews hervor: *pšyry' ḥ'ršy' ḏ-d'ywy' ḏ-'šwmy' w'rq' wš'myš wsyr' w'nbw wnyryg wlyb't wkyw'n wbyl* 'gelöst ist die Zauberei der Dews des Himmels und der Erde und des Šamiš und des Sira und des Nabû und des Nerig und der (De)libat und des Kēwān und des Bēl' (BL, Or. 6593 m11–14); auch in der Kombination mit Lilits: *šryyn*[175] *ḥ'ršy' ḏ-d'ywy' wlyly't' ḏ-lyb't* 'gelöst ist die Zauberei der Dews und der Lilits der (De)libat' (BL, Or. 6593 m21–22); *šry' lyb't l'wb'd'* 'gelöst ist (De)libat für das Werk' (BL, Or. 6593 d37–38); in der Liste mit zwei weiteren dämonisiesten Göttern: *´syr´lyb´t wnbw wnyryg ´*gebunden ist (De) libat und Nabû und Nerig´(DC 43 Ab93-94); Bedeutung dunkel: *ḏ-lyb´t b´ny´lyb´t br´zyk ḏ-n´pšyk qry´t´k ´*betreffend (De)libat, (De)libat bauend, mit deinem eigenen Geheimnis rief ich dich´(DC 43 I38).

Das Prinzip einer weiblichen dämonischen Figur ein männliches Pendant gegenüberzustellen wird in einer mandäischen Bleirolle konsequent auch auf Delibat angewandt, wo mit großer Wahrscheinlichkeit ergänzt werden kann: *wmn* [*dlb't*] *zkr' wmn dlb'*[*t nwq*]*bt'* 'und von der männlichen [Delibat] und von der [weib]lichen Delibat' (12A44'–46'; BM 135791 III; unpubl.).

4. Kēwān (Kajjamānu)

Die Vorstellungen über die ehemalige babylonische Gottheit Kajjamānu beschränken sich in der altorientalischen Zeit auf seine astrale Funktion.[176] Spezielle Einzelkulte sind zu ihm aus dem frühen Mesopotamien nicht bekannt. Ein Anzeichen für seine göttliche Stellung ist immerhin das Determinativ DINGIR vor seinem Namen[177], jedoch lassen sich zu ihm keine Götterepitheta nachweisen.[178] Obwohl er zu den sieben altorientalischen Planetengöttern gehört, wurde ein separates Lemma für Kajjamānu im Reallexikon der Assyriologie nicht integriert.[179] Nur ein mandäisches Gentiliz *kyw'nyy'* weist noch auf einen vermutlichen Stamm bzw. eine Region in einigen astronomischen Vorhersagen[180], oder vielleicht Anhänger des Kēwān-Kults hin, der dort mit einer speziellen Kamelzüchtung in Verbindung gebracht wird.[181] Auch scheint der Kajjamānu kaum Wirkung nach außen gehabt zu haben, da seine

[174] Im Mandäischen zum ersten Mal belegtes *'r'* entspricht etymologisch BTA ערא SOKOLOFF, S. 878–879; syr. *'r' Suppl*. 254b; arab. *ġ'r*; bereits akkad. *ēru* AHw 247; vermutlich gemeinsemitisch; generell LÖW 1924, S. 121–123. Ob sich stets dieselbe Pflanze dahinter verbirgt, ist den Texten nicht zu entnehmen.

[175] Zur alternativen Verwendung der maskulinen Pluralendung *-y'* und *-yn* im Mandäischen siehe NÖLDEKE 1875, S. 162.

[176] STOL 1999a, S. 478.

[177] Siehe LORETZ 1989, S. 286–289; STOL 1999a, S. 478; ferner die einschlägigen Wörterbücher AHw 420b 4) Planet; CAD K 38.

[178] Nach TALLQVIST 1938 sind keine hinzugekommen.

[179] Er findet sich dort nur unter dem Stichwort 'Planeten', HUNGER 2005, S. 590.

[180] DROWER 1949, S. 210 [Englisch]; *wbyt kyw'n'yy' t'lg' mryd' nyḥwy'* 'und der Stamm der Kēwānäer wird heftigen Schnee haben' AM 182:8–9; nur *kyw'n'yy'* AM 237:3; 239:4 [Mandäisch]; DROWER/MACUCH 1963, S. 212.

[181] Dieses magische Ritual, das an frühere mesopotamische anknüpft, beschreibt den rituellen Knoten bestehend aus sieben verschiedenen Fasern und Farben, die die Wolle von der Stirnseite eines kēwānesischen Kamels nehmen (*qmr' mn qdmw 'npḫ ḏ-gwml' kyw'nyyḫ* [1Aa55–57; BM 134793 I]), siehe MÜLLER-KESSLER

Verehrung auf den babylonischen Raum beschränkt blieb, mit Ausnahme der zoroastrisch-iranischen Astronomie, die keine eigene Bezeichnung für den Planeten Saturn kannte und ihn deshalb bereits in der aramäischen Form *Kaiwān* > *Kēwān* ins Mitteliranische entlehnte, und nicht akkadisch *kajjamānu*[182]. Dort taucht Kēwān zum ersten Mal im Bundahišn auf.[183] Im westlichen außermesopotamischen Bereich wird Kajjamānu als Planet in seiner aramäischen Form כיון[184] mit masoretischer Vokalisierung *kijjūn* < aramäisch *kēwān* im Buch Amos 5,26 in ‘Planet eurer Götter’, das dem ‘Saturn’[185] entspricht, angeführt, was auch Targum Jonathan zu Amos 5,26 mit Verdopplung des Waw כיוון zur Kennzeichnung seines konsonantischen Gebrauches besser wiedergibt. Dieser Abschnitt, in dem YHWH als Vollstrecker des tödlichen Gerichts spricht, wird nach der neuen theologischen Lehrmeinung in die vorexilische Zeit eingeordnet.[186] Für einen so wenig ausstrahlenden Götterkult, sollte hinterfragt werden, inwiefern Kajjamānu auf samarischem bzw. judäischem Gebiet in vorexilischer Zeit bekannt war und bereits in das Amosbuch einfließen konnte. Die Übernahme und Kenntnis des Kēwān kann doch wohl nur ein Relikt aus dem exilischen Aufenthalt sein, was auch seine Schreibung belegt, weniger die Periode nach dem Fall von Samaria, da es sich eher um eine babylonische als eine assyrische Gottheit handelt.

Was seine aramäisch wiedergebende Schreibung betrifft, lassen sich kaum orthographische Unterschiede bemerken, da sie meistens der jeweiligen Schreibkonvention geschuldet sind. Dem reichsaramäischen Korpus ist er noch nicht zu entnehmen, denn erst in der spätaramäischen Überlieferung findet sich im Syrischen die Schreibung *k’wn, kywn*, *kwn*[187] mit Ausnahme des syrisch-manichäisch geschriebenen Zauberschalentextes, wo Kēwān mit determinierter Endung erscheint: *wnbw* [...] *wkbynh wnyryg yhb ly ḥyl’* ‘und Nabû [...] und Kēwān[188] und Nerig gaben mir Kraft’ (CBS 2933:3; AIT 36; koll.). Die syrischen Schriftsteller erwähnen etliche Kulte des Kēwān für den mesopotamischen Raum, jedoch ohne genaue Ortsangaben. Einschlägige Monographien zu den Götterkulten aus dieser Region, wie die von H. J. W. Drijvers und J. Teixidor[189] klammern den Saturnkult aus, was vermutlich an den fehlenden ikonographischen Darstellungen bzw. Inschriften liegt. Im babylonischen Bereich, bei den Mandäern schreibt er sich konsequent *kyw’n*, selten *k‘w’n* (Ginzā yamīnā 121:5; 171:22)[190] und im Targum-Aramäischen כיון (Amos 5,26)[191].

Fast alle Erwähnungen im aramäischen Textgut beziehen sich auf seine Funktion als astrales Gestirn oder auf den Monatsnamen Kānūn (Juli). Eine sehr ausführliche Darstellung

1999c, S. 442.

[182] Gegen MACKENZIE 1964, S. 520, Anm. 46.

[183] PANAINO 1999, S. 183.

[184] Das *Dagesh forte* weist nur auf die konsonantische Realisierung des Waw hin, welches durch die Doppelschreibung כיוון in der Targum Version zum Ausdruck kommt. In der LXX muß ein Mißverständnis für diesen Eigennamen in Ραιφαν vorliegen, da Kaf mit Rho wiedergeben wird; ähnlich ZIMMERN 1917, S. 61; STOL 1999a, S. 478 I. Auch ging der Übersetzer von einem Diphthong /ay/ aus.

[185] Zuerst HAUPT 1887, S. 266; weiter siehe KÖHLER/BAUMGARTNER 1974, S. 450a.

[186] ZENGER 2016, S. 655–657.

[187] BROCKELMANN 1928, S. 322b; PAYNE SMITH 1879–1901, Kol. 1659–1660.

[188] Die Schreibung mit <b> geht auf den geographisch verbreiteten, intervokalischen Lautwandel /w/ > /b/ zurück. Bereits die Wandlung von Kajjamānu zu Kēwān läßt sich durch diesen üblichen Lautwandel /w/ < /m/ erklären, siehe auch MANKOWSKI 2000, S. 64–65. Das für als BTA gelistete 2# כונא SOKOLOFF 2002, S. 564b sollte erwähnt werden, da diese Lesung nicht existiert, sondern es ist כוכבי ‘Sterne’ zu lesen, siehe MÜLLER-KESSLER 2011, S. 235.

[189] DRIJVERS 1976; 1977; 1980; TEIXIDOR 1979.

[190] ZIMMERN 1917, S. 61; NÖLDEKE 1875, S. 5; DROWER/MACUCH 1963, S. 212a, 221a.

[191] JASTROW 1903, S. 631a betrachtet ihn noch als hebräisch ‘name of an idol’, obwohl bereits korrekt verzeichnet in LEVY 1867, S. 358b. Schon OPPERT 1871, S. 445 und HAUPT 1887, S. 226 weisen ihm dem ‘Saturn’ bzw. Kronos’ zu.

zu Kēwān als Planet läßt sich einem zweisprachigen maronitischen Lexikon entnehmen: *k'wn ywn'yt qrwnws wmt'mr k'nwn . ḥ . ḥd kwkb' mn šb'' kwk:b' dmtqryn ply:ṭ'* [für *p:lnṭ'*] *'wkyt ṭ:'y' dl' dbyq:yn bšm:y' . d'ytyhwn šmh:yhwn hlyn : šmš' . shr' . 'rys . 'rmys . byl . dhw zws . blty dhw 'prwdyṭy . k'wn dhw k'nwn wqrwnws . w'mryn dhlyn šb'' ṭ'y:' mn m'rb' lmdnḥ' r:dyn ... yq'l zhl* 'Kēwān ist griechischer Kronos und man sagt Kānūn; er ist ein Stern von sieben Sternen, die Planeten genannt werden, das entspricht den Planeten, die nicht am Himmel fixiert sind; ihre Namen sind: Sonne, Mond, Ares, Hermes, Bēl, der Zeus ist, Bēltī (Ištar), die Aphrodite ist, Kēwān, der Kānūn (Monatsname Dezember und Januar) und Kronos ist; man sagt, dass diese sieben Planeten sich von Westen nach Osten bewegen ... und nennt ihn Zahal (arab.)'[192]; ähnlich *k'wn 'l-zhl* (Thesaurus des Elia bar Sinai § 24.2)[193]. In einer späten mandäischen Beschwörungsabschrift wird ihm der Samstag als Wochentag zugewiesen: *kyw'n bywm' ḏ-š'pt'* 'Kēwān am Tag des Samstags' (BL, Or. 6593 c18) vergleichbar mit der syrischen Auffassung vom siebenten Wochentag: *šbt' dkrwnws* (SBM 483.16)[194], oder im arabischen Fihrist des an-Nadīm 'der siebente Tag für den Zahal, und der Name ist Kronos'.[195] Im syrischen Werk zur Chemie repräsentiert er das Metall 'Blei' *'br' kw'n* (3.9), was wieder mit Kronos geglichen wird: *qrwnws 'br'* 'Kronos Blei' (3.2), sowie *'mr 'n' . 'rmys wk'wn* 'ich sage: Quecksilber und Blei' (11.9), ferner *mdkt' dkywn* 'ein Mörser aus Blei' (47.19)[196], was wiederum mit der lexikographischen Erklärung bei Bar Bahlūl übereinstimmt: *kywn zhl w'p 'br' lwt plḥy: km:l''* 'Kēwān Zahal (arab.) und auch Blei bei den Alchemiearbeitern' (BB 858).

a) Gottheit

Nur die mandäischen Quellen bewahrten alte Vorstellungen zu den göttlichen Attributen des Kēwān, die sich in den altorientalischen Vorgängerquellen bis heute nicht nachweisen lassen. Sie wurden immer wieder in die Beschwörungen auf Bleiamuletten und Zauberschalen eingearbeitet. Seine Stellung als ehemalige Gottheit manesfestiert sich am besten in den unpublizierten mandäischen München-Bleirollen[197], indem er dort als ältester Bruder des Nabû tituliert wird: *'syr ḥwm' wbrd' ḏ-np'q wdn'pyq mn pwmḫ ḏ-kyw'n qšyš' ḏ-'ḥ' ḏ-mytqry' ḥ'kym' rbwt'n' ḥryg' ḏ-ḥwkmtḫ n'pš' mn nbw s'pr' ḥkym' ḏ-b'byl* 'gebunden ist die Hitze und der Hagel, die hinausgingen und die hinausgehen aus dem Mund des Kēwān, der älteste seiner Brüder, der sich Weiser nennt, der schlaue Magnat, dessen Weisheit (größer) ist als die des weisen Schreibers[198] von Babylon Nabû' (Mu IV a1–5). *qšyš' ḏ-'ḥ'* 'Weiser des Bruders' weist besonders auf die mandäische mythologische Vorstellung hin, dass alle sieben Planetengottheiten als *šb'y'ḥy'* 'sieben Brüder' bezeichnet werden, was dann als feststehender Eigenname aufgefaßt wurde. Seine Autorität kommt zum Tragen, wenn in seinem Namen um Schutz ersucht wird: *'swt'... tḥwylḫ lpgrḫ ... bḥ'zyn bpwgd'm' ḏ-kyw'n ḏ-mytqry' ḥymwn*[199] *gb'r* 'Heilung sei für den Körper ... mit diesem

[192] Der Abschnitt aus dem 1619 in Rom publizierten Lexicon Georgii Karmsedinoyo Maronitae A.C. ist zitiert nach PAYNE SMITH 1879–1901, Kol. 1660.
[193] DE LAGARDE 1879, S. 56.
[194] BUDGE 1913, S. 568 [English].
[195] CHWOLSOHN 1856, S. 22; DODGE 1970, S. 755.
[196] BERTHELOT/DUVAL 1893, S. 3, 11.
[197] Der Verbleib dieser Objekte, die sich Anfang 2000 bei einem Antikenhändler in München befanden, ist mir nicht bekannt.
[198] Dieses Epithet des Nabû ist vermutlich in der syrischen Lederrolle I 46 GIGNOUX I 46 zu finden, wo sein Name ausgefallen ist, da man bei Bēl eine Titulatur wie 'Herr der Götter' erwartet.
[199] In DC 43 I 48, 103 und Ginzā yamīnā 209:16 nur als *ḥymwn g'br'* ohne Kēwān belegt. Siehe auch unter c) Dämon.

Befehl des Kēwān, der der starke Himun genannt wird’ (Mu I b66–67). Die München-Bleirollen sind recht aufschlußreich, indem sie weitere Vorstellungen zu Kēwān im Detail liefern: *‘syr’* (sic) *yw ’n’ṭ kyw’n ’n’ṭ qḥmr’k wqyry’ṭ’k wml’k’k ‘pyk’ kswt’k kpyp’ pqwt’k twtyḫ bḥk’k ‘syr’ ḥ’n’* (sic) *rbwt’n’* ‘gebunden bist du YW[200] Kēwān, du, dein Gürtel[201] und deine Verfluchungen und dein Engel, verdreht ist deine Kleidung, gebeugt ist dein Nacken unter deinem ...[202], gebunden ist dieser Magnat’ (Mu I a25–28). Mit seinem Helfer erscheint er auch in der langen Götterreihe: *bmḥy’nḫ ḏ-byt’ kyw’n* ‘beim Erlöser des Bīt Kēwān’ (Mu II a75–76). Sein Haus bzw. Stamm wird auch in späten Textstellen erwähnt: *’t’y wgl’y mn r’z’ywn ḏ-kwlḥwn ml’ky’ ḏ-b’yt’ ḏ-kyw’n* ‘komm und offenbare von den Mysterien aller Engel des Bīt Kēwān’ (DC 37 224–225); *d’ywy’ ḏ-byt kyw’n* ‘die Dēws des Bīt Kēwān’ (Ginzā yamīnā 28:10). Dunkel bleibt die Textstelle mit Nanaia: *wḥyz’k qryn{w}<’>l’ lnn’y mrtḫ ḏ-byt’ bšyt dywy’ nḥ’t’ mn mrkybt’ kyw’n* ‘und dann rief ich die Nanaia[203], die Herrin des Hauses, mit den sechs Dews stieg sie vom Wagen des Kēwān herab’ (Mu I a36–38). In einer späten Liebesbeschwörung, die vermutlich auf frühere Vorlagen zurückgeht, wird Kēwān noch neben Delibat als helfender Gott angerufen: *bšwm’k qr’yt’k kyw’n ḏ-nyty’* PN ‘in deinem Namen, Kēwān, rufe ich dich an, damit PN kommt’ (Book of Black Magic 21:60–61).[204]

Syrische Quellen sind durchaus sehr aufschlußreich zu den verbreiteten Kēwān-Kulten. Sie geben folgende Erklärungen zu seiner astralen Erscheinung, u.a. aus der frühen Beschwörung auf Leder ist er einer der fünf Götter[205] am Himmel wie in der mandäischen Vorstellung: *ḥmš’ ’lh:yn dbšmy’ ... wk’wn sb’ mn rwm’* ‘fünf Götter, die am Himmel sind ... und der alte Kēwān am Firmament’ (Syr I 46–48). Im Horreum Mysteriorum des Bar Hebraeus wird er mit der Verehrung bei den Ammonitern mit einem anderen Namen gleichgesetzt: *mlkwm ḫ. k’wn db:ny ‘mwn* ‘Malkūm ist Kēwān der Ammonitersöhne’[206]. Sogar im Fall der Götteridole bei Jakob von Sarug wird davon gesprochen, dass er angebetet wird und dem Malkūm gleicht *brt ‘m’ ḥlšt mlkwm lkwn sgdt* ‘die Tochter des Volkes (jüdische Synagoge) verfiel dem Malkūm, sie verehrte den Kēwān’ (Jakob von Sarug 377 r 79)[207].

b) Planet

Vermutlich unter dem Einfluß einiger Planeten, darunter auch Kēwān verhalten sich die Dämonen in den mandäischen Beschwörungen sehr disrespektierlich *rmwn dywy’ ḏ-rq‘yḥ’ mn gyrby’ lgyrby’ q’ḥdy’ wp’yy’ wn’hmy’ wmgrgly’ kwlḫ mn šwrbt’ ḏ-šb’yḥyḫ ḏ-’k’ b’rq’ pt ywn’*

[200] Hier wird bereits Kēwān mit YHWH gleichgestellt.

[201] Die Schreibung mit <ḥ> für /a/ in *qḥmr’k* kann nur aus dem mittelpersischen oder parthischen Orthographiebereich her erklärt werden, obwohl eine vergleichbare Schreibung für den Begriff *q’mr’* ‘Gürtel’ in diesem iranischen Bereich nicht belegt ist. Diese Deutung ist wahrscheinlich, da der Planet Saturn von Ringen umgeben ist, die aus Eis und Gestein bestehen. Damit ist sie wohl die erste mesopotamisch belegte, beschriebene Darstellung der Erscheinung dieses Planeten, die eindeutig auf eine altorientalische zurückgehen muß, die von den Mandäern übernommen wurde.

[202] *bḥk’k* ist vermutlich iranischen Ursprungs und zeigt die gleiche Schreibung mit <ḥ> als *mater lectionis* für /a/ wie in dem vorhergehenden Wort *qḥmr’k*.

[203] Zu Nanaia in den mandäischen Quellen, siehe MÜLLER-KESSLER/KESSLER 1999, S. 75–77.

[204] DROWER 1943, S. 179.

[205] Nabû und Delibat wurden hier vom Kopisten ausgelassen. Der Anschluß mit *mrt*[!] *šwpr’* in Z. 47 als Attribut kann sich nur auf die Delibat beziehen, vgl. *m’rty’ šwpr’ wrg’g’* ‘([De]libat,) Herrin der Schönheit und der Begierde’, siehe DROWER 1959, S. 226, Z. 7.

[206] Nur als HS in dem syrischen St Mark-Kloster, Jerusalem, Nr. 41 erhalten.

[207] MARTIN 1876, S. 111 [Syrisch]; S. 133 [Kommentar]; LANDESDORFER 1914, S. 21 [Text], 77–88 [Kommentar].

’wšy’ w’rby’ nn’y wmšyḥ’ wbyl wnyryg wdlyb’t wkyw’n ‘die Dews des Firmaments warfen sich von Norden nach Norden, schrien und blökten und stöhnten und drehten alles um vom Stamm der sieben Brüder (Planeten), die auf der Erde existierten, den Süden (wörtl. Hitze)[208], den Osten (wörtl. Dämmerung)[209], und den Westen, Nanaia und Mešiha[210] und Bēl und Nerig und Delibat und Kēwān’ (Mu II a15–18); nach der mandäischen Auffassung verbreitet Kēwān Furcht, Schrecken und Beben mit anderen Planeten: *‘syr’ whytm’* (sic) *wmḥ’tm’ wḥ’zyn nyšymt’* (sic) *ḏ*-PN *br* PN *mn ḥwq’ wdḥlt’ wzyḥwyt’ ḏ-kyw’n ‘pyk’ qrqnḫ ‘l ‘npḫ rmylḫ* ‘gebunden und versiegelt und fest versiegelt ist diese Seele des PN bar PN vor dem Terror und der Furcht und dem Schrecken des Kēwān, umgedreht ist sein *Schuh*, er warf ihn auf sein Angesicht’ (Mu IV b34–37); *wm’r ḏ-šyzwb’ wḥ’š’bt’ ḏ-k’w’n q’šyš’ ḏ-’ḥḫ* ‘und als Herr der Rettung und des Ansinnens, welcher Kēwān, der Älteste seiner Brüder ist’ (Mu IV b46–47); in einer astrologischen Wettervorhersage *kyw’n d’y’l’ ḏ-dynb’ ḏ-šydt’ hw* ‘Kēwān ist der Wasserbringer (wörtl. Zieher) am Ende des Jahres’ (AM 171:2–3). In der London-Rolle werden aus ihm Dews und Lilits freigelassen: *šryyn ḥ’ršy’ ḏ-d’ywy’ ḏ-kyw’n šryyn ḥ’ršy’ ḏ-d’ywy’ wlyly’t ḏ-kyw’n* ‘gelöst ist die Zauberei der Dews des Kēwān, gelöst ist die Zauberei der Dews und der Lilits des Kēwān’ (BL, Or. 6593 m22–25). In den syrischen Hymnen Ephraems wird er als Mörder bezeichnet: *‘l kwkb’ ’ḥrn’ ’mr:yn* [*k:ldy’*] *dqtwl’ hw . wzdq d’p lbrh ntlmdywhy lhw kwkb’ d’ḥyd syp’ dl’ pwršn. ’p hw ndm’ twb b’kly bnwhy k’wn* ‘über einen anderen Stern sagt man [die Chaldäer]: „er ist ein Mörder, und auch seinen Bruder unterweist er, jenen Stern, der das Schwert hält ohne Unterschied, auch er, der Kēwān scheint wieder mit den Äxten seinen Söhnen zu ähneln“’ (Ephraem II 458).[211]

Syrische Quellen setzen den griechischen Planeten Kronos immer dem Kēwān gleich *qrwnws ’wkyt k’wn*; lexikalische Einträge haben *k’wn ... kwkb’ hw . yw dyn qrwnws . zhl ϖdhw k’wn* ‘Kronos, der Kēwān ist’ (Jakob bar Salībī Kommentar 27 v)[212], was sich ähnlich auch im syrischen Medizinbuch findet *sym k’wn dmtqr’ qrwnws bry’ d’spyr’* ‘Kēwān, der Kronos genannt wird, der in der äußersten Spähre plaziert ist’ (SBM 481.18)[213]; *ḥwdr’ h.w dmtqr’ dpnwn ’kḥd wdkwn* ‘jene Kugel, die genannt wird, des Panūn [besser Kanūn] wie

[208] Dieser Begriff, der in derselben Bleirolle noch einmal auftaucht: *’nḥytwyḫ l’rq’ pt ywn’ wkwlḫ ‘wspyr’ l’rq’* ‘sie brachten die Hitze zur Erde herab und jede Spähre zur Erde’ (Mu II a24–25) könnte eine Verballhornung aus dem Iranischen, vermutlich dem parthischen Verb pdyn *padīn*- (HENNING 1937, S. 86) ‘anzünden’, oder *padīn*-, *paddin*- (DURKIN-MEISTERERNST 2004, S. 272b) sein. Er wird hier für ‘Hitze = Süden’ gebraucht, parallel zu den Begriffen ‘Osten’ *’wšy’* (= Dämmerung) und *w’rby’* ‘Westen’. Auch die späte Textstelle: *wtypyl ’l ’rq’pt ywn’* (Var. *y’wn’*) *zyw’ ḏ-kwkby’* ‘der Hitzeglanz der Sterne wird auf die Erde fallen’ (ATŠ II 51) ist so aufzufassen. Die Textstellen in DC 43 I89, DC 37 51, 136 tragen nicht zur Klärung dieses Begriffes bei. Das etwas entstellte mandäische Lexem kann kaum mit dem nur westlich belegten Tosefta- und Mischnabeleg זוי ‘dicker, schwerer Lehm’ zusammenhängen.

[209] Das Lexem *’wšy’* ist in diesem Text zum ersten Mal belegt. Dabei handelt es ich um eine Entlehnung aus dem Iranischen *wcyḫ* mit der Bedeutung ‘Dämmerung’ im Mittelpersischen (ANDREAS/HENNING 1932, S. 192 Anm. 6; MACKENZIE 1971, S. 62; DURKEN-MEISTERERNST 2004, S. 338). Das eigentliche mittelpersische Wort für ‘Osten’ ist *ōšastar* (MACKENZIE 1971, S. 6.). *’wšy’* wird hier analog zum Begriff ‘Sonnenaufgang = Osten’ anstelle von mandäisch *mdn’* als Synonym gebraucht.

[210] Die Gleichung des Mešiḥa mit Nabû = Merkur ist schon aus der klassisch-mandäischen Literatur bekannt, siehe DROWER/MACUCH 1963, S. 280b. Die Mandäer setzten sich auf ihre Art mit dem Mešiḥa auseinander und arbeiteten ihn in ihre Texte ein. So listet die mandäische Dämonenrolle den Mešiḥa als einen, der in einer Kirche auf der Akropolis wohnt: *‘syr mš ‘ḥ’ ḏ-mḥy’n’ ḏ-šry’ bqlysy’ ḏ-qr’bwl* (1B121–122). In der Parallelrolle zündet/schickt er die Sterne an: *mšḥ’ ḏ-mšg’r kwkby’* (2Ba26).

[211] BECK 1957.

[212] Zitiert nach PAYNE SMITH 1879–1901, Kol. 1660.

[213] BUDGE 1913, S. 566 [English].

einer, und des Kēwān’ (Analecta Syriaca Z. 17–18)[214]; ähnlich Ephraem Hymnen III 216[215]; die folgende syrische Passage aus Bardaiṣan hat astromonischen Charakter *blty sym’ ‘m shr’ : w‘m kwn bbyt’dkwn* ‘Bēltī (= Ištar) ist plaziert mit Sîn; und mit Kēwān im Haus des Kēwān in ihren Graden’ (Buch der Gesetze der Länder Z. 23).[216] Basierend auf Galens drittem Buch περὶ κρισίμων ἡμερῶν wird in der syrischen Abhandlung des Sergius von Reš‘aina Kēwān dem Tage zugeordnet: *d’mm’ dyn qryn . lkwkb’ h.w dkywn* ‘(als) den Tag aber nennt man jenen Stern Kēwān’.[217] Zur Schicksalsbestimmung findet sich eine Passage: *’yt lh hkyl ‘yd’ lhn’ḥlq’dk’wn d’p hw rb mšn’wṣyd hw dz‘wr ’zl* ‘deshalb hat diese Schicksals(-bestimmung) des Kēwān die Gewohnheit sich von jenem abzuwenden, der auch groß ist und zu jenem, der klein ist, zu gehen’ (Pseudo-Callisthenes Kap. 18).[218] Astrologische Vorhersagen den Kēwān betreffend sind generell negativ, wie im syrischen Medizinbuch mehrfach zu verzeichnen ist, sowie auch im Fihrist des arabischen Schriftsteller an-Nadīm ‘Anzeichen von zwei bedrohenden (Planeten) im Zeichen des Krebses’.[219]

In zwei Varianten ein- und desselben späten Beschwörungstextes wird Kēwān dem jüdischen YHWH gleichgesetzt *’syrn’ wmš’byrn’ kyw’n ḏ-mytyqry’ y’ḥw rb’ ’dwn’y ṣb’bwt ’l’ḥ’ḏ-t’qyn šwm’ bml’lḥ* ‘(ich), Kēwān, der der große Y’HW Adunai, Gott Ṣababut genannt wird, binde und zerbreche, der den Namen mit seinem Wort aufrichtet’ (DC 44 1181–1183; Var. Morg. 263/17:24–26). Der (böse) Geist des Kēwān mit allen seinen Beschwörungen findet sich neben anderen Gottheiten in einer weiteren Liste auf: *wkwl rwḥ kyw’n wkwlḥwn qyry’t’* (MS Oxf 913-914).

c) Dämon

Als dämonischer Herrscher ist Kēwān mit Delibat und ihren Dews in einem Baum verborgen: *dywy’ ḏ-ḏ-lyb’t wkyw’n ‘stpw b’r’* ‘die Dews der Delibat und des Kēwān sind versammelt im Lorbeerbaum’ (Mu II b12–13); mit seinem Beinamen Himun: *‘syry’dyw<y>’ wḥwmry’wš’lyṭny’ḏ-kyw’n ḥymwn gb’r’* ‘gebunden sind die Dews und die Humartas und die Herrscher des Kēwān, der starke Himun’ (Mu IV b1–2). In einer späten Beschwörung soll Kēwān vom Licht ferngehalten werden *‘pyk ... kyb’n* (Var. *kyw’n*) *mn nḥwr’* (Book of Black Magic 28:1–2).[220]

ABKÜRZUNGEN

AHw	VON SODEN, W. Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden
AIT	MONTGOMERY, J. A. Aramaic Incantation Texts, Philadelphia.
Akkad.	Akkadisch
AM	Asfar Malwašia in DROWER 1949
arab.	Arabisch
1B	BM 132947+ unpubliziert
2B	BM 132956+ unpubliziert
6B	BM 132948 ab Z. 79 unpubliziert
7Bb	Lyon-Rolle mit zwei Beschwörungen; 7Bb in LIDZBARSKI 1909, S. 356–371, Z. 115–271.

[214] DE LAGARDE 1858, S. 137.
[215] BECK 1957.
[216] CURETON 1855, S. 14 [Syrisch], S. 19 [Englisch].
[217] SACHAU 1870, S. 102, Z. 25 [Syrisch].
[218] BUDGE 1898, S. 40, Z. 11–12 [Syrisch]; S. 22–23 [Englisch]; DOGDE 1970.
[219] DODGE 1970, S. 621–662, Anm. 228 “These Planets are Saturn and Mars”.
[220] DROWER 1943, S. 181.

BA Bar Ali
BB Bar Bahlūl
BL British Library Or. 6593 „Beschwörung zur Lösung der Zauberei“ (*š’pt’ ḏ-p’š’r ḥršy’*) unpubliziert
BM British Museum
BRM Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan, New Haven
BTA Babylonian Talmudic Aramaic
CAD OPPENHEIM, L. et al., Chicago Assyrian Dictionary, Chicago
CBS Collection Babylonian Section
DC Oxford, Bodleian Library, Drower Collection 12, 37, 40, 43, 44 (R) unpubliziert
Morg. DE MORGAN, J., “Études linguistiques, IIe partie: textes mandaïtes”, Mission scientifique en Perse, vol. 5, Paris 1904.
Mu München-Bleirollen I–IV unpubliziert
MS Oxf. Bodl., Syr. g. 2. (R) unpubliziert
OECT Oxford Editions of Cuneiform Texts, Oxford
Or. BL, Or. 6593 unpubliziert
PNA RADNER, K./H. BAKER, The Prosography of the Neo-Assyrian Empire, Helsinki
SMB BUDGE, E. A. W., The Syriac Book of Medicine, Vol. 1–2, London 1913
Suppl. MARGOLIOUTH, J., Supplement to Thesaurus Syriacum, Oxford 1928
Syr I GIGNOUX 1987
TCL Textes cunéiformes. Musée du Louvre
VA Vorderasiatisches Museum
YBC Yale Babylonian Collection

BIBLIOGRAPHIE

ABOU-ASSAF, A./F. BRIQUEL-CHATONNET
1993 “Un autel à encens avec inscriptions syriaques au Musée de Raqqa (Syria)”, Semitica 41–42, S. 183–193.

ABUSCH, T.
1999 “Ishtar”, in: K. VAN DER TOORN et al. (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden, S. 452–456.

ANDREAS, F. C./W. HENNING
1932“ Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II”, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft, Phil.-Hist. Kl. 10, S. 173–222.

ASSEMANI, J. S.
1719 Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana, Vol. I, Rom.

BECK, E.
1957 Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses, Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, Vol. 169–170, Scriptores Syr, Bd. 76–77, Löwen.

BERTHELOT, P. E. M./R. DUVAL.
1893 La chimie au moyen âge, Vol. 2: L’Alchimie syriaque, Paris.

BICKELL, G.
1873 S. Isaaci Antiocheni , Doctoris Syrorum, opera omnia, Giessen.

BORDREUIL, P.
1973 “Une tablette araméene inédite de 635 av. J.-C.”, Semitica 23, S. 95–102.

BOYCE, M.
1985 “I. Ardwīsūr Anāhīd”, in: Encyclopaedia Iranica, Vol. 1, London, S. 1003–1006.
1986 “Armaiti”, in: Encyclopaedia Iranica, Vol. 2, London, S. 413–415.

BROCK, S. P.
1991 “Some New Syriac Documents from the Third Century A.D.”, ARAM 3, S. 259–267.

BROCKELMANN, C.
1928 Lexicon syriacum, Halle an der Saale.

BUDGE, E. A. W.
1889 The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version, Edited from Five Manuscripts of the Pseudo-Callisthenes, Cambridge.
1913 The Syriac Book of Medicine, Vol. 1–2, London.

CAQUOT, A.
1972 “Un phylactère mandéen en plomb”, Semitica 22, S. 67–87, Tf. I–IV.

CHWOLSOHN, D.
1856 Die Ssabier und der Ssabismus, St. Petersburg.

CIANCAGLINI, C.
2008 Iranian Loanwords in Syriac, Beiträge zur Iranistik, Vol. 28, Stuttgart.

CLAY, A. T.
1913 Legal Documents from Erech dated in the Seleucid Era (312–65 B.C.), Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan 2, New York.

CONTENAU, G.
1929 Contrats néo-babyloniens II, Paris.

CURETON, W.
1855 Spicilegium, containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion, London.

DE CALLATAŸ, F.
1996 “Abdissarès l'Adiabénien”, Iraq 58, S. 135–145.

DE LAGARDE, P.
1858 Analecta Syriaca, Leipzig.
1879 Praetermissorum libri duo e recognitione, Göttingen.

DODGE, B.
1970 The Fihrist of al-Nadim, 2 Vols., New York

DRIJVERS, H. J. W.
1972 Old-Syriac (Edessean) Inscriptions, Leiden.
1976 The Religion of Palmyra, Leiden.
1977 Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, in: H. TEMPORINI/W. HAASE (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.8, Berlin, S. 799–906.
1980 Cults and Beliefs at Edessa, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain 82, Leiden.
1993 "New Syriac Inscriptions", ARAM 5, S. 147–161.

DRIJVERS, H. J. W./J. HEALEY
1999 The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene, Leiden.

DROWER, E. S.
1938 The Mandaeans of Iraq and Iran, Oxford.
1943 "A Mandæan Book of Black Magic", Journal of the Royal Asiatic Society, S. 149–181.
1949 The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia), London.
1950a Diwan Abatur or Progress Through the Purgatories, Vatikan.
1950b Šarḥ ḏ-Qabin ḏ-Šišlam Rba, Rom.
1959 The Canonical Prayerbook of the Mandaeans, Leiden.
1960 The Thousand and Twelve Questions, Berlin.

DROWER, E. S. /R. MACUCH
1963 A Mandaic Dictionary, Oxford.

DURKIN-MEISTERERNST, D.
2004 Dictionary of Manichaean Texts, Vol. III, Texts from Central Asia and China, Part I Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian, Turnhout.

DUVAL, R.
1886/1901 Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule, Collection orientale de l'Imprimerie Nationale, série 2, Paris.

EPSTEIN, J. N.
1922 "Gloses babylo-araméennes", Revue d'Études Juives 74, S. 40–72.

FAUTH, W.
1986 "Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten", Welt des Orients 17, S. 66–94.

FORD, J. N.
2004 "Another Look at the Mandaic Incantation Bowl BM 91715", Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University 29, S. 31–47.

FURLANI, G.
1950 “I pianeti e lo zodiaco nella religione dei mandei”, in: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei anno CCCXLV – 1948. Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie 8, Vol. 2, Rom, S. 119–187.
1954 “I nomi delle classi dei dèmoni i presso i mandei, in: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei anno CCCLI – 1954, Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie 8, Vol. 9, Rom, S. 389–435.

GADD, C. J.
1958 “The Harran Inscriptions of Nabonidus”, Anatolian Studies 8, S. 35–92.

GAWLIKOWSKI, M.
1970 “Nouvelles inscriptions du camps de Dioclétien”, Syria 47, S. 313–325.

GIGNOUX, P.
1986 Iranisches Personennamenbuch, Vol. 2, Mitteliranische Personennamen. Fasc. 2, Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique, Wien.
1987 Incantations magiques syriaques, Löwen.

GRAYSON, A. K.
1991 Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114–859 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods, Vol. 2, Toronto.

GREEN, T.
1992 The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran, Leiden.

GREENFIELD, J. C.
1984 “A Mandaic Miscellany”, Journal of the American Oriental Society 104, S. 81–85.

GREENFIELD, J. C./J. NAVEH
1985 “A Mandaic Lead Amulet with Four Incantations”, Eretz Israel 18, S. 97–107, Tf. 21–22 [Hebräisch].

GYSELEN, R.
1989 La géographie administrative de l’empire sassanide, Res Orientales 1, Bures-sur-Yvette.

HARVIANEN, T.
1981 “An Aramaic Incantation Bowl from Borsippa. Another Specimen of Eastern Aramaic ‘Koiné”, Studia Orientalia 51, 14, S. 3–25.

HAUPT, P.
1887 “Über den Halbvocal *u* im Assyrischen”, Zeitschrift für Assyriologie 2, S. 259–286.

HEALEY, J. F.
2001 The Religion of the Nabateans. A Conspectus, Leiden.

HEIDEMANN, S./K. BUTCHER
2017 Regional History and the Coin Finds from Assur, Wiesbaden.

HENNING, W.
1937 "A List of Middle-Persian and Parthian Words", Bulletin of the School of Oriental Studies 9, S. 79–92.

HENNINGER, J.
1954 "Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien", Zeitschrift für Ethnologie 79, S. 82–117.
1976 "Zum Problem der Venussterngottheit bei den Semiten", Anthropos 71, S. 129–68.

HILL, J. F.
1922 Catalogue of the Greek coins of Arabia, Mesopotamia and Persia, London.

HOFFMANN, J. G. E.
1880a Julianos der Abtruennige: Syrische Erzählungen, Leiden.
1880b Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes 7/3, Leipzig.
1874 Syrisch-arabische Glossen, Bd. 1, Autographie einer gothaischen Handschrift enthaltend Bar Ali's Lexicon von Alaf bis Mim, Kiel.

HÖFNER, M.
1970 "Die vorislamischen Religionen Arabiens", in: H. GESE et al. (Hg.), Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Stuttgart, S. 233–402.

HUNGER, H.
2005 "Planeten", in: Reallexikon der Assyriologie, Bd. 10, S. 589–591.

HUNTER, E. C. D.
1995 "Combat and Conflict in Incantation Bowls. Studies on Two Aramaic Specimens from Nippur", in: M. J. GELLER et al. (Hg.), Studia Aramaica. New Sources and New Approaches, Papers Delivered at the London Conference of the Institute of Jewish Studies University College London 26th–28th June 1991, Oxford, S. 61–75.

JASTROW, M.
1903 A Dictionary of the Targumim, Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Philadelphia.

JOANNES, F.
1982 Textes économiques de la Babylonie Récente, Paris.

JUSTI, F.
1895 Iranisches Namenbuch, Marburg.

KAUFMAN, S. A.
1970 "Si'gabbar, Priest of Sahr in Nerab", Journal of the American Oriental Society 90, S. 270–271.

KESSLER, C.
2002 Die Stellung des Koine-Babylonisch-Aramäischen innerhalb des Aramäischen. Kontext, Texte, Grammatik, Habilitationsschrift, Phil. Fak. Friedrich-Schiller-Universität Jena.

KÖHLER, L./W.BAUMGARTNER, et al.
1974 Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament, Lieferung II טבח - נבט, Leiden.

KREBERNIK, M.
1996 “Mondgott A. I.”, in: Reallexikon der Assyriologie, Bd. 8, S. 360–369.
2011 “Sonnengott A. I.”, in: Reallexikon der Assyriologie, Bd. 12, S. 599–611.

KRONE, S.
1992 Die altarabische Gottheit al-Lāt, Heidelberger Orientalistische Studien 23, Frankfurt.

KUTTER, J.
2008 Nūr-ilī: die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit, Alter Orient und Altes Testament, Bd. 346, Münster.

LANDESDORFER, P. S.
1914 Die Götterliste des mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder. Ein religionsgeschichtliches Dokument aus der Zeit des untergehenden Heidentums, München.

LANGDON, S. H.
1917–1919 The Epic of Gilgamesh. Sumerian Liturgies and Psalms, Publication of the Babylonian Section 10, 3–4, Philadelphia.

LEVENE, D.
2003 A Corpus of Magic Bowls, London.

LEVENE, D./G. BOHAK,
2012 “A Babylonian Jewish Aramaic Incantation Bowl with a List of Deities and Toponyms”, Jewish Studies Quarterly 19, S. 56–72.

LEVY, J.
1867 Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schrifttums, Leipzig.

LIDZBARSKI, M.
1909 “Ein mandäisches Amulett”, in: Florilegium ou recueil de travaux d’érudition dédiés à Monsieur le Marquis Melchior de Vogüé, Paris, S. 349–373.
1915 Das Johannesbuch, Giessen.

LIPIŃSKI, E.
1974 “Textes juridiques et économiques de l’époque sargonide”, Acta Antiqua 22, S. 373–384.
1975 Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics, Löwen.

1982 “Le culte d’Ištar en Mésopotamie du nord à l’époque parthe”, Orientalia Lovaniensia Periodica 13, S. 117–124.

1988 “Emprunts suméro-akkadiens en hébreu biblique”, Zeitschrift für Althebraistik 1, S. 61–73.

2014 Semitic Linguistics in Historical Perspectives, Löwen.

LORETZ, O.

1989 “Die babylonischen Gottesnamen Sukkut und Kajjamānu in Amos 5, 26”, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 101, S. 286–289.

LÖW, I.

1924–1934 Die Flora der Juden, 5 Bd., Wien.

LUNDIN, A. G.

1981 “Die arabischen Göttinnen Ruḍā und al-‘Uzzā”, in: R. G. STIEGNER (Hg.), Al-Hudhud, Festschrift Maria Höfner, Graz, S. 211–218.

MACDONALD, M. C. A./L. NEHMÉ

2000 “Al-‘Uzzā”, in: The Encyclopaedia of Islam X, Leiden, S. 967–968.

MACKENZIE, D. N.

1964 Zoroastrian Astrology in the “Bundahišn”, Bulletin of the School of African and Oriental Studies 27, S. 511–529.

1971 A Concise Pahlavi Dictionary, London.

MACUCH, R.

1967 “Altmandäische Bleirollen (Erster Teil)”, in: F. ALTHEIM/R. STIEHL (Hg.), Die Araber in der Alten Welt, Bd. 4, Berlin, S. 91–203.

MANIACZYK, J.

2014 “Le culte d’Ištar/Eštar dans les textes paléo-babyloniens de Mari. Bilan des dernières”, Miscellanea Anthropologica et Sociologica 15, S. 39–75.

MANKOWSKI, P. V.

2000 Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew, Harvard Semitic Studies 47, Winona Lake.

MARCATO, E.

2018 Personal Names in the Aramaic Inscriptions of Hatra, Antichistica 17, Studi Orientali 7, Venedig.

MARGOLIOUTH, J. P.

1927 Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, S. T. P., Oxford.

MARICQ, A.

1965 Classica et Orientalia, Paris.

MARTIN, P.
1875 Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 29, S. 107–147.

MEYER, E.
1877 “Ueber einige semitische Götter”, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 31, S. 716–746.

MILIK, J. T.
1972 Dédicaces faites par des Dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques à l’époque romaine, Paris.

MONTGOMERY, J. A.
1907 “Report on an Aramaic Boundary Inscription in Cilicia”, Journal of the American Oriental Society 28, S. 164–167.
1912 “A Magical Bowl-Text and the Original Script of the Manichaeans”, Journal of the American Oriental Society 32, S. 434–438.
1913 Aramaic Incantation Texts from Nippur, Publications of the Babylonian Section 3, Philadelphia.

MORONY, M. G.
1982 “Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic ‘Irāq”, Iran 20, S. 1–49.

MÜLLER-KESSLER, C.
1996 “The Story of Bguzan-Lilit, Daughter of Zanay-Lilit”, Journal of the American Oriental Society 116, S. 185–195.
1998a “Ištar als «Heiliger Geist»”, N.A.B.U. 120.4, S. 111–112.
1998b “A Mandaic Gold Amulet in the British Museum”, Bulletin of the American Schools of Oriental Research 311, S. 83–88.
1999a “Puzzling Words and Spellings in Babylonian Aramaic Magic Bowls”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 62, S. 111–114.
1999b “Interrelations between Mandaic Lead Rolls and Incantation Bowls”, in: T. ABUSCH/K. VAN DER TOORN (Hg.), Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives, Ancient Magic and Divination, Vol. 1, Groningen, S. 197–209.
1999c “Aramäische Beschwörungen und astronomische Omina in nachbabylonischer Zeit. Das Fortleben mesopotamischer Kultur im Vorderen Orient, in: J. RENGER (Hg.), Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne, 2. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin 1998, Berlin, S. 427–443.
1999–2000 “Phraseology in Mandaic Incantations and Its Rendering in Various Eastern Aramaic Dialects. A Collection of Magic Terminology”, ARAM 11–12, S. 293–310.
2000 “Dan(h)iš – Gott und Dämon”, in: J. MARZAHN/H. NEUMANN (Hg.), Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anläßlich seines 65. Geburtstages, Alter Orient und Altes Testament 252, Münster, S. 311–318.
2001 “Lilit(s) in der aramäisch-magischen Literatur der Spätantike”, Altorientalische Forschungen 28, S. 338–352.
2001–2002 “Die Zauberschalensammlung des British Museum”, Archiv für Orientforschung 48/49, S. 115–145.

2002 “Die aramäische Beschwörung und ihre Rezeption in den mandäisch magischen Texten am Beispiel ausgewählter aramäischer Beschwörungsformulare”, in: R. GYSELEN (Hg.), Magie et magiciens, charmes et sortilèges, Res Orientales, Vol. 14, Louvain, S. 193–208.

2010 “A Mandaic Incantation Against an Anonymous Dew Causing Fright: Drower Collection 20 and Its Variant 43 E”, ARAM 22, S. 453–476.

2011 “Beiträge zum babylonisch-talmudisch-aramäischen Wörterbuch”, Orientalia Nova Series 80, S. 214–251.

2012 “More on Puzzling Words and Spellings in Aramaic Incantation Bowls and Related Texts”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 75, S. 1–31.

[im Druck] “Mehr zu den Monddämonen Sidrus-Sira/Sahra und Sin-Dew in der mandäischen Beschwörungsliteratur”, Orientalia Nova Series.

[in Vorbereitung] Incantations for the House of Pir Nukraya. Mandaic Leads Rolls from the British Museum.

MÜLLER-KESSLER, C./K. KESSLER

1995 “Zum Kult des Wettergottes von Guzānā”, in: A. ERKANAL-HAYAT (Hg.), in Memoriam I. Metın Akyurt Bahattın devam ani kıtabi. Studies for Ancient Near Eastern Cultures, Istanbul, S. 239–244.

1999 “Spätbabylonische Gottheiten in spätantiken mandäischen Texten”, Zeitschrift für Assyriologie 89, S. 65–99.

NAVEH, J./S. SHAKED

1985 Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity, Jerusalem.

1993 Magical Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity, Jerusalem.

NEUBAUER, A.

1865 La géographie du Talmud, Amsterdam.

NÖLDEKE, T.

1875 Mandäische Grammatik, Halle an der Saale.

1921 “Rezension zu M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien (Berlin 1920)”, Zeitschrift für Assyriologie 33, S. 79–81.

OBERMANN, J.

1940 Two Magic Bowls: New Incantation Texts from Mesopotamia, The American Journal of Semitic Languages and Literatures 57, S. 1–31.

OBERMEYER, J.

1929 Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats: Geographie und Geschichte nach talmudischen, arabischen und andern Quellen, Frankfurt a. M.

OPPENHEIM, L. et al.

1959–2010 The Chicago Assyrian Dictionary, Chicago.

OPPENHEIMER, A.

1983 Babylonian Judaica in Talmudic Period, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B (Geisteswissenschaften), 47, Wiesbaden.

OPPERT, J.
1871 “Tablettes assyriennes traduites par M. Oppert”, Journal Asiatique, série 6, 18, S. 443–453.

PALLIS, S. A.
1926 Mandaean Studies, London.

PANAINO, A.
1999 “The Cardinal Asterisms in the Sasanian Uranography”, in: R. GYSELEN (Hg.), La science des cieux. Sages, mages, astrologues, Res Orientales 12, Bures-sur-Yvette, S. 183–190.

PARPOLA, S./M. PORTER
2001 The Helsinki Atlas of the Near East in the Neo-Assyrian Period, Helsinki.

PAYNE SMITH, J.
1903 A Compendious Syriac Dictionary Founded on the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, Oxford.

PAYNE SMITH, R.
1879–1901 Thesaurus Syriacus, Oxford.

PHILIPPS, G.
1876 The Doctrine of Addai, the Apostle, London.

POGNON, H.
1898 Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, Paris.
1907 Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul, Paris.

POSTGATE, J. N.
1972 Ḫarrān, in: Reallexikon der Assyriologie, Bd. 4, S. 123–124.

PUECH, E.
1999 Lioness, in: K. VAN DER TOORN et al. (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden, S. 524–525.

REINER, E.
1995 Astral Magic in Babylonia, Transactions of the American Philosophical Society, New Series 85, 4, Philadelphia.

RENAN, E.
1883 “Deux monuments épigraphiques d’Édesse”, Journal Asiatique 8, série, 1, S. 246–251.

SACHAU, E.
1870 Inedita Syriaca, Halle.
1882 “Edessenische Inschriften”, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 36, S. 142–167.

SCHMIDT, M. (Hg.)
1867 Hesychii Alexandrini Lexicon, Jena.

SEGAL, J. B.
1953 “Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa”, Anatolian Studies 3, S. 97–119.
1954 “Some Syriac Inscriptions of the 2nd–3rd century A.D.”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 16, S. 13–37.
1957 “Two Syriac Inscriptions from Harran”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 20, S. 513–522.
1959 “New Syriac Inscriptions from Edessa”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 22, S. 23–40.
1970 Edessa. The Blessed City, Oxford.

SEYFARTH, W. (Hg.)
1983 Ammianus Marcellinus. Römische Geschichte I–IV, Schriften und Quellen der Alten Welt 21, 1–4, Berlin[5].

SLOCUM, J. J.
1977 “Another Look at the Coins of Hatra”, Museum Notes (American Numismatic Society), 22, S. 37–47.

SOKOLOFF, M.
2002 Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, Ramat-Gan.

SPIEGEL, F.
1873 Erânische Altertumskunde, Bd. 2, Religion. Geschichte bis zum Tode Alexander des Großen, Leipzig.

STARK, J. K.
1971 Personal Names in Palmyrene Inscriptions, Oxford.

STOL, M.
1999a “KAIWAN כיון”, in: K. VAN DER TOORN et al. (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden, S. 478.
1999b “Sîn”, in: K. VAN DER TOORN et al. (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden, S. 782–783.

STOLPER,
1993 Late Achaemenid, Early Macedonian, and Early Seleucid Records of Deposit and Related Texts. Supplemento n. 77 agli ANNALI 53, 4, Napoli.

TALLQVIST
1938 Akkadische Götterepitheta, Studia Orientalia 7, Helsinki.

TEIXIDOR, J.
1962 “The Syriac Incantation Bowls in the Iraq Museum”, Sumer 18, S. 51–62.
1979 The Pantheon of Palmyra, Leiden.
1986 Bulletin d’épigraphie sémitique (1964–1980), Paris.

1990 “Deux documents syriaques du IIIe siècle après J.-C., provenant du moyen Euphrate”, Académie des Inscriptions & Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l’année, S. 146–166.

THOMPSON, R. C.
1936 A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology, Oxford.

TORREY, C. C.
1935 “A Syriac Parchment from Edessa of the Year 243 A.D.”, Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete 10, S. 33–45.

TUBACH, J.
1986 Im Schatten des Sonnengottes, Wiesbaden.
2013 “The Triad of Hatra”, in: L. DIRVEN (Hg.), Hatra. Politics, Culture and Religion between Parthia and Rome, Wiesbaden, S. 201–215.

WALKER, J.
1958 “The Coins of Hatra”, The Numismatic Chronicle 18, S. 167–172.

WEISBERG, D. B.
1991 The Late Babylonian Texts of the Oriental Institute Collection, Bibliotheca Mesopotamica 24, Malibu.

WELLHAUSEN, J.
1897 Reste Arabischen Heidentums, Berlin.

WESSELIUS, J. W.
1989 “New Syriac Magical Texts”, Bibliotheca Orientalis 48, Kols. 705–716.

WILCKE, C.
1976 “Inanna/Ištar”, in: Reallexikon der Assyriologie 5, S. 74–87.

ZADOK, R.
1977 On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods. An Onomastic Study, Jerusalem.

ZENGER, E.
2016 “VIII. Das Prophetenbuch. 3. Amos”, in: E. ZENGER et al. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart, S. 649–660.

ZIMMERN, H.
1917 Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß, Leipzig.

LOS NOMBRES DE LOS *ŠAKKANAKKÛ* DE MARI REGISTRADOS EN LA DOCUMENTACIÓN EPIGRÁFICA Y EN LAS DOS LISTAS DINÁSTICAS

Juan Antonio Pino Cano
(Universidad Complutense de Madrid)

RESUMEN
El título de šakkanakkû aparece generalmente atribuido al rey acadio Narâm-Sîn después de conquistar la ciudad de Mari. Sin embargo, después de la aparición de las dos listas cronológicas hay que retrasarlo en el tiempo y otorgárselo a Maništusu cuyo reinado coincide con el de Ididiš, primer gobernador militar que ostenta tal título. A pesar de ello, los šakkanakkû de Mari siguieron empleando el término sumerio šagin *en sus inscripciones y no el de šakkanakkû.*

PALABRAS CLAVE
Sellos, placas, tablillas, ladrillos, estatuas.

THE MARI'S *ŠAKKANAKKÛ* NAMES REGISTERED IN THE EPIGRAPHIC DOCUMENTATION AND IN THE TWO DYNASTIC LISTS

ABSTRACT
The title of šakkanakkû is generally attributed to the Akkadian king Narâm-Sîn after conquering the city of Mari. However, after the appearance of the two chronological lists it is necessary to delay it in time and grant it to Maništusu whose reign coincides with that of Ididiš, the first military governor to hold such title. In spite of this, the šakkanakkû of Mari continued to use the Sumerian term šagin *in their inscriptions and not that of šakkanakkû.*

KEYWORDS
Stamps, plates, tablets, bricks, statues.

Las excavaciones realizadas en el enclave de Tell Harīrī (antigua ciudad de Mari) por un equipo de arqueólogos franceses bajo la dirección de André Parrot y continuadas por Jean-Claude Margueron, han dado como resultado una cronología histórica dividida en tres fases: Primera, la de los "antiguos reyes". Segunda, la de los gobernadores militares "*šakkanakkû*". Y tercera, la dinastía amorita o de los "Lîm". A este último período histórico hay que añadir, el intervalo de tiempo que se extiende desde la conquista de Mari por parte de Šamši-Addu I hasta el final del reinado de su hijo menor Yasmaḫ-Addu.

La fase histórica que lleva el epígrafe de "los antiguos reyes" comprende los siglos XXVII al XXIII[1]. Durante este prolongado espacio de tiempo, la ciudad de Mari mantiene una sincronía histórica con la época del Dinástico Arcaico y con los reyes de Ebla[2]. Este primer período histórico concluye con la anexión de Mari por parte de Sargón de Acad (2334-2279) en el año 2332[3]. La aparición de una inscripción de su nieto Narâm-Sîn (2254-

[1] Todas las fechas que se recogen en este artículo mientras que no se indique lo contrario son anteriores a la era cristiana.
[2] F. Lara Peinado (2000) pp. 202-203.
[3] Sargón hace alusión a este acontecimiento en una de sus inscripciones, en la que agradece a Dagan, divinidad tutelar del País Superior su ayuda para alcanzar los objetivos que se había marcado de antemano. Éstos se concretaban en abrir una ruta comercial hacia el mar Mediterráneo (llamado por aquel entonces "Mar Superior"). Al mismo tiempo podía extender su área de influencia política y económica a las ciudades sirias de Mari, Ebla y sus inmediaciones.

2218) en la que recoge la conquista y posterior saqueo tras derrotar a su soberano Migir-Dagan[4], plantea un problema de carácter cronológico debido, a la aparición de dos listas cuya información pone al descubierto los nombres de una veintena de *šakkanakkû* y en la mayor parte de ellos sus años de reinado.

La segunda fase se prolonga a lo largo de casi cuatro siglos (XXIII-XIX). La primera fecha coincide con los inicios del imperio acadio. La segunda, con la formación del Imperio Babilonio Antiguo (también conocido como Primera Dinastía Babilónica). Esta dilatada etapa corresponde al período histórico en el que los dirigentes de Mari portaban el título de *šakkanakû*.

La tercera y última fase conocida como la Dinastía amorita o de los "Lîm", se une el período de gobierno de Mari por parte de Šamši-Addu y Yasmaḫ-Addu. A esta fase histórica se la conoce con el nombre de paleobabilonio[5]. Cuatro reyes gobiernan la ciudad de Mari durante esta última fase: Yaḫdun-Lîm (1806/1805-1796/1795), Sūmu-Yaman (1795/1794-1793/1792), hijo de Yaḫdun-Lîm. A continuación, el rey asirio Šamši-Addu I[6] (1814-1782) conquista Mari y cede el trono a su hijo menor, Yasmaḫ-Addu (1793/1792-1776/1775). Finalmente, Zimrî-Lîm (1775/1774-1761/1760) tras recuperar el trono de Mari pudo gobernar la ciudad hasta la conquista y posterior destrucción a manos del rey babilonio Hammurapi.

Significado del título *šakkanakkû*

La documentación que actualmente se dispone para conocer la historia de Mari durante el gobierno de los *šakkanakkû*[7] es bastante desigual. Por un lado tenemos una escasez de tablillas que nos informen acerca de este intervalo de tiempo. La documentación escrita se centra casi exclusivamente en un breve espacio de tiempo que apenas supera la treintena de años[8]. Paradójicamente a esta ausencia de información de carácter epigráfico se va a ver compensada, sin embargo, por numerosos hallazgos arqueológicos[9].

[4] Si se acepta los sesenta años de reinado del primer *šakkanakkû* de Mari, Ididiš, su ascenso al trono coincidió con el reinado de Maništusu, doce años antes de la subida al trono de Narâm-Sîn («Amado de Sin»). A lo largo de los reinados de sus antecesores, Rimuš y Maništusu, las fuentes acadias no hablan en ningún momento de sublevación alguna por parte de Mari. Rimuš tuvo que hacer frente a una coalición de ciudades entre las que se encontraban Ur, Umma, Lagaš y Uruk. Maništusu debió hacer frente a la sublevación de pueblos ubicados en la región del Elam. Estos datos aunque no sean definitivos y a la espera de nueva documentación epigráfica, nos inducen a pensar que Narâm-Sîn a su llegada al trono debió ser reconocido sin ningún tipo de problema por parte de Ididdiš. Los acontecimientos que narra la breve inscripción de Narâm-Sîn no se corresponde con la realidad del momento. Las fuentes de sus predecesores así lo indican y más bien se trató de una conquista ya asegurada y estable. Para el período histórico de Acad, vid. E. Sollberger, A.K. Grayson (1976) p. 112 y 125.; M. Birot, J-R. Kupper (1979) p. 154; G. Roux (1987) p. 170 n. (34).; A. Spycket (1989) p. 384. Para la cronología de Mari Cf. H. Lewy (1967) p. 18.

[5] La denominación de «paleobabilónico» o «babilónico antiguo» se aplica al período que va desde fines del reino de Ur III (2004) hasta 1594.

[6] «El dios Addu es mi sol». Addu era la forma amorita del acadio Adad, que designa al dios de la tempestad. Pertenecía a un clan amorita que se había instalado en el Éufrates medio. Este clan formaba parte de otros clanes más numerosos que originaron las masivas migraciones nómadas. Esta gran corriente migratoria provocó la caída de la III Dinastía de Ur (2111-2004).

[7] Período histórico que se inicia con el gobierno del primer *šakkanakkû* en al año 2266 a. C. y que concluye con la llegada al trono de Yaḫdun-Lîm en torno a los años 1806/1805.

[8] Intervalo de tiempo correspondiente a los reinados de Yasmaḫ-Addu (1793-1776) y a Zimrî-Lîm (1775-1761).

[9] Los hallazgos arqueológicos en A. Parrot (1954) pp. 151-171; *Ibidem* (1958); *Ibidem* (1959) ; J. C. Margueron (1982) pp. 9-30 ; *Ibidem* (1983) pp. 9-35 ; D. Beyer (1983) pp. 37-60.

El primer problema que se nos plantea es el significado mismo del título *šakkanakkû*. Este término acadio se traduce por "gobernador militar"[10] a tenor del valor que esta palabra parece tener en la documentación de la III Dinastía de Ur. En opinión de Jean-Marie Durand,[11] los príncipes de Mari recibieron un *título de sumisión*, al ser anexionada la ciudad al imperio acadio y apostilla que, sus gobernantes tan sólo pudieron gozar de una pequeña autonomía local. Moshé Anbar[12] considera a los *šakkanakkû* verdaderos reyes. Dietz Otto Edgard opina que los *šakkanakkû* eran los gobernantes de la ciudad y que su territorio se encontraba bajo la autoridad suprema de los monarcas de Ur. Para Albrecht Goetze[13] se trataba de príncipes locales que mantenían un *estatus* de independencia bastante manifiesta con respecto a los reyes de Ur. Ciril John Gadd[14] afirma que las pruebas disponibles son del todo insuficientes para poder determinar de una forma tajante que la III Dinastía de Ur extendía su poder absoluto sobre la región del medio Éufrates. Jean-Robert Kupper[15] señala a su vez que ninguno de estos *šakkanakkû* hicieron alusión a los soberanos de Ur.

El descubrimiento posterior de una inscripción donde se recoge el nombre de una princesa mariota, llamada Tarām-Uram[16] parece indicar que los soberanos de la tercera Dinastía de Ur podían dar a los príncipes de Mari el título de "rey". J.-R. Kupper señala que este título debió ser redactado en un documento y no colocado como un mero título de "ennoblecimiento". Los documentos de Mari pertenecientes al reinado de Zimrî-Lîm afirman que, un príncipe extranjero puede llevar el título de "rey" y, al mismo tiempo, poseer un título más específico[17]. Jean-Marie Durand, va más allá y apostilla que el título de *šakkanakkû* en Mari no conllevaba la marca de una sumisión a otro rey, sino que era únicamente, el título que incluía ciertas condiciones locales determinantes para desempeñar el poder. Jean-Marie Durand llega a la conclusión de que el verdadero "rey" de la ciudad de Mari era su divinidad principal Dagan, conocido, en diferentes textos como "Rey del país"[18]. El hombre que ejercía el poder tan sólo era considerado como su "lugarteniente".

[10] (Sum. GIR_3.ARAD, IAGGIN/IAGINA) "gobernador", "ministro", "prefecto superior".
[11] J.-M. Durand (1985) p. 148
[12] M. Anbar (1991) p. 30
[13] A. Goetze (1963) pp. 1-31
[14] C. J. Gadd (1965), p. 5 y 11.
[15] J.-R. Kupper (1967) pp. 123-125 ; *Ibidem* (1971) pp. 113-118.
[16] Miguel Civil propuso que el nombre propio sea traducido como "la que quiere a Ur". En cambio, la lectura que hace Jean Marie Durand es "Ur la quiere". Para ello Durand se basa en la regla gramatical del acadio en la que el verbo de un nombre propio femenino se puede colocar en tercera persona del femenino independientemente del género gramatical de su sujeto. El asiriólogo francés apunta los casos de la señora: Tûlid-Šamaš o Tarâm-Addu. Cf. M. Civil (1962) p. 213. La carta estudiada por Civil redacta que Ur-Nammu había casado a uno de sus hijos con Tarām-Uram, hija del rey de Mari, Apil-kîn.; G. Dossin (1946-1948) pp. 322-323.
[17] Los títulos reales permiten en los períodos históricamente conocidos sacar conclusiones sobre las formas de gobierno en cada ciudad-estado o imperio. Así, el sumerograma ^{lu_2} SUKKAL de Elam, en acadio *šukkallu* "visir", puede verse también acompañado por el sumerograma LUGAL "hombre grande" que equivale al término acadio *šarru(m)* "rey".
[18] Entre los muchos epítetos que tenía Dagan en Mari se encuentra el de "Gran Montaña". Al mismo tiempo se le llama "Creador del Universo" y "Padre de los Grandes Dioses", equiparado a los de Anu, Enlil, o a Aššur. Pero asume también el de "Padre generador" de los dioses, lo que era inédito, vid. P. Mander, J.-M. Durand (1995) p. 148 y 235. Dagan era una divinidad del tiempo con rasgos infernales. Su nombre ugarítico significa "grano". Sus principales templos además de Mari se encontraban en Ebla, Tuttul y Terqa. Dagan se encuentra relacionado con el dios sumerio Anu en lo que se refiere a las ciudades con estatus de *kidinnūtu* (UBARA): palabra casita – en acadio *zakûtu* – "inmunidad" o similar, "exenciones fiscales, laborales y militares". Los decretos de tales privilegios se encontraban localizados a la entrada de dichas ciudades. Cf. R. Jiménez Zamudio (1999) p. 77 n. (174) y p. 85.; M. Birot, J.-R. Kupper, O. Rouault (1979) pp. 254, 266 y 267. ; J.-M. Durand (1985) p. 286. Dagan igual a ^{d}LUGAL *mātim* en G. Dossin (1940) pp. 165-168.

Se conocen algunos paralelismos con respecto a otras ciudades mesopotámicas: Dêr, Aššur y Ešnunna. En todas ellas se daba el mismo condicionante; era la realeza del dios la que es proclamada y no la del príncipe. Tenemos un sello en el que aparece el nombre de Iṣi-Dagan y el título de *šakkanakkû*. Este documento histórico-artístico ha sido estudiado por J. R. Kupper[19]. En él, Iṣi-Dagan se proclamaba "servidor de alguien". Posteriormente, J.-R. Kupper en su manual[20] ha querido hacer de este gobernador un caso aparte, porque contrariamente a los otros *šakkanakkû*, Iṣi-Dagan llevaba un nombre "semítico-occidental". J. R. Kupper cree que este caso singular bien pudo representar un episodio histórico y que, a día de hoy, no se puede aventurar una interpretación más clara y precisa. Para finalizar, J. R. Kupper concluye afirmando que los nombres propios terminados en *-iṣi* no procederían del amorita, sino de otro dialecto sirio de la misma clase que el amorita propio de Mari.

El asiriólogo alemán Walter Andrae realiza una primera lectura de la breve inscripción que contiene el sello de Iṣi-Dagan:

Transliteración
i-ṣi- ^{d}*da-gan* šagin *ma-ri* ir$_3$ *bar-*^{d}*da-gan*
Traducción
Iṣi-Dagan, *šakkanakkû* de Mari, servidor de Bar-Dagan[21]

J.-R. Kupper intentaba demostrar la teoría acerca de la realeza del dios Dagan en Mari, sobre la base de que un *šakkanakkû* pudiese proclamarse servidor de Dagan, al igual que solían hacer los "gobernadores de Ešnunna cuando se autoproclamaban servidores de Tišpak"[22].

Documentos epigráficos pertenecientes a la época de los *šakkanakkû* aparecidos en diferentes piezas artísticas

Tenemos una serie de fuentes históricas procedentes de diferentes piezas artísticas, donde aparecen registrados los nombres de varios *šakkanakkû*. Son breves inscripciones en forma de leyendas que se encuentran en sellos[23], placas, tablillas, ladrillos y estatuas[24]. En cuanto a las inscripciones que recogen los sellos se encuentran:

[19] J.-R. Kupper (1971) p. 123, n. (5).
[20] J.-R. Kupper (1957) p. 207, n. (4).
[21] J.-R. Kupper opina que el antropónimo Bar-Dagan, soberano de Iṣi-Dagan tiene una lamentable apariencia aramea, y por lo tanto, no encaja para la época que el *šakkanakkû* de Mari tiene su existencia. Para salvar este delicado escollo propone que "BAR" sea "un defecto del sello o un arañazo en la arcilla impresa". Apostilla aduciendo que el antropónimo Iṣi-Dagan sería definitivamente un "servidor de Dagan" a secas. La última traducción que se tiene de esta inscripción la encontramos en E. Sollberger et J.-R. Kupper (1971) p. 24.
[22] J.-R. Kupper (1971) p. 116, n. (1). La ciudad de Ešnunna (hoy Tell Asmar) se encontraba sometida a una triple corriente de influencias culturales y políticas: sumero-acadias en primer lugar, pero también elamitas y hurritas (su dios tutelar Tišpak era probablemente idéntico al dios hurrita Tešup). Los reyes de Ešnunna comenzaron a llamarse "servidores de Tišpak" y tomaron el título de "rey poderoso" y "rey del país de Warum" una vez se independizaron de los reyes de Ur III, concretamente bajo el reinado de Ibbi-Sin en el año 2027. Cf. G. Roux (1987) pp. 202, 254-255 y 329.
[23] P. Amiet (1985) pp. 475-485.
[24] A. Spycket (1981) *passim*

Transliteración

1) [*en*]-*nin*-^{d}[*d*]*a-ga*[*n*] [š]agin [*ma-ri*]^{ki} [dumu *i*$^{?}$-*ṣ*]*i*$^{?}$-^{d}*da-gan* šagin[25]

Traducción

[En]nin-[D]agan, [*š*]*akkanakkû* (de) [Mari], [hijo (de) Iṣ]i$^{?}$-Dagan, *šakkanakkû*

Transliteración

2) *tu-ra*-^{d}*da-ga*[*n*] ša[gin] [*ma-ri*^{ki}] *pu*[*zur*$_4$-*eš*$_4$-*tar*$_2$] dumu-*šu*[26]

Traducción

Turâ-Daga[n], *ša*[*kkanakkû*] (de) [Mari], Pu[zur-Eštar], su hijo

Transliteración

3) [*a*]-*mi-ir*-^{d}*nu-nu* ša[gin] *m*[*a-ri*^{ki}][27] (...)

Traducción

[A]mî(ê)r-Nunu, *šakka*[*nakkû*] (de) M[ari]

Transliteración

4) *ti-ir*-$^{[d]}$ *d*[*a-gan*] šagin *ma-ri*^{ki} dumu *i-tur*$_2$-^{d}[x] ša[gin][28]

Traducción

Tîr-D[agan], *šakkanakkû* (de) Mari, hijo de Itûr-[xxx], *šakka*[*nakkû*]

Transliteración

5) *puzur*$_4$-[*eš*$_4$-*tar*$_2$] ša[gin] [m]a-*ri*$^{[ki]}$[29] (...)

Traducción

Puzur-[Eštar], *šakka*[*nakkû*] (de) [M]ari

Transliteración

6) *ʼa*$_2$-*nun*$_x$-[^{d}*da-gan*] dumu [*ʼit-lal*$_3$-*er*$_2$-*ra*][30]

Traducción

Ḫanun-[Dagan], hijo (de) [Ḫitlal-Erra]

Transliteración

7) [du]mu ša[gin] *ʼa*$_2$-*nun*$_x$-*i*[*r*$_3$*-*ra*]

Traducción

[hi]jo, *šakka*[*nakkû*] (de) Ḫanun-E[rra] (?)

Transliteración

8) *ʼi-ṣi*$_2$-^{d}*da-gan* šagin *ma-ri ir*$_3$-*maš*-^{d}*da-gan* šabra$^{?}$[31]

Traducción

Iṣi-Dagan, *šakkanakkû* (de) Mari, Irmaš-Dagan, *šabrû*?

---

[25] Este sello es catalogado con la sigla y número: *ME* 14.
[26] Conocido con la nomenclatura *ME* 56.
[27] *ME* 57.
[28] *ME* 64.
[29] *ME* 68.
[30] E 197 // E 213.
[31] El término ŠABRA en acadio *šabrû* tiene varias acepciones: "mayordomo del templo", "adivino", "interprete de los sueños". Durante esta época histórica fue el encargado entre otras funciones, de llevar la contabilidad del templo.

Transliteración

9) *i-di*$_3$-AN šagin *ma-ri i-di*$_3$-^{d}*da-gan* šabra[32]

Traducción

Idi-Ilum, *šakkanakkû* (de) Mari, Idi-Dagan, *šabrû*

A estas nueve inscripciones del período de los "gobernadores", hay que añadir otro lote de documentos de tipo iconográfico. Esta nueva documentación fue encontrada por el arqueólogo francés, Jean-Claude Margueron en el Palacio de Mari a largo de tres campañas realizadas durante los años 1979, 1980 y 1982[33]. Se trata esencialmente de impresiones de cilindro-sellos ubicados en los empotramientos de las puertas procedentes del gran edificio del taller A[34]. Estos nuevos hallazgos vienen a aportar nuevos datos acerca de los *šakkanakkû*. Estos cilindro-sellos han sido clasificados por Dominique Beyer conforme a la temática que tales piezas artísticas presentan. Así en un primer apartado se encuentran los sellos que contienen:

Escenas de presentación

Dentro de esta temática tenemos cuatro sellos, tan sólo dos contienen una pequeña inscripción.

El primero de estos dos sellos viene registrado por el lugar de su emplazamiento y por el número de catalogación[35]. La altura del relieve es de 2,4 centímetros. El conjunto de la escena presenta a un orante con una larga túnica. Este personaje es conducido por una diosa coronada con una tiara provista de cuernos. Está vestida con un traje de pliegues verticales. Ambos personajes se encuentran de pie ante otra divinidad que se encuentra sentada en una banqueta baja y sin respaldo. Esta última divinidad no puede determinarse si se trata de un dios o de una diosa, debido al estado desgastado del sello; aunque al no disponer de barba y llevar un vestido con volantes y una tiara de cuernos sobre la cabeza, parece inclinarse a que se podría tratar de otra diosa. Su mano se encuentra tendida hacia los dos personajes que se encuentran de pie. Entre las dos divinidades, se encuentra la figura de la luna creciente y dos signos cuya lectura es IR$_3$-ZU. Inmediatamente después está el cartucho con una inscripción de cuatro líneas.

Transliteración[36]

1)ʻ*i*[*t*]-[*l*]*a*$_3$[*l*]-*ir-r*[*a*] 2) [nu]-banda 3) *li*-[*bur* ?]-*eš*$_4$-[*tar*$_2$] 4) ir$_3$-*su*$_2$

Traducción

Ḫitlal-Irra [nu]-banda, Libur(?)-Eštar su servidor

El segundo sello[37] tiene una altura de 2,4 centímetros. La composición escénica es similar a la anterior. El orante tiene un peinado en forma de gorro. Lleva un traje más corto acabado en punta. La diosa que introduce al orante no lleva tiara. Lleva extendido el brazo y su mano abierta hacia abajo se dirige hacia el dios barbudo que se encuentra sentado y vestido con una túnica con volantes. Porta en su mano un bastón cuya parte superior no es

[32] M.1400.
[33] *Vid.* J.C. Margueron (1982) pp. 14-24. ; *Ibidem* (1983) pp. 10-13.
[34] D. Beyer (1985) p. 175.
[35] TH.80.122 (IX.P.50.SE.24), TH.80.126 (IX.P.50.SE.29), TH.82.8 (IX.P.SE.113), TH.82.50 (IX.O.50.NE.2). Cf. D. Beyer (1985) pp. 175 y 176.
[36] Lecturas propuestas por Dominique Charpin y Jean Marie Durand.
[37] TH.82.33 (IV.P.1.SE.107) Cf. D. Beyer (1985) pp. 175 y 177.

visible. Justamente detrás de él, se encuentra el signo cuya lectura es IR_3 e inmediatamente después está el cartucho con una inscripción de cuatro líneas.

Transliteración

1) *ʼit-lal*$_3$*-ir-r*[*a*] 2) nu-banda 3) *a-bi-li-bu*[*r*] 4) ir$_3$

Traducción

Ḫitlal-Irra nu-banda, Abilibur (su) servidor

Escenas de libación

En un segundo grupo se encuentran siete sellos, alguno de ellos contiene una breve inscripción y la escena figurada es el rito de la libación.

El primero de ellos[38] tiene 3,4 centímetros de altura. La escena presenta al personaje que ofrece la libación. Se encuentra desnudo en presencia de la diosa sentada. Detrás del hombre aparece otra diosa que lleva en la cabeza una tiara con doble fila de cuernos y un vestido con volantes.

El cartucho tiene cinco líneas dispuestas en dos partes:

Transliteración

1) [*p*]*uzur*$_4$*-eš*$_4$*-tar*$_2$ 2) šagin 3) *ma-ri* 4) [ʼ*it*]-*lal*$_3$[*ir*$_3$*-ra*] 5) [.....]

Traducción

Puzur-Eštar, *šakkanakkû* (de) Mari, [Ḫit]lal-[Irra] [...]

El segundo de los sellos[39] es un pequeño fragmento, localizado en el empotramiento de la puerta del paso I-VI. Tiene una altura de 2,5 centímetros. La escena figurativa recoge un disco que contiene una estrella de cuatro puntas y sujeto por una media luna. Aparece también un personaje femenino que lleva un largo vestido liso. Su mano izquierda la tiene levantada y con su mano derecha está realizando una libación sobre un objeto que puede parecer un altar.

El cartucho contiene cinco líneas. La información de la última de las líneas ha desaparecido.

Transliteración

1) *ʻit*-[*lal*$_3$]-[*ir*$_3$]-*ra* 2) nu-banda 3) ^{d}*da-g*[*an*]-*ne*$_2$*-ri*$_2$ 4) [*k*]*a*-[z]*i-da* ? 5...

Traducción

Ḫit[lal]-[Ir]ra, nu-banda, Dag[gan]-neri, intendente? ...

Escenas de homenaje a una divinidad

En este apartado se contabilizan cinco sellos. Tan sólo uno de ellos contiene una breve inscripción de cinco líneas[40]. Se trata de un cilindro sello descubierto en 1980 en el edificio donde se encontraba el taller B[41]. Tiene una altura de 2 centímetros y un diámetro de 1,1 centímetros. Artísticamente está toscamente labrado. La escena que representa la figuración de este sello cilindro, muestra el encuentro de una diosa vestida con un traje de volantes y un tocado con una tiara de cuernos y una figura masculina. El tocado de este personaje es someramente tratado con un gorro. Su vestido lo conforma un abrigo abierto por la parte delantera.

[38] TH.80.142 y 143 (IX.Q.50.SO.16 y 17). D. Beyer (1985) pp. 175, 178.
[39] TH.80.137 (IX.P.50.SE.42/32). D. Beyer (1985) pp. 175, 181.
[40] TH.80.145 (IV.A.17.SO.33). Cf. D. Beyer (1985) pp. 175 y 183.
[41] Acerca de este descubrimiento, Cf. J. C. Margueron (1983) p. 16 y 34, fig. a-d.

Transliteración

1) *i-din-ilum* 2) šagin 3) *ma-ri*^{ki} 4) *zi-nu-ba* 5) dumu-*šu*

Traducción

Idin-Ilum, *šakkanakkû* de Mari, Zinuba, su hijo.

Hay otro grupo de textos que se encuentran como ya hemos hecho mención más arriba en otra serie de documentos[42] entre los que destacan:

a) ***Placas*** de Niwar-Mêr[43]

Transliteración

1) *ni-wa-ar-me-er* 2) šagin 3) *ma-ri*^{ki} 4) e_2 5) ^{d}nin-ḫur-sag 6) *ib-ni*

Traducción

Niwar-Mêr, *šakkanakkû* de Mari, la casa del dios Ninḫursag ha construido.

b) ***Tablillas de piedra*** de Išdub-El[44]

- M.1877

Transliteración

1) *iš-dub*-AN 2) šagin 3) *ma-ri*^{ki} 4) dumu *iš-ma*$_2$-^{d}*da-gan* 5) šagin 6) *ma- ri*$_2^{ki}$ 7) e_2 8) ^{d}lugal-*ma-tim* 9) *ib-ni*

Traducción

Išdub-Ilu(m)/El, *šakkanakkû* de Mari, hijo de Išma(ḫ)-Dagan, *šakkanakkû* de Mari, la casa de Bêl-Mâtim ha construido.

- M.1842

Transliteración

1) *iš-ma*$_2$-^{d}*da-gan* 2) šagin 3) *ma-ri*^{ki} 4) *iš-dub*-AN 5) šagin 6) *ma-ri*^{ki} 7) dumu-*šu* 8) e_2 9) ^{d}lugal-*ma-tim* 10) *ib-ni*

Traducción

Išmah-Dagan, *šakkanakkû* de Mari, Išdub-El, *šakkanakkû* de Mari, su hijo, la casa de Bêl-Mâtim ha construido.

c) ***Ladrillo*** de Apil-kîn

Transliteración

1) *a-pil*$_3$-*gi* 2) *da-num*$_2$ 3) šagin 4) *ma-ri*^{ki} 5) dim$_2$ 6) *sa-ḫu-ri*$_2$

Traducción

Apil-kîn, poderoso *šakkanakkû* de Mari ha construido el *saḫūru*[45]

d) ***Estatua*** de Idin-Ilu/El[46]

Transliteración

1) *i-di*$_3$-AN 2) šagin 3) *ma-ri*^{ki} 4) *a-na* ^{d}muš$_3$ 5) an-dul$_3$-*su* 6) *a-mu-ru* 7) *ša* dub *si*$_4$-*a* 8) *u*$_2$-*sa-sa*$_3$-*qu*$_3$ 9) ^{d}muš$_3$ 10) še-numun-*šu* 11) *lu tal-qu*$_3$-*ut*

[42] Los textos que a continuación damos están ordenados cronológicamente, con arreglo a la lista de príncipes de Mari.

[43] Niwar-Mêr (= Nûr-Mêr): M. 1781 = 1782 = 1783 = 1784.

[44] Išdub-El (= Istup-Ilum): M. 1877

[45] *šaḫūru(m)*, *šuḫūru(m)* o *bīt šaḫūri* « casa de columnas perteneciente a un templo». vid. J. Black, A. George, N. Postgate (2000) p. 347.

[46] Iddin-El (= Iddin-Ilum): M. 13949 = AO 19486

Traducción

Idi-Ilu(m), *šakkanakkû* de Mari, ha ofrecido una estatua suya a Aštarat; aquél que quiera destruir esta inscripción, que Aštarat aniquile su descendencia.

e) ***Ladrillo*** de Ilî-Išār[47]

Transliteración

1) AN-*i-ša-ar* 2) šagin 3) *ma-ri*^{ki} 4) u_3-*šu-ri*$_2$-*id* 5) ^{d}*Ḫu-bu-ur*$_2$ 6) *a-na* 7) ka$_2$ *me-er*^{ki}

Traducción

Ilî-Išār, *šakkanakkû* de Mari ha hecho traer el Ḫabur hacia Bāb Mêr[48]

f) ***Estatua*** de Puzur-Eštar/Ištar[49]

Transliteración

1) *tu-ra-*^{d}*da-gan* 2) ša[gin] 3) *ma-ri*^{ki} 4) *puzur*$_4$-*eš*$_4$-*tar*$_2$ 5) šagin 6) dumu-*šu*

Traducción

Tura-Dagan, *šakkanakkû* de Mari, Puzur-Eštar, *šakkanakkû*, su hijo.

g) ***Estatua*** de Ṣilla-Akka (=Ṣilli-Akka)[50]

Transliteración

1) *puzur*$_4$-*eš*$_4$-*tar*$_2$ 2) šagin 3) *ma-ri*^{ki} 4) *ṣil*$_2$-*l*[*a*$_2$-*a-k*]*a*$_3$ 5) nu-[banda][51] 6) *šeš*-[*šu*]

Traducción

Puzur-Eštar, *šakkanakku* de Mari, Ṣilla-'Aka, nu-[banda], su hermano.

h) ***Estatua*** de Ḫanun-Dagan[52]

Transliteración

1) <'*a*$_2$-*nun-* ^{d}*da-gan*> 2) lugal 3) <*ma*>-*ri*^{ki} 4) dumu *puzur*$_4$-*eš*$_4$-*tar*$_2$ 5) lugal 6) *i-na maḫ-ri*[53] 7) ^{d}I$_7$ 8) *be-li*-[*š*]*u* 9) ^{d}maš.tab.[b]a 10)

[47] Ilî-Išar (= Ilum-Išar).

[48] KA$_2$ es el sumerograma de la palabra acadia *bābu(m)* "Puerta (de la ciudad) de Mêr". El topónimo Bāb-Mêr debe ser identificado con Bāb ^{d}IM (Puerta del dios Dagán). Así debía llamarse la puerta principal de la ciudad de Terqa. Esta inscripción recoge la tradición de la monarquía mesopotámica de hacerse representar como rey-constructor. La expresión, *traer el Ḫabur*, hace referencia a la labor constructora de este *šakkanakkû*, por mejorar las condiciones de vida de la ciudad de Terqa, al ordenar construir canales y diques para poder trasladar las aguas y encauzarlas hasta los campos no irrigados. Cf. P. Mander, J-M. Durand (1995) p. 160.

[49] *Vid*. E. Nassouhi (1926) pp. 109-114.

[50] *Vid*. E. Nassouhi (1926) pp. 109-110.

[51] George Dossin ha propuesto restituir el sumerograma NU-[BANDA] por el de NU-[EŠ$_3$] que equivale al término acadio *nê/îšakku* "sacerdote". Esta propuesta ha sido aceptada por H. Limet, (1976) p. 8. Sin embargo, Jean-Marie Durand está en desacuerdo con esta restitución sobre la base de que este sumerograma no está atestiguado en Mari y sí en Nippur, única ciudad donde ha aparecido tal término sumerio. Durand apunta a que se trataría de un alto personaje, el príncipe heredero.

[52] Inscripción aparecida en el Rencontré Assyriologique Internationale, abreviado (RAI=CRRA), número 15, celebrado en la ciudad de Lieja, entre el 4 y 8 de julio de 1966. Publicado con el título de: "La civilización de Mari" – Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Lieja – Fascículo 182, J.-R. Kupper (ed.), París (Société d'Édition «Les Belles Lettres») 1967.

[53] *ina maḫru* "en presencia de alguien", "delante de alguien".

[u_3 ^{d}s[ataran][54] (...) ^{d}I_7 11) ^{d}[sataran] 12) u_3 $^{[d]}$maš.tab.ba[55] 13) še.numun[56]-*šu* 14) *li-i*[*l*]-qu_2-tu_3[57] 15) *a-di* $ši_2$-$ṭar_2$ ki-*šu*

Traducción

<Ḫanun-Dagan>, rey de <Mari>, hijo de Puzur-Eštar, rey, en presencia de Nâr(um), su señor. (A) Maštab[b]a y S[ataran] (...) que Nâr, [Sataran] y Maštaba tome su descendencia hasta (...) la (...) escrita de su tierra.

Cuadro de *šakkanakkû* aparecidos en las dos Listas Dinásticas

El descubrimiento de dos documentos[58] viene a completar de manera decisiva, a pesar de que aún puedan quedar sin resolver muchos problemas de detalle, la restitución de la lista dinástica de los *šakkanakkû*. Estas dos listas no han aparecido juntas y pertenecen a dos tablillas diferentes.

La lista **T.343** contiene diez líneas en el anverso y tres líneas en el reverso. En ellas registra la siguiente secuencia dinástica:

r.	1)	*šu-ši*[59] **MU**	*i-di-di-iš*
	2)	5 **MU**	*šu-*^{d}*da-gan* DUMU-*šu*
	3)	45 **MU**	*iš-ma-aḫ-*^{d}*da-gan*
	4)	5 **MU**	*nu-*[ur_2]*-me-er* DUMU-*šu*
	5)	11 **MU**	*iš-d(t)u-ub-el* ŠEŠ-x-*šu*
	6)	8 **MU**	*iš-kùn-*^{d}IŠKUR$^{?}$ [x]
	7)	35 **M**[**U**]	*a-*[*pi*]*l-*[*k*]*i-in*
	8)	10 [**MU**]	[…]-^{d}*da-gan*
	9)	5 [**MU**	…DU]MU-[*š*]*u*
	10)	2+[x **MU**	…Š]EŠ-*šu*
	(…)[60]		
	[ruptura de 7 a 8 líneas, que contiene de 7 a 8 nombres]		
v.	1')	6$^{?}$ **MU**	*a-m*[*e-*[61]
	2')	8 **MU**	*t*[*e-e*]*r-*[[62]
	3')	6 **MU**	^{d}*da-gan*-x-[…]

[54] Este dios tenía su lugar de culto en la ciudad de Dēr, cerca de la actual Badra, localizada en la frontera entre Elam y la llanura babilónica. vid. E. Cassin et *alli* (1993) p. 131.

[55] En opinión de J.-M. Durand (1995) p. 213, existen algunos textos de época anterior a la "babilonización" de Mari que registran diferentes divinidades que, o bien, resultan nuevas o no están de otra manera documentadas. Tenemos el caso de ^{d}NIN-BAR. Es una figura completamente desconocida fuera de la ciudad de Mari y, en el *corpus* actual, no tiene paralelo alguno. El teónimo podría ser leído ^{dnin}MAŠ=*Maštum*. Si corresponde a Maštaba del "Panteón de época antigua", habría que admitir que se trata de una divinidad femenina (= ¿Maštum?. El término existe en Mari en la onomástica femenina, pero corresponde al masculino *mâšum*).

[56] El sumerograma ŠE.NUMUN, tiene su equivalencia acadia *zēru(m)* "semilla = descendencia".

[57] Pretérito (G) *leqû(m)* (-e) [lq`] "coger", "tomar" (algo de alguien) 3ª pers. sing. en precativo, más partícula *– li* para expresar el deseo.

[58] Cf. *ARMT* XXII p. 333 y la lista conocida con la nomenclatura T.343.

[59] *šūši*, "sesenta" más el sumerograma **MU**, equivalente al término acadio, *šattu*, "año".

[60] Texto fragmentario entre 7 u 8 líneas.

[61] Según M.57, se trataría de *a-m*[i_3-*ir-*^{d}*nu-nu*].

[62] Según M.64 // 196 se trataría de Tîr-Dagan, hijo de Itûr-.... En opinión de Jean.-Marie Durand la secuencia más lógica sería: Itûr...; Amer-Nunnu, su hijo, sobre el modelo de: Išmaḫ-Dagan, Nûr-Mêr y Išd(t)ub-El.

r. 1) 60 años: Ididiš 2) 5 años: Šu-Dagan, su hijo 3) 45 años: Išmaḫ-Dagan 4) 5 años, Nûr-Mêr, su hijo 5) 11 años: Išdub-El / Ištup-El, su hermano 6) 8 años: Iškum-Adad 7) 35 años: Apil-kîn, 8) 10 años: […]-D]agan. 9) 5 años: [NP], su hi]jo 10) (...) [años], (...), su [hermano] **v.** 1') 6 años: Am[e(r)... 2') 8 años: T[ê]r-[...] 3') 6 años: Dagan[...]

En la segunda lista[63], la parte correspondiente al anverso de la tablilla se encuentra desaparecida. En cuanto al reverso, tan sólo disponemos de la información que nos ofrece sus ocho primeras líneas que registra la siguiente lista dinástica:

(…)			
v.	1')	**MU** 12-**KAM**[64]	A[N-*i-ša-a*]*r a-ḫ*[*u-š*]*u*
	2')	20 **MU**	*tu-ra-am-*^{d}*da-gan a-ḫu-šu*
	3')	25 **MU**	*puzur*$_4$*-eš*$_4$*-d(t)ar*
	4')	? **MU**	DUMU *tu-ra-am-*^{d}*da-gan*
r.			
	5')	[**M**]**U** 7-**KAM**	*ḫi-it-lal*$_3$*-er*$_3$*-ra*
	6')	**MU** 8-**KAM**	*ḫa-nu-un-*^{d}*da-gan*
	7')	?	D[UMU *ḫi-it-lal*$_3$]*-er*$_3$*-ra*
	8')	[x **MU**	DU]MU$^{?}$*-šu*
[roto]			

v. 1') 12 años: [Ilî-Išar$^{?}$], su hermano 2') 20 años: Turâm-Dagan, su hermano. 3') 25 años: Puzur-Eštar, 4') el hijo de Turâm-Dagan **r**. 5') 7 años: Hitlal-Erra 6') 8 años: Ḫanun-Dagan, 7') el hijo de [Hitlal]-Erra 8') […] su hijo (?).

Jean-Marie Durand establece a raíz de la combinación de las dos listas, una primera secuencia cronológica completa con los años de gobierno de los ***šakkanakku*** de Mari.

Nº	**Años**	**Nombre**	**Gobierno**	**Parentesco**
1	**60**	**Ididiš**	2266-2206	padre
2	**5**	**Šu-Dagan**[65]	2205-2200	su hijo
3	**45**	**Išma(e)ḫ-Dagan**[66]	2199-2154	padre
4	**5**	**Nûr-Mêr**[67]	2153-2148	su hijo
5	**11**	**Išdub-Ilum**[68] = **Ištup-Ilum/El**	2147-2136	su hermano

[63] Publicada en *ARMT* XXII, 333.
[64] Elemento que aparece después de los numerales. Se forma mediante el Genitivo del cardinal (k)+ cópula enclítica –am$_3$. Cf. R. Jiménez Zamudio (1998) p. 44.
[65] L. Gwendolyn (2002) p.152.
[66] L. Gwendolyn (2002) p.81.; J. Oliva (2008) p.86.
[67] J. Oliva (2008) p.86.
[68] J. Oliva (2008) p.86.

6	**8**	**Išg(k)un-Adad**[69] **Išg(k)un-Addu**	2135-2127	?
7	**35**	**Apîl-kîn**[70]	2126-2091	hijo de Išma(e)ḫ-Dagan
8	**5**	**Iddin-Ilum**[71] = **Iddin-El**	2090-2085	su hijo
9	**12**	**Ilî-Išar**[72]	2084-2072	su hermano
10	**20**	**Turâm-Dagan**[73]	2071-2051	hijo de Apîl-kîn y hermano de Ilî-Ištar
11	**25**	**Puzur-Eštar**[74]	2050-2025	el hijo de Turâm-Dagan
12	**7**	**Ḫitlal-Erra**[75] = **Itlal-Irra**	2024-2017	hijo Puzur-Eštar/Ištar
13	**8**	**Ḫanun-Dagan**[76]	2016-2008	hermano de Ḫitlal-Erra
14	x	[.....]	2007-?	?
15	x	**Isi-Dagan**[77]	?	?
16	x	**Enni(u)n-Dagan**[78]	?	hijo de Isi-Dagan
17	x	**Itûr**[79]-(…)	?	?
18	**6**	**Amî(e)r-Nunu**[80]	6 años	su hijo
19	**7**	**Tê(î)r-Dagan**[81]	7 años	su hermano
20	**6**	**Dagan**-(…)[82]	6 años	?

[69] J. Oliva (2008) p.86.
[70] Aparece con el término sumerio, Lugal "rey" en una inscripción de carácter votivo dedicada a su hija. L. Gwendolin (2002) p.18.; J. Oliva (2008) p.86.
[71] L. Gwendolyn (2002) p.76. Su nombre también se encuentra en una estatua de carácter votivo. La estatua es una de las tres estatuas conocidas de los *šakkanakkû* de Mari. Las otras son las de Ištup-Ilum/El y la estatua con cuernos de Puzur-Ištar/Eštar. Durante el reinado del último rey de Mari, Zimrî-Lîm, estos gobernantes ancestrales fueron promovidos activamente a través de rituales honoríficos conocidos como "kispum". Las estatuas también se exhibieron prominentemente en la sala del trono del Palacio Real de Mari. Los cuernos en la estatua de Puzur-Ishtar sugieren que fue deificado, pero no se puede verificar lo mismo en el caso de Iddi-Ilum/El e Ištup-Ilum/El.
[72] L. Gwendolyn (2002) p.78. Su nombre aparece inscrito en un ladrillo.
[73] L. Gwendolyn (2002) p.168.
[74] J. Oliva (2008) p.86 y 91. Este *šakkanakkû* también emplea el título sumerio "Lugal".
[75] J. Oliva (2008) p.91-92. Utiliza el titulo sumerio "lugal".
[76] L. Gwendolyn (2002) p.67 dice que era hijo de Puzur-Eštar/Ištar y J. Oliva (2008) p.91 que emplea el titulo sumerio "Lugal". La etimología del nombre es "Dagan es misericordioso". Cfr. Lluís Feliu (2003) p.60.
[77] D. G. Frayne (1990) p.594. Su nombre aparece citado en un sello.
[78] D. G. Frayne (1990) p.596.
[79] D. G. Frayne (1990) p.597. Este nombre está dañado, una brecha lo separa de Ennin-Dagan.
[80] J. Oliva (2008) p.87.; D. G. Frayne (1990) p.598. Su nombre aparece inscrito en un sello.
[81] D. G. Frayne (1990) p.599. Hijo de Itûr-(…).
[82] D. G. Frayne (1990) p.600. Este nombre está dañado y es el último *šakkanakkû* atestiguado.

Una vez establecida esta primera tabla cronológica, podría reconstruirse una secuencia cronológica absoluta de los *šakkanakkû*, cotejando sus años de gobierno con respecto al reinado de otros monarcas del Próximo Oriente Antiguo. Así obtendremos la siguiente tabla:

***šakkanakkû* (MARI)**	**ACAD**	**QUTU**
Ididiš (2266-2206)	**Maništusu** (2270-2255) **Narâm-Sîn** (2254-2218)	**Erridupizir** (2220-2211)
Šu-Dagan (2205-2200)	**Šar-kalli-šarri** (2217-2193)	
Išmaḫ-Dagan (2199-2154)	Anarquía (4 pretendientes?) (2192-2191(?)) **Dudu** (2190-2169) **Šu-D(T)urul** (2168-2154)	
	URUK IV	**II Dinastía LAGAŠ**
Nûr-Mêr (2153-2148)	**Ur-nigina** (2153-2147)	**Ur-Baba** (2164-2144)
Išd(t)ub-Ilum/El (2147-2136)	**Ur-gigira** (2146-2141)	
Išgun-Addu (2135-2127)	**-Kudda** **-Puzurili** **-Lugalmelam** **-Urutu** (2140-2122(?))	**Gudea** (2144-2124)
	URUK V **Utu-ḫegal** (2123-2113)	**Ur-Ningirsu** (2124-2119) **Pirig-me** (2119-2117)
Apil-kîn (2126-2091)	**UR III** **Ur-Namma** (2112-2095)	**Ur-GAR** (2117) **Nammaḫani** (2113-2110)
Iddin-Ilum/El (2090-2085)	**Šulgi** (2094-2047)	

Ilî-Išar
(2084-2072)
Turâ-Dagan
(2071-2051)

Puzur-Eštar
(2050-2025)

Amar- Su'en
(2046-2038)

Šu-Sîn
(2037-2029)

Ḫitlal-Erra
(2024-2017)

Ibbi-Sîn
(2028-2004)

Ḫanun-Dagan
(2016-2008)

[.....]

(2007-2001?)

Išbi-Erra
(2017-1985)

Iṣi-Dagan
(2000-?)
Ennum-Dagan
(x años)
Itûr-(…)
(x años)
Ame(i)r-Nunnu
(6 años)
Tê(î)r-Dagan
(7 años)
Dagan-(…)
(6 años)

Política matrimonial llevada a cabo entre los *šakkanakkû* de Mari y los reyes de la III dinastía de Ur

La alianza entre los reyes de la III dinastía de Ur y los *šakkanakkû* de Mari es conocida a raíz del título[83] que llevaba Tarâm-Uram. Esta mujer es la nuera de Ur-Namma y la esposa de Šulgi. Este último era yerno del *šakkanakkû*, Apil-kîn y cuñado de Iddin-El, de Ilî-Išar y de Turâm-Dagan. El dilatado reinado de Šulgi le permitió ver el ascenso al trono de Mari de su sobrino Puzur-Eštar. Este último *šakkanakkû* fue contemporáneo de los reinados de tres primos suyos: Amar-Su'en, Šu-Sîn e Ibbi-Sîn. Estos estrechos lazos familiares incidieron en la consecución de una buena política de entendimiento entre los *šakkanakkû* de Mari y los reyes de Ur. Esta política matrimonial funcionó alrededor de medio siglo. Desde el punto de vista de la información escrita, Mari está bien documentada en los archivos de la III dinastía de Ur. Tales textos recogen el continuo tráfico de personas y mercancías entre ambas ciudades sin importar que por ambas partes pudiesen realizar

[83] Título que lleva el término acadio de *kallātum*, equivalente al sumerograma **e_2.gi_4.a** "nuera".

escaramuzas en las inmediaciones del Éufrates o la conquista de alguna ciudad de importancia.

Procedencia de los títulos institucionales empleados por los *šakkanakkû* de Mari

El territorio que lograron anexionar los reyes pertenecientes a la III dinastía de Ur fue comparable al obtenido por los reyes acadios. Según las fuentes de Ur III, además de la región de Sumer y Acad, alcanzaron la Transtigrina hasta el Elam. Sin embargo, en el oeste, ciudades como Mari, Ebla o Tuttul tan sólo reconocieron la autoridad de Ur en ciertos períodos, pero no así la sumisión. A pesar de la existencia de un ensi de Ur en la ciudad de Biblos y, de la llegada de personas procedentes de Ebla, y de otros lugares del norte de Siria hacia el país de Sumer, no se pueden considerar pruebas concluyentes para poder afirmar que la ciudad de Mari durante el gobierno de los *šakkanakku* estuviera bajo el dominio del imperio de la III Dinastía de Ur.

El título de *šakkanakku* aparece generalmente atribuido al rey acadio Narâm-Sîn después de conquistar la ciudad de Mari. Sin embargo, después de la aparición de las dos listas cronológicas hay que retrasarlo en el tiempo y otorgárselo a Maništusu cuyo reinado coincide con el de Ididiš, primer gobernador militar que ostenta tal título. A pesar de ello, los *šakkanakkû* de Mari siguieron empleando el término sumerio šagin en sus inscripciones y no el de *šakkanakkû*.

Según los textos de época presargónica, la mayoría de los personajes mariotas con cargos institucionales se ajustan a los de la III dinastía de Ur, a excepción de dos de ellos: el šagin y el šabra. Aunque ambos son creaciones de época del imperio acadio, estos términos hay que tomarlos en el sentido amplio. Lugal-zagesi de Umma ya portaba el título de šagin[84]. Ambos términos tienen una etimología semítica, pues šagin habría derivado de la palabra acadia, *šaknu*, "gobernador"; y šabra, del acadio *šabrû*, "mayordomo del templo"[85].

La existencia durante la época presargónica del término šagin con atribuciones distintas a la de los gobernadores militares de Mari no es sorprendente, debido a que este cargo con tales funciones recaía sobre el gal-uku, personaje que desempeñaba la función de jefe del ejército, suficiente para asegurar y mantener el orden.

El sistema administrativo de Mari debió tener su reflejo en el de Acad y en el de Ur III. En cuanto al šabra, "prefecto", "mayordomo del templo", fue un cargo considerado de primera. Normalmente era el encargado de llevar la administración del templo. Dos *šakkanakkû*, Ḫitlal-Erra y Puzur-Eštar recogen en sus inscripciones los nombres de sus respectivos nu-banda. La inscripción de Ḫitlal-Erra, registra los antropónimos de tres de sus nu-banda: Libur(?)-Eštar, Abilibur y Dagan-neri. La inscripción de Puzur-Eštar, recoge solamente uno, Ṣilla-Akka. Para Ḫitlal-Erra, los tres nu-banda son tratados como servidores suyos. Sin embargo, la inscripción de Puzur-Eštar trata a Ṣilla-Akka como hermano suyo.

El nu-banda fue un cargo sometido a la autoridad del *šakkanakkû* o bien del šabra. El nu-banda fue considerado un cargo de importancia secundaria. En definitiva todos estos cargos institucionales tuvieron una polivalencia de funciones, aunque debido a la ausencia de fuentes carecemos de un estudio preciso para poder establecer su nomenclatura y tareas concretas.

Tan sólo el *šakkanakkû* Ḫanum-Dagan recoge en su inscripción el título real de lugal, en sumerio "hombre grande", que hay que traducir, según el equivalente acadio *šarrum* "rey". El empleo de tal título supone un salto cualitativo con respecto al empleado por sus antecesores. El lugal, era el representante humano de la divinidad en la tierra y guía de los

[84] F. Thureau-Dangin (1907) p. 154, I. l.23).
[85] I. J. Gelb (1961) Vol. III, p. 28.

destinos de la población de su ciudad-estado o imperio. Para llevar este título, Ḫanum-Dagan debió cambiar su *estatus* político y jurídico con respecto a sus predecesores, pero al no disponer de más información no podemos conocer el alcance de tales cambios. El hecho de que su reinado coincida justamente con los últimos años de la III dinastía de Ur podría aventurarse la idea de la independencia plena con respecto a los soberanos de Ur. Una vez más la falta de fuentes epigráficas nos impiden saber si este título fue puramente retórico o si por el contrario se estabilizó con sus sucesores.

En definitiva, el título *šakkanakkû*, designó a un gobernador militar. Se consideraron monarcas independientes dentro del reino de Mari debido al especial *estatus* que tuvieron con los reyes pertenecientes a la III Dinastía de Ur.

Cuadro general de títulos de los *šakkanakkû* según sus inscripciones

Antropónimo	**Pieza**	**Título Sumerio**	**Título Acadio**	**Nº Sello y Abreviatura de Revista**
Ennin-Dagan= Ennun-Dagan	sello	šagin	*šakkanakkû*	ME 14
Turâ-Dagan	sello	šagin	*šakkanakkû*	ME 56
Amîr-Nunu	sello	šagin	*šakkanakkû*	ME 57
Tîr-Dagan	sello	šagin	*šakkanakkû*	ME 64
Puzur-Eštar	sello	šagin	*šakkanakkû*	ME 68
Ḫanun-Dagan	sello	šagin	*šakkanakkû*	E197// E 213
Iṣi-Dagan	sello	šagin	*šakkanakkû*	*WVDOG* 39
Irmaš-Dagan	sello	šabra	*šabrû*	*WVDOG* 39
Iddin-Ilum	sello	šagin	*šakkanakkû*	M.1400
Iddin-Ilum	sello	šagin	*šakkanakkû*	TH.80.145
Idi-Dagan	sello	šabra	*šabrû*	M.1400
Hitlal-Erra	sello	nu-banda	*laputtû*	TH.80.122
Hitlal-Erra	sello	nu-banda	*laputtû*	TH.82.33
Puzur-Eštar	sello	šagin	*šakkanakkû*	TH.80.142 y 143
Puzur-Eštar	sello	šagin	*šakkanakkû*	TH.82.1
Hitlal-Erra	sello	?	?	TH.82.1
Hitlal-Erra	sello	nu-banda	*laputtû*	TH.80.137
Dagan-neri	sello	?	?	TH.80.137
Nûr-Mêr = Niwar-Mêr	Placa	šagin	*šakkanakkû*	M.1781=1782=1783=1784
Išd(t)ub-Ilum	Estatua de Piedra	šagin	*šakkanakkû*	M.1877
Išmaḫ-Dagan	Tablilla de Piedra	šagin	*šakkanakkû*	M.1877
Išmaḫ-Dagan	Tablilla de Piedra	šagin	*šakkanakkû*	M.1842
Išdub-Ilum	Tablilla de Piedra	šagin	*šakkanakkû*	M.1842
Apil-Kîn	Ladrillo	šagin	*šakkanakkû*	

Idi-Ilum	Estatua	šagin	*šakkanakkû*	M.13949= AO19486
Ilî-Išar = **Ilum-Išar**	Ladrillo	šagin	*šakkanakkû*	
Puzur-Eštar	Estatua	šagin	*šakkanakkû*	*AfO* 3
Puzur-Eštar	Estatua Ṣilli-Akka= Ṣilla-Akka	šagin	*šakkanakkû*	*AfO* 3
Ḫanun-Dagan	Estatua	lugal	*šarru*	XVº RAI

Notas biográficas de los *šakkanakkû*

Ididiš, primer gobernador de Mari de quién no nos ha llegado ninguna inscripción. Se le asigna un gobierno de 60 años y fue coetáneo de los reyes acadios, Maništusu, Narâm-Sîn y Šar-kalli-šarri. Fue sucedido por su hijo Šu-Dagan de quien tampo conocemos hecho alguno. Su gobierno coincidió con el de Šar-kalli-šarri. Išmaḫ-Dagan sucedió a Šu-Dagan. Su nombre quedó registrado en una inscripción de su hijo Išdub o Ištum-Ilum. Este último *šakkanakku* es conocido por su estatua de piedra (1,52 metros de altura), hallada en el palacio de Mari, y hoy conservada en el Museo de Alepo (Siria), y por tres depósitos de fundación (placa de bronce, dos tablillas de caliza y esquisto). En tales textos se le califica de virrey de Mari y constructor del templo del dios Rey del País (*šar matim*), dedicado al dios Dagan. Fue sucedido por Išgun o Iškun-Addu. A este último le sucedió a su vez Apîl-Kîn. Fue coetáneo del rey Ur-Namma, el fundador de la III dinastía de Ur, con quien llegó a emparentar a su hija Tarâm-Uram con Šulgi, el hijo de Ur-Namma. Una de sus inscripciones se erige en constructor del *šaḫūru* o *šaḫāru* de Ninḫursag, esto es, la casa de columnas del templo de tal divinidad. Tras Iddin-Ilum o Iddin-El, Ilî-Išar y Turâm-Dagan, cuyas únicas noticias son una serie de cilindro-sellos, más arriba citados. A Turâm-Dagan le sucede su hijo Puzur-Eštar, coetáneo de los reyes de Ur, Amar-Su'en, Šu-Sîn e Ibbi-Sîn. Este *šakkanakkû* es conocido por su estatua de diorita (1,73 metros de altura) encontrada en el palacio de Nabucodonosor II de Babilonia. Actualmente, la cabeza se encuentra en el Museo de Berlín y el cuerpo en el de Estambul. Tal estatua presenta dos inscripciones en acadio que recoge la filiación y el carácter votivo de la misma, al ser dedicada al dios Enki. A Puzur-Eštar le sucedió su hijo Ḫitlal-Erra o Itlal-Erra y, finalmente, Ḫanum-Dagan. Con posterioridad a este último *šakkanakkû* tan sólo disponemos de fragmentos ilegibles de supuestos nombres de otros *šakkanakkû*.

Consideraciones finales

A la vista de lo expuesto, de su escasa, compleja y fragmentada historia, las conclusiones han de ser forzosamente provisionales y tan sólo episódicas dentro del amplio espacio cronológico en que gobernaron los *šakkanakkû* de Mari. La reconstrucción de la historia política de la dinastía de los *šakkanakkû* que nos ocupa, se encuentra por el momento bastante lejana. Por lo tanto, el conocimiento de este amplio período histórico es muy escaso debido a la carencia de fuentes escritas. Como hemos señalado más arriba, tan sólo disponemos de unas breves inscripciones aparecidas en diferentes cilindros-sellos, tres estatuas: las de Išdub-Ilum, Idin-Ilum y Puzur-Eštar y dos listas cronológico-dinásticas. También conservamos alrededor de quinientas tablillas de género económico-administrativo. En cuanto a la documentación foránea para este amplio período, la fuente principal procede del archivo real de la ciudad de Ur. Habrá que esperar al descubrimiento

de otros archivos reales correspondientes a otras ciudades, ya sean sumerias o de la ciudad de Agade, aún sin localizar.

El período de Agade está débilmente documentado en Mari. Tan sólo disponemos de algunos sellos y dos tazones de bronce en los que aparecen inscritos los nombres de las hijas de Narām-Sîn. Paradójicamente, esta carencia de fuentes escritas contrasta con las arqueológicas que ponen de manifiesto la prosperidad que conoció la ciudad de Mari durante el gobierno de los *šakkanakkû*. A este período corresponde entre otras, la construcción del gran palacio real, conocido más tarde con el nombre de "palacio de Zimrî-Lîm".

Si consideramos cierta la información que nos ofrece las dos listas, Ididiš habría sido nombrado *šakkanakkû*, es decir "gobernador militar" por un soberano de Agade y, el título habría quedado tradicionalmente en uso en Mari, incluso después de qué sus gobernadores estuviesen exentos de la tutela acadia con motivo de la invasión de los Guti.

Con el hundimiento del imperio de Acad durante el siglo XXIII, Mari obtiene su independencia. Los *šakkanakkû* conservaron el poder y siguieron utilizando la nomenclatura sumeria. La mayoría aparece en las inscripciones con el título de šagin, término sumerio equivalente al acadio *šakkanakkû*.

Los reyes de la III dinastía de Ur dominaron Mesopotamia algo más de dos siglos. La administración puesta en funcionamiento por los reyes de Ur III consistió en dividir su imperio en circunscripciones. En cada una de ellas el poder fue ejercido por dos altos cargos: el ensi y el šagin. El primero representaba la más máxima autoridad civil. El segundo, la máxima autoridad militar. Sin embargo, el šagin podía suplantar al ensi en algunas zonas y en determinados momentos de crisis. Estos cargos habían perdido gran parte del poder que habían tenido en tiempos pretéritos y tan sólo eran simples funcionarios nombrados por los reyes de Ur.

Los reyes de la III dinastía de Ur no intentaron erosionar la independencia de la ciudad de Mari. Los soberanos de Ur no enviaron ningún ensi a la ciudad del medio Éufrates y se conformaron con tenerla bajo el *estatus* de ciudad aliada. Los *šakkanakkû* de Mari se comportaron aparentemente como soberanos independientes. Un texto procedente de Ur da al *šakkanakkû*, Apîl-Kîn, el título de rey de Mari. Por otra parte, si nos atenemos a la documentación existente, los soberanos de Ur no habían realizado ninguna campaña militar al oeste. El único indicio que dejaría suponer una extensión de su dominio en esta dirección geográfica es la mención de la colocación de un ensi en la ciudad de Biblos. Según la documentación de Ur todo parece indicar que ambas ciudades mantenían relaciones fluidas y hacen frecuentes alusiones a personas originarias de Mari. Prueba de esta magnífica relación es la consecución de una alianza dinástica, al casarse Tarām-Uram, hija de Apîl-Kîn con Šulgi el hijo de Urnamma.

La lista de los *šakkanakkû* es amplía figurando en ella hasta veinte nombres. El período de los *šakkanakkû* cubre más de dos siglos y nos lleva hasta el II milenio. Además de su mención en la lista cronológico-dinástica, numerosos *šakkanakkû* son conocidos por unas inscripciones que contenían diferentes sellos, placas y estatuas.

Después de la caída de Ur III, la descendencia de los *šakkanakkû* prosigue aún durante un siglo hasta las postrimerías del siglo XX. Sus nombres se encuentran, hasta que no aparezcan nuevos testimonios, únicamente, en la lista y en unos relieves de sellos localizados en los empotramientos de las puertas procedentes del gran edificio del llamado taller A.

La dinastía de los *šakkanakkû* se hunde en el transcurso del siglo XXI. El período histórico que discurre a lo largo del siglo XX es oscuro y tan sólo disponemos de fragmentos que registran los nombres de varios de ellos, sus años de reinado y, en algunos

casos, inscripciones con sus realizaciones más significativas. Ignoramos en qué circunstancias los *šakkanakkû* de Mari perdieron el poder. El epigrafista francés Jean-Marie Durand opina que el período que sigue y que se extiende hasta la subida al trono de Yaḫdun-Lîm (1806-1796), fue testigo del asentamiento de los Ḫaneos y otros pueblos en la región y de la fragmentación política en el valle del Éufrates en pequeños principados autónomos. La ciudad de Mari durante este espacio de tiempo pasó a jugar un protagonismo secundario. Es al final de este período cuando se fechan los textos pertenecientes a los archivos económicos atribuidos a los últimos *šakkanakkû*. El orientalista francés, H. Limet los ha recogido en el volumen XIX de los Archivos Reales de Mari, (abreviado *ARM*). Estos documentos no llevan ninguna fecha y revelan un horizonte geográfico limitado. Al mismo tiempo, atestiguan la existencia de un dialecto propio en Mari. Yaḫdun-Lim es el que emprende durante su reinado la "babilonización" de la sociedad mariota.

Las tareas del šagin en la ciudad de Mari tenían una serie de atribuciones específicas con respecto a los de la ciudad de Ur. No sólo dirigía el ejército, sino que se encontraba al frente de los trabajos agrícolas y arquitectónicos, así como, el mantenimiento de los canales, templos y palacios, siguiendo la tradición de actividades por parte de los monarcas sumerios pertenecientes a las dinastías de las antiguas ciudades estado de Sumer.

Es preciso hacer hincapié en el contraste mostrado por los gobernadores militares de Mari de seguir utilizando el término sumerio de šagin en lugar de su equivalente acadio *šakkanakkû*. Sin embargo, no sucedió lo mismo al emplear la forma semítica de sus nombres propios o de sus funciones. La escasez de inscripciones tanto en monumentos como en textos reales o literarios dificulta enormemente la función de ordenar y evaluar los acontecimientos más determinantes de sus respectivos reinados. Estos gobernadores militares que llevan el título de *šakkanakkû* han formado una verdadera dinastía como lo pone de manifiesto su filiación que es señalada en la mayoría de los casos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMIET, P. *M.A.R.I* 4 (1985) 475-485.
"La Glyptique de Mari: Etat de la question "

ANBAR, M. (1991)
Les tribus amorrites de Mari. Freiburg-Göttingen.

BEYER, D. *M.A.R.I* 2 (1983) 37-60.
"Statigraphie de Mari: remarques préliminaires sur les premières couches du sondage stratigraphie (chantier A)"

BEYER, D. *M.A.R.I* 4 (1985) 173-189.
" Nouveaux documents iconographiques de l´époque des Shakkanakkû de Mari "

BIROT, M. – KUPPER, J-R et ROUAULT, O. (1979)
Répertoire Analytique (2e volume). Tomes I-XIV, et Textes Divers Hors-Collection XVIII. Paris.

CASSIN, E, BOTTÉRO, J., VERCOUTTER, J. (1993)
Los imperios del antiguo oriente. Del paleolítico a la mitad del segundo milenio. Madrid.

CIVIL, M. *RA* 56 (1962) 213.
" Un nouveau synchronisme Mari – III e dynastie d´Ur "

DOSSIN, G. *Syria* 21 (1940) 165-168.
" Inscriptions de fondation provenant de Mari "

DOSSIN, G. *Syria* 25 (1946-1948) 322-323.
"Apil-Kîn, šakkanakkû de Mari"

DURAND, J.-M. *RA* 75 (1981) 180-181.
"A Propos des légendes des empreintes de sceaux des Šakkanakku de Mari"

DURAND, J.-M. *M.A.R.I* 4 (1985) 147-172.
"La Situation Historique des Šakkanakkû : Nouvelle Approche". *Expositions des quatre grandes civilisations mondiales: La Mésopotamie entre le Tigre et l'Euphrate* (exposition itinérante, Japon, 2000), catalogue d'exposition, Tokyo : NHK, 2000, p. 222, pl. 136.

FELIU LLUIS. (2003)
The God Dagan in Bronce Age Syria. Leiden-Boston, MA : Brill.

FINET, A. (1954)
L'Accadien des Lettres de Mari. Paris.

FRAYNE, D.G. (1990)
Old Babylonian Period (2003-1595 BC). Toronto-Bufalo-Londres.

GADD, C.J. (1965)
The Cambridge Ancient History I. Chapitre XXII. Londres.

GARELLI, P. (1974)
El Próximo Oriente asiático. Barcelona.

GELB, I. J. (1961)
Materials for the Assyrian Dictionary. Londres

GOETZE, A. *JCS* 17 (1963) 1-31.
"Sakkanakkus of the Ur III Empire"

GWENDOLYN, L. (2002)
Who's Who in the Ancient Near East. Londres.

JIMÉNEZ ZAMUDIO, R. (1998)
Gramática de la Lengua Sumeria. Madrid.

JIMÉNEZ ZAMUDIO, R. (2017)
Nueva gramática de Sumerio. (UAH). Madrid.

KUPPER, J. R. (1957)
Les nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari. Paris.

KUPPER, J. R. *JCS* 21 (1967) 123-125.
" Rois et Šakkanakkû "

KUPPER, J. R. *RA* 65 (1971) 113-118.
" La date des Šakkanakkû de Mari "

KUPPER, J. R. *ARMT* XXII (1983) 1-618.
" Dócuments administratifs de la sale 135 du palais de Mari"

LARA PEINADO, F. (1998)
Diccionario Biográfico del Mundo Antiguo: Egipto y Próximo Oriente. Madrid.

LARA PEINADO, F. (2000)
Ebla, una nueva historia, una nueva cultura. Madrid.

LEWY, H. (1967)
"The Chronology of the Mari Texts" en J.R. Kupper (Ed.) *La Civilisation de Mari*. Lieja.

LIMET, H. *ARMT* XIX (1976) 1-171.
"Textes administratifs de l'epoque des *Sakkanakku*"

P. MANDER, P. – DURAND, J. M. (1995)
Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/1. *Semitas Occidentales* (Ebla y Mari). Barcelona.

MARGUERON, J. C. *M.A.R.I* 1 (1982) 9-30.
" Rapport préliminaire sur la campagne de 1979 "

MARGUERON, J. C. *M.A.R.I* 2 (1983) 9-35.
" Mari: rapport préliminaire sur la campagne de 1980"

MARGUERON, J. C. (2004-2005)
Mari, Métropole de l'Euphrate au IIIème at au debut du IIème millénaire avant J.-C. Paris.

MICHALOWSKI, P. (2004).
2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende: 3. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 4.-7. April 2004 in Frankfurt/Main und Marburg/Lahn - The Ideological Foundations of the Ur III State.

NASSOUHI, E. *AfO* 3 (1926) 109-114.
" Statue d´un dieu de Mari, vers 2225 av. J.-C "

OLIVA, J. (2008)
Textos para una historia política de Siria-Palestina I. Madrid.

OPPENHEIM, A.L. (2003)
La Antigua Mesopotamia, retrato de una civilización extinguida. Madrid

ORTHMANN, W. (1975)
Der alte Orient, Berlin : Propyläen, (Propyläen Kunstgeschichte, 14), p. 179, pl. 67 a et b.

PARDO, P. (2006)
Ur ciudad de los sumerios. Madrid.

PARROT, A. *Syria* 19 (1938) 17-18, pl.VII,1.
"Les fouilles de Mari, quatrième champagne (hiver 1936-1937)"

PARROT, A. *Syria* 31 (1954) 151-171.
"Les fouilles de Mari II, neuvième campagne (automne 1953)"

PARROT, A. (1958)
Mission archéologique de Mari II : Le Palais (2), Peintures murales. Paris.

PARROT, A. (1959)
Mission archèologique de Mari II : Le Palais (3), Documents et Monuments. Paris.

PINO CANO, J. A. *Revista de Arqueología* 278 (2004) 36-47.
"André Parrot, descubridor de Mari (1901-1980)"

ROUX, G. (1987)
Mesopotamia. Historia Política, Económica y Cultural. Madrid.

SALLABERGER, W & SCHRAKAMP, I. (eds) (2015)
Associated Regional Chronologies for the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean (=ARCANE III) History & Philology. With contributions by A. Archi, M. G. Biga, K. De Graef, G. Marchesi, F. Pomponio, W. Sallaberger, I. Schrakamp, W. Sommerfeld, H. Steible & P. Steinkeller. Brepols, Turnhout, Belgium.

SOLLBERGER, E. – GRAYSON, A. K. *RA* 70 (1976) 112-125.
"L´insurrection générale contre Narām-Suen"

SOLLBERGER, E. – KUPPER, J. R. (1971)
Inscriptions royales sumeriennes et akkadiennes (IRSA). Paris.

SPYCKET, A. (1981)
La Statuaire du Proche-Orient ancien. Leiden-Köln.

SPYCKET, A. *RLA* VII 5/6 (1989) pp.382-418.
" Mari "

THUREAU-DANGIN, F. (1907)
Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. Leipzig.

Abreviaturas de Revistas e Instituciones

AfO:	(aka AfK): Archiv für Orientforschung (vol. 1-2 as AfK = Archiv für Keilschriftforschung, Berlin Wien 1923 ff.); Beih. = Beiheft (1933 ff.).
AO:	Museum siglum Louvre (Antiquités orientales).
ARM:	Archives royales de Mari (= TCL 22-31).
ARMT:	Archives royales de Mari, traduction (Paris 1950 ff.).
JCS:	Journal of Cuneiform Studies (New Haven . . . Baltimore 1947 ff.).
M:	*Mari*. *Annales de recherches interdisciplinaires, vol. 1 a 7, Éd. Recherches sur les civilisations* (*=A, followed by number refers to texts in C.J. Gadd, Tablets from Chagar Bazar, in Iraq* 4 *1947 and* 7 *1940. London*). Paris, 1982-1992.
MARI:	Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires (Paris 1982 ff.).
RA:	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris 1886 ff.).
RAI:	Rencontre assyriologique internationale (1950ff.), für die Publikationen s. CRRA/CRRAI.
RlA:	Reallexikon der Assyriologie, seit 1957: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (Berlin/Leipzig 1928/32ff.).
Syria:	Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie (Paris 1920 ff.).
UAH:	Universidad de Alcalá. Madrid.
WVDOG:	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft (Leipzig/Berlin etc.1900ff.).

SIEGELEIGENTÜMERINNEN IN DER KASSITENZEIT: LEGENDE - BILDMOTIV - STEINFARBE GIBT ES DAS TYPISCHE „FRAUENSIEGEL“?

Gisela Stiehler-Alegría
(Frankfurt)

RESUMEN

Aparte de ejemplos de imágenes que presentan sacerdotisas, en general el sexo de los propietarios/as de sellos no puede ser identificado visualmente ni por el diseño, ni el color de la piedra o el tipo de la leyenda, sino principalmente por el antropónimo o el género grammatical.

Distinciones entre las leyendas de los sellos de mujeres y hombres no son perceptibles, al contrario de la manera de describir la genealogía. El listado de parientes masculinos como padres o hermanos, tambien marido y suegro, es un fenómeno de la época kasita, y la incorporación y veneración de sus dioses parece emblemático de un orden social patriarcal. Tanto sacerdotisas como mujeres, dedicadas a patrocinar cultos que se denominan ***gemé****, forman una excepción porque adoran dioses y diosas propias.*

Tomando en consideración las caracteristicas visuales de los cilindros, como color, composición y calidad mineralógica de las piedras, debemos tener en cuenta la clasificación de los colores revelado por abnu šikinšu*, el manual de amuletos para exorcistas. Por lo menos en la gliptica kassita las piedras rojas no son limitadas para propietarias femeninas o para diosas. Más bien son los distintos y especiales rasgos de las piedras que contraen una simbiosis integrando diseño y leyenda para liberar fuerzas apotropaicas.*

PALABRAS CLAVES

Época Kassita, cilindrosellos, sellos de mujeres, antropónimos, genealogía, diosa Lamma, abnu šikinšu, relevancia de piedra y color, sacerdotisas.

LOS PROPIETARIOS DE LOS SELLOS EN ÉPOCA CASITA: LEYENDA-MOTIVO ICONOGRÁFICO-COLOR DE LA PIEDRA ¿EXISTE UN SELLO TÍPICAMENTE FEMENINO?

ABSTRACT

Although there are examples of images representing priestesses on cylinder seals, generally the gender of female seal-owners cannot be identified visually, either from the motif or the colour of the stone or the type of legend. It can only be identified from the anthroponym or the grammatical genus. No differences between the seal inscriptions of women and men are recognizable other than the way of citinggenealogy. Listing the names of male relatives or even of the father-in-law and incorporating their gods seems to be a phenomena of Kassite times and might demonstrate the social order of clan families. The exception are priestesses and women who call themselves “gemé”, which suggests that they are performing ceremonial tasks, who call upon their own gods.

Considering the visual characteristics of seal stones, such as colour and pattern, we should point out the classification of colours revealed in “abnu šikinšu”, the amulet-handbook for exorcists. At least in Kassite glyptic red seal stones are not restricted to female owners or to goddesses. Rather the special composition of the stone enters into a symbiosis integrating design and legend to unleash apotropaic forces.

KEYWORDS

Kassite period, cylinder seals, women´s seals, anthroponyms, genealogy, lama-goddesses abnu šikinšu, relevance of stone and colour, priestesses.

Dieser Beitrag möchte der Fragestellung nachgehen, ob Bildmotiv, Legende und Steinfarbe eines Rollsiegels generell das biologische und soziale Geschlecht seiner Besitzer/innen reflektieren? Lassen sich anhand solcher Kriterien beispielsweise die Charakteristika von Frauen- und Männersiegeln definieren, auch wenn die Siegellegende keinen Hinweis auf die biologische Identität liefert?[1]

Das Untersuchungsmaterial

Nach Fundlage stehen 25 kassitischen Frauensiegeln etwa 140 identifizierte Männersiegel gegenüber, bei denen es einen hohen Anteil chronologisch fassbarer Stücke gibt.[2] Keines der Frauensiegel ist direkt datierbar[3], eine Datierung über die Anthroponymen männlicher Verwandter steht noch aus, vorerst kann eine chronologische Einordnung nur über Vergleichsstücke erfolgen.

Angeführte Vergleiche mit altbabylonischen Gepflogenheiten[4] der Siegelpraxis, Namensgebung oder gesellschaftlicher Struktur insbesondere der Tempelverwaltung, möchten die Kontinuität der gesellschaftlichen Entwicklung auf den Prüfstand stellen. Nach Konsolidierung der kassitischen Dynastie haben sich auf vielen Gebieten Strukturveränderungen vollzogen, in administrativen ebenso wie in kultischen Bereichen, wobei die Quellenlage noch lückenhaft bleibt. Es fehlen Untersuchungen zur Siegelpraxis von Frauen auf kassitenzeitlichen Urkunden, Aspekte, die in den einschlägigen Arbeiten bislang nur bei den Archiven aus Nuzi berücksichtigt wurden.[5] Mehr Beachtung müsste den Frauenbestattungen geschenkt werden, um die Siegelfunde und ihre genaue Lage zu dokumentieren.[6]

Auch mein Beitrag hat sich diesem zeitintensiven Unterfangen nicht gestellt. Als Basis dieser Studie dienten die kassitischen Frauensiegel aus dem Korpus meiner

[1] Mit dieser Frage setzt sich die Genderforschung bereits seit etlichen Jahren auseinander. Für die kassitische Glyptik suchte Serdar Yalçin kürzlich nach Indizien und sichtbaren Merkmalen, die auf Besitzerinnen hinweisen (Yalcin:2016).

[2] Die Zahl 140 resultiert aus den Namensnennungen der Siegellegenden des Korpus KGS 1996 zuzüglich von 16 Neuaufnahmen. 59 der Legenden sind aufgrund von Königsnamen oder direkten Verknüpfungen mit diesen datierbar. Nicht berücksichtigt in dieser Zahl sind die Personennamen bestimmter Siegelabrollungen des Teḫip-Tilla-Archivs, die in erster Linie wegen der Datierung kassitischer Siegelmotive der I. Gruppe aufgenommen wurden. Entsprechende Parallelen der Bildprogramme finden sich auch im Teḫip-Teššup-Archiv.

[3] Es gibt drei aus beobachteten Grabungen stammende Zylindersiegel: VR 557 aus Babylon, Sb 1422 aus Susa und Porada 35 aus Theben. Wobei der Fund aus Susa ebenso irrelevant für den Ursprungsort ist wie der Hortfund aus Griechenland. Ferner zwei Siegelabrollungen aus Archiven von Nippur und Assur.

[4] Die Untersuchung von Gudrun Colbow (2002) zur Siegelpraxis des altbabylonischen Ur-Utu-Archivs aus Sippar ermöglicht es, Siegel und Siegelpraxis weiblicher Mitglieder von zwei miteinander verwandten Familien, die aus dem Priester- und Beamtenstand stammen, kennenzulernen. Unter den Siegelbesitzerinnen befanden sich mehrere *naditu*-Priesterinnen, die Schwestern, Ehefrauen oder Töchter waren, aber auch Schwägerinnen oder Ehefrauen ohne „Beruf“.

[5] A.) Diana Stein (1994) beschreibt die Archive des Ḫišmi-Teššup und seiner Frau Amminaja (S. 28, 3.1.1.A.), denen etliche „Frauensiegel“ angehören. Ferner das Siegel von Sillija, Tochter von Eḫlip-šarri (S.132, Fn 604, Siegel Nr. 228). Siehe auch S. 123: women VI. 2.2.7. Diese Archive erwähnen übrigens einen Streitwagenfahrer mit dem kassitischen Namen Ḫašuar, ein Name, der auch bei der en-Priesterin Tulpunaja aus Temtana auftaucht. B.) Neben dem Kizzuk-Familienarchiv, bearbeitet von Gudrun Dosch und K.Deller (1981), gibt es aus Temtana noch die Urkunden der en-Priesterin Tulpunnaja, Tochter von Šeltunnaja, die mit einem Hašuar verheiratet war. Die Dame besaß nördlich von Nuzi Immobilien und ist in etlichen Nachbarorten prozesskundig. Vgl. AASOR XVI.

[6] A.) Vgl. Helga Vogel (2015:245f. und 250): Beobachtungen zu Trageweisen von Siegeln in Frauengräbern früherer Epochen, um durch die Lage Hinweise auf die Handhabung der Siegel zu gewinnen. B.) Kassitische Grabfunde hat 2011 Katja Sternitzke (2017) gelistet und beschrieben. Aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes konnten bislang nur wenige Skelette anthropologisch untersucht werden.

Dissertationsarbeit, ergänzt durch einige Neuaufnahmen.[7] Neben einer Untersuchung des Spektrums der dargestellten Figuren im Kontext von Widmungslegende und Prosopographie wird dem Farbspektrum[8] der Siegelsteine Aufmerksamkeit gewidmet.

Eine Katalogisierung der Frauensiegel in neun Bildprogramme sowie ihre Illustrierung erfolgt am Ende.

Die Identifizierung der Eigentümerschaft

Bei beschrifteten Siegeln wird die männliche oder weibliche Eigentümerschaft entweder durch Anthroponymie und/oder durch das Genus der grammatischen Form erfassbar. Standardfloskeln oder Gebete, die die Mehrzahl der Beschriftungen ausmachen, erlauben per se keine Identifizierung des Sexus.

Zum Individuum wurde ein Mensch im alten Orient durch seinen Namen und seine Filiation, von Belang waren neben der Familiengottheit die persönliche Gottheit sowie die Schutzgottheiten. Letztere waren der persönlichen Sphäre zugedacht und folgten dem Menschen oder gingen ihm voran, rechts oder linksseitig. Sie bildeten eine Schutzhülle, die das Böse fernhielt und seine Gesundheit, Integrität und Würde sicherten.[9] Entsprechend spielen Schutzgottheiten wie Lamma, Udug und Baštu sowie weiter unbenannte eine wichtige Rolle bei den Bildthemen, nicht zuletzt in der kassitischen Glyptik.[10]

Aussagen, dass Personennamen in der kassitischen Epoche zuweilen wie Gebete formuliert wurden,[11] bleiben durch den hohen Anteil anonymer Besitzerinnen auf den vorliegenden Siegelbeischriften stark eingeschränkt. Die weiblichen Anthroponyme ruhen mehrheitlich in der Tradition altbabylonischer Namensgebung,[12] und das nicht nur bei Siegeln aus der Übergangs- oder frühkassitischen Zeit, die „Zärtlichkeitsnamen“ wie Raimtum oder Naramtum kennen.[13] Eine der Siegelbesitzerinnen trägt einen „typischen“ Männernamen, Sin-abuša. Die vorliegenden Namen enthalten im Übrigen keine theophoren Elemente, die sich auf kassitische Götter bezögen.[14]

Siegelbeischrift und Genealogie

Zur individuellen Identität gehörten neben Beruf und sozialem Status die Familien- oder Stammeszugehörigkeit. Auch die vorliegenden Siegelinschriften und Frauennamen transportieren diese Werte. Rückschlüsse auf Herkunft resp. den Wirkungskreis lassen sich beispielsweise bei Uruk-ramat (1.D.a.) ziehen, die entweder ein Priesterinnenamt im Eanna-Heiligtum von Uruk inne hatte, aber verheiratet war – oder eine andere Funktion im Tempelkult wahrnahm.

---

[7] Gisela Stiehler-Alegria (1996): Siegelbesitzerinnen werden in „Die Kassitische Glyptik“ (Textkürzel „KGS“) durch „f“ gekennzeichnet. Bei den Neuaufnahmen handelt es sich ikonographisch um frühkassitische Stücke, die teilweise noch der altbabylonischen Tradition verhaftet sind.

[8] Als Referenz dient die Untersuchung von Schuster-Brandis (2008) zur Verwendung der Steine als Schutz und Heilmittel.

[9] Helga Vogel (2016: 242-243).

[10] Schutzgottheiten vgl. KGS 1996, 104, 106, 108, 110, 165.

[11] Stol (2016, 58): Gebetsnamen bei Frauen. Dito s. Stamm (1939,186).

[12] Den Anteil babylonischer und kassitischer Namen und ihre Verteilung in der Bevölkerung Babyloniens kommentiert Leonhard Sassmannshausen: In bestimmten Bereichen, z.B. in niedrigen Verwaltungsrängen oder im Kult überwiegen Personen mit babylonischen Namen, während Kassiten in Aufsichtsfunktionen und im Militär eine Rolle spielen (2001: 137-141). Frauen finden bei diesen Erhebungen keine Erwähnung, aber vielleicht darf man die Funktionen im kultischen Bereich den Frauen gutschreiben, so dass dies ihre babylonische Namensführung erklären könnte.

[13] Stamm (1939, 242, 247f): Zärtlichkeitsnamen. Ferner sind Ra´imtum oder Lamassani als Namen von Marduk-Priesterinnen aus aB Archiven von Sippar bekannt.

[14] Stiehler-Alegría (1996, 70-72): „Theophore Namenselemente“.

Nach dem Erlangen bestimmter Lebensabschnitte konnten Frauen ihren Namen wechseln, ob freiwillig oder reglementiert ist nicht bekannt. Ehefrauen bevorzugten Namen, die ihre Wertschätzung für den Gatten ausdrückten,[15] denn die Heirat gehörte zu den wichtigsten Ereignissen im Leben einer Frau. Nicht zuletzt deshalb, weil die Aufnahme in eine neue Familie mit dem Verlassen der eigenen Angehörigen verbunden war. Die Genealogie einer Siegelinschrift aus Babylon nennt außer dem Namen des Vaters auch die des Bruders sowie die des Gatten und Schwiegervaters und macht dadurch deutlich, dass die Frau aus den Händen des Vaters in die ihres Ehemannes übergeben wurde (4.A.a.). Die Aufzählung mehrerer männlicher Angehöriger scheint ein kassitenzeitliches Phänomen zu sein, wobei der ethnische Hintergrund von Belang gewesen sein dürfte.[16]

Zur Wahl der Siegellegenden

Darf man davon ausgehen, dass das Geschlecht die Wahl der Inschriften beeinflusst und dass Siegeleigentümerinnen bei den Gebeten Göttinnen den Vorzug gegeben hätten?

Bei den Texten der vorliegenden kassitischen Frauensiegel handelt es sich überwiegend um Widmungssiegel, in denen sich die Besitzerin durch die Wendung „*géme*“ als Dienerin der bezeichneten Gottheiten präsentiert. Es gibt es nur knappe Mehrheit für Widmungen an Göttinnen. Diese werden bevorzugt unter dem Aspekt ihrer Heilkompetenz gewählt und man sieht Gula in Konkurrenz zu älteren Kolleginnen. Es lässt sich ferner beobachten, dass die Volksfrömmigkeit bereits eingetretene Sykretismen ignoriert und Gottheiten teilweise noch mit ihren „alten“ Namen anspricht, obwohl sie in der mB Literatur bereits mit „jüngeren“ Gottheiten gleichgesetzt wurden. Frauen, bei denen es sich überwiegend um Priesterinnen und dem Tempelkult Verpflichtete handelt, bezeichnen sich als *géme* sowohl einer Göttin, als auch eines Götterpaares oder eines Gottes. Dennoch, auch wenn sich die Legenden der Männersiegel stärker den Göttern zuwenden mögen, sind auch dort Göttinnen und Götterpaare beliebt und es sind im Prinzip keine Unterschiede zwischen den Siegeltexten der Frauen und denen der Männer erkennbar.[17]

Es gibt allerdings einen Zusammenhang zwischen den in Genealogien eingebetteten Frauen und den in diesem Kontext zitierten Gottheiten, der sich in verschiedenen Bekenntnissen ausdrückt:

1.) Die Frau verehrt die Gottheiten oder das Götterpaar der eigenen Familie: Naramtum, Tochter von Aḫuni und Enkelin von Dagan-Malik (4.C.). Damiqtum, Tochter Gimil-Marduk (1.B.a., falls hier der theophore Personenname als Beleg gelten kann).

2.) Die Frau übernimmt das Götterpaar des Schwiegervaters: Narubtum, Tochter Banā-ša-Adad und Schwiegertochter des Dašpi (4.A.a.)

3.) Priesterinnen nennen trotz Filiation ihre eigenen Gottheiten. Narubtum, Tochter des Bazi[18] und Schwester des Nabū-Dajan (8.A.). Nanā, Tochter Zikitum

[15] Frauennamen, Eheschließung: Stamm (1939, 122f.), Stol (2016, 58f.)

[16] A.) Belege zur Existenz von kassitischem Stammesverhalten siehe Jan-Waalke Mayer (1999), Maynard P. Maidman (1983) und Karel van Lerberghe (1995), während Sassmannshausen diese kritisch beurteilt (2001:144-150). B) Stiehler-Alegría (1996, 63, 240): Prosopographie, Rollsiegel und Eigentümerstatus, Liste der Stammhäuser.

[17] Das entspricht den Untersuchungsergebnissen zu den Frauensiegel des aB Ur-Utu Archivs von Colbow, vgl. Anm. 4.

[18] Vgl. Sassmannshausen (2001:146): Das Haus Bazi ist auf zwei Kudurrus und in der Dynastischen Chronik belegt, wo drei Könige der Bīt-Bāzi-Dynastie als Sohn des Bāzi bezeichnet werden, daneben gibt es weitere Personen. Direkte Hinweise auf eine „Clan“-Zugehörigkeit will der Autor nicht erkennen. Größere Familienverbände seien sowohl bei der kassitischen als auch bei der babylonischen Bevölkerung zu vermuten, meint Oelsner (2004:195).

(7.A). Wenn wir nicht nur *naditum*, sondern auch die Bezeichnung *géme* als die professionelle Ausübung des Tempeldienstes verstehen, dann verehren auch diese Frauen „eigene“ Gottheiten, obwohl der Vater- oder Gattenname genannt wird: 1.B.a., 1. D.a., 4.B., 6.A., 7.A. Die Mehrheit der sich *géme*-Nennenden kommt sogar ganz ohne Genealogie aus - warum das so ist wäre noch zu untersuchen. Sassmannshausen (2001:63-64) argumentiert, dass EREŠ.DINGIR, *entu*-Priesterinnen, in den Texten aus Nippur oder Ur nie namentlich benannt werden. In kassitischer Zeit galten sie als höchste Priesterinnen ihres Gottes.[19]

4.) Es gibt aber auch die Filiation der mütterlichen Linie, Mutter und Großmutter. Die Mutter trägt den Namen Iddin-Ištar und das Gebet sich an Nin-Nibru^{ki}, was dafür sprechen könnte, dass die Damen bestimmte Tempelkulte verrichteten (4.B.).

Geradezu selbstbewusst klingen die Legenden der Uruk-Ramat (1.D.a.), Zakirum (1.E.a,) Bēlī-lamassī (2.A.a.), Šamaš-muballit (2.A.b) oder Narubtum (8.A.). Die einzige echte Beschwörung zeigt im Übrigen die Siegelbesitzerin Kunnaiutum (3.A.)

Eine weibliche Linie wird bei Newell 264=KGS 166b genannt, allerdings durch den Sohn: Ḫuzalum beruft sich auf seine Mutter Šalli-lumur .[„meinen Geraubten möchte ich wiedersehen“] und drückt damit ein ganz spezielles Verhältnis aus (10.A.). Ein Ḫuzalum wird auf einer Siegellegende aus Isin als Vater von Šuman-la-Sin, dem Reinigungspriester des Nanna, genannt (Isin IB 961=KGS 7). Die Inschrift von BN 303=KGS 241 gibt keinen Frauennamen wieder, sondern über ein grammatikalisch weibliches Suffix wird das Wohlergehen für eine Frau erbeten (10.B.). Ob das Rollsiegel im Besitz einer Frau war, ist ungewiss, denn das Logogramm *ìr* bezeichnet wiederum eine männliche Person, die die Wünsche an Gula gerichtet hat.

Die beiden letzten Siegel finden wegen ihres Bezugs auf Frauen Erwähnung, fließen aber nicht in die Zählung der Frauensiegel ein.

Die Siegelpraxis der Frauen

Anders als in zeitgenössischen Königreichen wie Nuzi[20] gibt es zur Siegelpraxis der Frauen während der kassitischen Dynastie kaum Information. Zu den wenigen bearbeiteten Urkunden gehören das Tempel-Archiv aus Nippur sowie Rechts- und Wirtschaftsurkunden[21], insgesamt verdeutlichen diese Archive, dass Frauen als Siegelnde kaum keine Rolle spielten. Die überlieferten Dokumente anderer Städte ergeben ein ähnliches Bild, die von Babylon sind bislang kaum dokumentiert.[22]

Einer der seltenen mit einem Frauensiegel beurkundeten Verträge stammt aus Nippur: CBS 11626. Allerdings benutzte in diesem Fall der Sohn eines gewissen Agiya das Siegel einer Frau, identifizierbar durch die Legende: Sie heißt Taribatum, Tochter von XY, ihre Segenswünsche richten sich an Šamaš. Wir wissen nichts über den Verwandtschaftsgrad zwischen Siegelbenutzer und Siegeleigentümerin. Was man hierbei erkennt ist, dass lange Inschriften wie die der Uruk-Ramat oder Belilamasi keinen Hinderungsgrund für eine Beurkundungsverwendung dargestellt

[19] Amt und Aufgaben der EREŠ.DINGIR (*entu*) in kassitischer Zeit erläutert Sassmannshausen (2001: 62-64).
[20] Zu den Nuzi-Archiven des 15. und 14. Jh. gehören auch Frauenarchive, nicht zuletzt sind Frauensiegel auf Urkunden belegt. Die Protagonistinnen standen teilweise kassitischen Familenverbänden nahe. Siehe Anm. 5.A.) und 5.B.) .
[21] A.) Matthews 1992. B.) Petschow, H., Mittelbabylonische Rechts- und Wirtschaftsurkunden aus der Hilprecht-Sammlung Jena, ASAW Leipzig. Berlin 1974.
[22] Vgl. Stiehler-Alegría (1996: 53-59): Die Archive reichen von Kadašman-Harbe bis Marduk-apla-iddina (die Zeittafel der Archive auf S. 229 wurde leider falsch ausgedruckt).

hätten, wie Serdar Yalcin meint.[23] Vergleichbare Männersiegel mit langatmigen Legenden sind aus dem von Donald Matthews 1992 bearbeiteten Nippur-Archiv belegt, exemplarisch seien genannt: Nr. 11 [Türsiegel], Nr. 13 [Tafel], Nr. 173 [Empfangsbestätigung], Nr. 188 [auf zahllosen Tempeldokumenten] oder Nr. 189 [Tafel].

Dass man für keine der im Stil der II. Gruppe geschnittenen Siegelsteine Besitzerinnen nachweisen kann, lässt sich teilweise dadurch erklären, dass die meisten Siegel dieser Gruppe keine oder keine personenbezogenen Inschriften tragen. Zwar bekleideten Frauen in Karduniaš keine administrativen Ämter, doch nicht alle Siegel dieser Gruppe wurden ausschließlich in der Administration eingesetzt. Es spräche ebenfalls nichts dagegen, dass Frauen Siegel der III. Gruppe besaßen. Vielleicht könnte eine Auswertung bisheriger Grabungsdokumentationen unter dieser Fragestellung zu neuen Ergebnissen führen.

Taugt die Ikonographie zur Gender-Bestimmung?

Die Vermutung, dass Siegel so kostbar waren, dass man auf vorgefertigte Stücke mit männlichem Figurenrepertoire hätte zurückgreifen müssen, kann ich nicht teilen. Eine Inkongruenz zwischen Bildmotiv und Legende lässt sich zuweilen auf den zweiten Blick entschlüsseln. Bedeutsam ist zudem ist die symbiotische Verbindung zwischen Stein, Bild und Text, wobei die dargestellten oder angerufenen Gottheiten, die teilweise nur durch ihre Embleme vertreten sind, Schutz, Wohlbefinden und Wohlstand gewähren sollen (vgl. 1.C.a.).

Parallel zu dieser Ansage setzen einige der präsentierten „Füllmotive“ ein Zeichen, was es über eine Subsistenzsicherung hinaus für den wirtschaftlichen Erfolg und Sicherung der Pfründen[24] braucht: „Raute“ steht für Datteln als Grundnahrungsmittel, „Ähre“ für die Gerste, Nahrung für Mensch und „Schaf“, wobei letzteres für Wolle steht. Den Erträgen aus diesen Erzeugnissen kam eine Schlüsselposition in der Wirtschaftsleistung Babyloniens zu.[25] Diese Ziele werden, nicht anders als bei den Männersiegeln, auch auf einigen Frauensiegeln sichtbar verankert: 1.E.a., 1.E.b., 4.B., 7.B., 8.A.

Bildprogramme mit Lamma oder anderen Fürbitterinnen, männlichen Schutzgottheiten, Anbetungsszenen oder Segensgesten, aber auch reine Inschriftenbelegungen, heben sich nicht von solchen der „Männersiegel“ ab.[26] Größe und Qualität fügen sich in das durchschnittliche Niveau, lediglich bei der Auswahl der Farbsteine scheint eine Tendenz zum roten Farbspektrum vorzuliegen, die besonders durch drei rote Karneole gestützt wird. Nach eingehender Durchsicht des gesamten Siegelmaterials relativiert sich dieser Eindruck allerdings, so dass auch hier keine Unterschiede aufgezeigt werden können.

Offen bleibt, inwieweit die Wahl des Bildmotivs und der Legenden von der Motivation der Frauen abhing, wobei die Auswahl des Steines die Hinzuziehung eines steinkundigen Fachmanns bedurfte.

Ikonographisch betrachtet gehören die präsentierten „kassitischen Frauensiegel“ überwiegend zur sogenannten I. Gruppe, ein Teil davon trägt altbabylonische Merkmale bzw. stammt aus der Zeit direkt vor Konsolidierung der kassitischen Dynastie. Dazu gehören die Fürbitterinnen auf den zwei Karneol- und einem Bergkristall-Siegel. Ihre Aufnahme in die vorliegende Studie mag problematisch sein, sie beruht weniger am Duktus der Legenden als

[23] Yalcin (2016: 131).

[24] Für bestimmte Vergabemodalitäten von Tempel-Einkommensrechten (Pfründen) in kassitischer Zeit finden sich nach Aussage von Joachim Oelsner keine Belege (Oelsner 2004:196).

[25] Diese Erkenntnis wird durch eine Studie von Andrew Cohen unterstützt (2004: 411-419).

[26] Auch hierzu möchte ich die Ergebnisse von Gudrun Colbow für das aB Utu-Archiv aus Sippar zitieren, dass sich die Bildthemen und -kompositionen sowie die Qualität der Frauensiegel nicht von denen der Männer unterschieden, sondern dem Stil der Zeit entsprachen.

in der Art der ikonographischen Details, die es so nur vom 17. bis ins 15. Jh. gab und die in mittelkassitischer Zeit wieder aufgegriffen wurden.

Fürbitterinnen: Darstellungen der kassitenzeitlichen Glyptik

Verunsicherte Menschen, die angestammte Siedlungsgebiete in Südbabylonien verlassen und sich andere erschließen mussten, sahen sich überall mit einer Neustrukturierung der Gesellschaft konfrontiert. Es ist nicht verwunderlich, dass sie nun alles daran setzten, durch Frömmigkeit die Aufmerksamkeit der Gottheiten auf ihr Schicksal zu lenken, wobei sie besonders den Schutzgottheiten großes Vertrauen entgegen brachten. Knapp die Hälfte der Frauensiegel thematisiert fürbittende Göttinnen, die allerdings auch auf Männersiegeln häufig anzutreffen sind.[27]

Die Identifizierung der weiblichen Figur mit Falbelkleid und Hörnerkrone, die beide Hände im Gestus des Flehens hebt, mit der Lamma-Göttin, stützt sich nicht zuletzt auf zwei von Nazi-Marrutaš geweihten Stelen, die vermutlich im *akitū*-Haus in Uruk aufgestellt waren.[28] Ab dem 18. Jh. legen die Fürbitterinnen teilweise das traditionelle Falbelkleid mit den mehrstufigen, meist gefältelten Volants, das von einer steilen Hörnerkrone begleitet wird, ab. Eine Entwicklung, die von der Mitte des 2. Jt. an auch vor den großen Göttern nicht Halt macht, die mit variablen Roben und Kopfputz - neben Hörnerkronen sind das meist Breitrandkappen – auftreten.

Ein erstaunlich radikaler Kostümwechsel vollzieht sich bereits unter Abi-ešuḫ (VR 494, KGS 119): ein gerade geschnittener Rock oder Mantel mit Riegel in Taillenhöhe, ev. Leiterborten, wie er auch auf dem Siegel der Taribatum aus Nippur zu finden ist (1.B.c.) verleiht ein androgynes Erscheinungsbild.[29]

Mit diesem Gewand korrespondiert ein Stirnband, durch das der Haarschopf im Nacken nach oben durchgezogen wird, wo er in einem Schwänzchen endet, während sich die Haarfülle unterhalb zu einer Kalotte bauscht. Diese Haartracht, hier durch ein frühes Siegelfragment aus Susa vertreten, ist auch für die Glyptik des 14. Jh. belegbar (BM 138139=KGS 228, Kurigalzu I.).

Gewänder aus glattem Stoff mit ausschwingendem Rock und getrepptem Saum sind verbunden mit ballonartigen Kopfbedeckungen und stellen eine, wie mir scheint, typische Mode der Übergangszeit dar, die danach verschwindet: MET 47.1153 (1.B.b.) und De Clercq 241 (1.B.a.) sowie Vergleichstücke, die unter Šamšu-ditāna (1625-1598) entstanden,.

Mit Borten verzierte glatte Gewänder und Mäntel konnten sowohl mit Stirnband oder Diadem, als auch mit Hörnerkrone kombiniert werden und blieben bis ins 13. Jh. modisch. Zeitgleich gab es aber auch Falbelgewänder, wie die Glyptik der Nippur- und Nuzi-Archive belegen: Matthews 1992,16 (CBS 1424716) und 17 (2D 213), oder Teḫip-Tillaḫ Nr. 680=KGS120a^{o} (2.H.14.Jh., etwa Kurigalzu I.). Hinzu treten Trachtkombinationen aus Falbelkleid und Stirnband (BN 300=KGS 132; BM 80252=KGS 125).

Da die Varianten Stufenkleid und glattes Gewand/Mantel nebeneinander auf demselben Bild existieren wie bei dem Siegel von Izkur-Marduk (Phil/Jena 530=KGS 225, Ende 15./ Anfang 14. Jh.), muss man sich fragen, ob alle weiblichen Figuren, die beide Hände erheben, also denselben Gestus ausführen, Lamma repräsentieren - oder ob das nur für diejenigen

[27] Nicht nur die Mehrzahl der Lamma-Darstellungen stammt von Männersiegeln, auch mit ihren Gebeten und Klagen wendeten sich Männer gerne an diese Göttin.

[28] A.) RLA 10, Priester B.I. 646 (U. Seidl) B.) Stiehler 1996, C. Fürbittende Gottheiten, 107-109.

[29] Die Gesichtszüge der „Lamma“ auf dem Siegel aus der Abi-ešuḫ-Zeit wirken sehr kantig und männlich, während die Gesichter weiblicher Figuren durchgängig pausbäckig charakterisiert wurden.

gilt, die das Stufengewand kombiniert mit Hörnerkrone tragen?[30] Die seit der akkadischen und neusumerischen Epoche bekannten einführenden Göttinnen, die den Beter bei der Hand nahmen, verschwanden in kassitischer Zeit –mit einer Ausnahme, die sich offenbar an neusumerischen Vorbildern orientierte (KGS 233=Jena HS118/Matthews 1992, 189).

Diversen Texten ist zu entnehmen, dass die Lamma-Göttin geradezu ein Schönheitsideal verkörperte, das die Damen der Gesellschaft anstrebten.[31] Letztendlich signalisierte die Haargestaltung eines Individuums die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe bzw. dem spezifischen Geschlecht. Viceversa orientierten sich die Künstler bei der bildlichen Darstellung von Gottheiten teilweise an der Mode des Hofes. Das Haar offen zu tragen wird offensichtlich zu einem Zeichen des Priesterinnenamtes,[32] während sich die Bekleidung selbst sich an der von Hofdamen wie an dem der Göttin Ninsun geweihten Relief sichtbar ist, wo die Dargestellte ein plissiertes Stufengewand trägt und das lange Haar von einem dicken Reif gehalten wird und über den Rücken fällt (Abb. 1).[33] Vergleichbar ausgestattet sind die Frauenfiguren der Siegel 1.E.a. und 1.E.b.

Steine und Farbspektrum[34]

Frauen aus der Ur III-Zeit scheinen neben dem Hämatit[35], der zu den schwarzen Steinen zählt, eine Vorliebe für Steine des roten Farbspektrums gehabt zu haben, Lag es an der Mode, am Rohstoffangebot oder verband sich Ästhetik mit Sinngehalt? Oder weil die grammatisch feminine GUG/*sāmtu*=Karneol das „weibliche Prinzip“ verkörpert?

Dass Steine generell in der altorientalischen Vorstellungswelt einen wichtigen Platz einnahmen, wissen wir aus dem Lugal-e-Mythos und den Stein-Texten.[36] *Abnu šikinšu*, ein Steinbestimmungsbuch[37] für die Kultmittelbeschwörung, begreift Steine als Schutz und Heilmittel. Es definiert ihr Erscheinungsbild – neben den vier Grundfarbenbegriffen, die jeweils eine breite Farbpalette abdecken - anhand von der Analogien zu Erscheinungsformen aus dem Naturreich: „der Stein, dessen Gestaltung…“.[38] Entsprechend sind für jeden Stein individuell

[30] Entscheidende Analysen zu Entwicklung und Funktion der LAMMA-Göttinnen sowie ihrer unterschiedlichen Präsentation haben kürzlich Julia Asher-Greve und Joan Westenholz erstellt (2013: IV. IMAGES, C.3.2. Protective Goddesses (191f., 194-199): “Only gestures distinguish the figures; various robes and single or multiple horned crown pertain to all ‘protective goddesses’” und “As these functions are not congruent with the visual variety of robes and horned crowns and as only one Lamma of each group appears in a single image, iconographical variety may allude to the existence of multiple as well as the different types of protective and escorting Lamma”.

[31] Lamma: RLA 6, 52-453, D. Foxvog/W. Heimpel/A.D. Kilmer.

[32] A) Vgl. Helga Vogel (2016: 237-40, 250). B) Um Priesterinnen von Göttinnen auf den Bildträgern der Ur III-Zeit zu unterscheiden, versucht Claudia Suter (2007: 318-29, 330-33) die visuellen Unterschiede zwischen „ereš-dingir“ und *en*-priestress herauszuarbeiten, die sich in Ornat, Kopfputz und Haartracht resp. Insignien und Regalia manifestieren.

[33] A) Das Ur-III zeitliche Relieffragment soll eine Priesterin aus Lagaš mit Weihinschrift an Ninsun. wiedergeben (Louvre, PKG 18, Tf.117b): RLA 10, Priester B.I. 646. B) Suter (2007:338-341). C) Nach Auffassung von Frauke Weiershäuser (2006:271) sprechen Kleidung und Haartracht eher für eine Darstellung von Königin Šulgi-Simti in ihrer Funktion im Kult der Ninsun.

[34] In die Beurteilung der Beziehung zwischen Steinfarbe und Siegelbesitzerin sind die Ausführungen von Anais Schuster-Brandis zum Steinbestimmungsbuch „*abnu šikinšu*“ eingeflossen.

[35] Weil dessen Oberfläche im polierten Zustand das Licht reflektiert galt er als Stein Utus. Seine Beliebtheit in aB-Zeit, besonders in Sippar, ist möglicherweise dem Šamaš-Kult zuzuschreiben.

[36] Neben dem *abnu-šikinšu* gab es Steinlisten in ḪARRA=*ḫuballu*, die Amulettsteintexte u.a.

[37] Die Serie ist in zahlreichen Fassungen überliefert und wurde aus 10 Textfragmenten unterschiedlicher Herkunft rekonstruiert. Der bislang älteste Textvertreter stammt aus dem mittelassyrischen Assur (BAM 194 und KAR 185).

[38] Zur Kategorisierung des Begriffs siehe auch Schuster-Brandis (2008:8).

mehrere Arten der Verwendung ableitbar. Die Bezeichnungen galten im Übrigen den Mustern bereits geschliffener Steine, je nach Farbe und Oberfläche wurden ähnliche Steine zur selben Steinfamilie gerechnet. Unter dieser Voraussetzung und verschränkt mit Inschrift und Bildmotiv ließe sich eine weitere die Bedeutungsebene des Siegelsteins als Amulett entschlüsseln.

Weibliche und männliche Konnotation bei Steinen

Nach mythologischen Vorstellungen haben auch Steine ein Geschlecht, wobei die Sexualisierung der Steine den dunklen und härteren Varietäten männliche, den hellen weibliche Qualitäten zuweist. Die Schicksalsbestimmung für jeden Stein wird durch Ninurta bestimmt und im Epos Lugal-e festgehalten.[39] Schuster-Brandis zitiert die Beschwörung aus dem Lugal-e, worin eine schwangere Frau mit einem Boot verglichen wird, das wertvolle Materialien wie die Minarale Karneol und Lapislazuli enthält. Im Akkadischen ist Karneol weiblich, Lapislazuli männlich,

sāmtu (Karneol) und *uqnū* (Lapislazuli) werden quasi als Paar genannt und symbolisieren als Grundfarben die beiden Geschlechter. Für die Wahl der Siegelsteine blieb diese Zuweisung aber scheinbar ohne Belang, es gibt Frauen, die tiefblaue Steinsiegel besaßen und auch die der Ištar gewidmeten Vulva-Votivplaketten bestanden aus Lapislazuli. [40]

Zurück zu den „roten“ Steinen[41]: Abnu šikinšu beschreibt 17 Steinarten, die dem roten bis rotbraunen Farbspektrum angehören - einschließlich etwaiger Bänderungen, Tupfen oder Einschlüssen, darunter mögliche Entsprechungen für den Karneol=GUG/sāmtu.

Unter den vorliegenden 16 Siegelsteinen, die für einen Abgleich des Farbtons zur Verfügung stehen, befinden sich 8 rote, die gemmologisch als 3 Karneole, 4 rote Jaspisse sowie 1 schwarz-rot gefleckter Jaspis identifiziert wurden. Die Anrufungen auf den Inschriften der Karneole gelten Ṣarpanitum & Marduk, Mamitum & Nergal, Lamasani. Der schwarz-rot gefleckte Jaspis gehört Ištar, je ein roter Jaspis Nergal, Nin-Nibru, Panunanki & Marduk sowie Gula. Ein weiterer, hier nicht mitgezählt, ist ebenfalls Gula gewidmet, die Legende bittet für eine Frau. Von den acht Steinen des roten Spektrums sind folglich drei Götterpaaren, vier Göttinnen und einer einem Gott gewidmet.

Rote Steine=Frauen=Göttinnen?

Dass bei dieser Auswahl an Frauensiegeln das rote Farbspektrum dominiert ist vermutlich der Fundlage geschuldet. Allerdings ist der Zusammenhang zwischen den Eigenschaften Gulas mit den speziellen Qualitäten roter Steine kein Zufall, auch wenn insgesamt betrachtet nur die Hälfte der Gebete an Gula auf roten Steinen stattfindet.[42] Im Kontext des *abnu šikinšu* wird verständlich, dass für die Anrufung Gulas in ihrer Funktion als Heilgöttin, die vor gefährlichen Krankheitsdämonen schützen sollte, ein Stein des

[39] Van Dijk, J., Lugal ud me-lám-bi nir-ĝal. Texte, traduction et introduction. Tome I. und II. Leiden 1983.

[40] A) Simkó (2014: 119): Bei den Überlegungen zu den symbolischen Rollen der Steine nimmt er bei der Interpretation der Farben Blau und Rot auf André-Salvini Bezug. B) Bart und Schamdreieck stehen als pars pro toto für Männlichkeit und Weiblichkeit, dass sie durch den Lapislazuli verkörpert werden liegt vielleicht an dem blau schimmernden, schwarzem Haartypus.

[41] Das Korpus kassitischer Rollsiegel kennt etwa 60 Steine des von hellrot/rosa über dunkelrot zu braunrot reichenden Farbspektrums, daneben 6 rot-weiß gebänderte Steine. Die meisten Steine dieser Färbung werden in Museums- oder Sammlerkatalogen gemeinhin als Jaspis resp. Achat bezeichnet, gemmologische Analysen dazu fanden erst in den letzten Jahren statt. Karneole dagegen zeigen überwiegend ein charakteristisches bräunliches Orangerot, sind durchscheinend und monochrom.

[42] Filtert man den Karneol heraus, der als Schmuckstein einen Wiedererkennungswert hat: Bei den Inschriften der 11 Rotsteine des kassitischen Korpus, bei denen es sich gemmologisch um Karneol handelt, zeigt sich tatsächlich eine Überrepräsentierung für Gebete an Göttinnen.

roten-rotbraunen Farbspektrums, möglichst mit Einschlüssen, gewählt werden musste.[43] Andererseits wurde für die Anrufung der Heilgöttin Ninkarrak (4.A.b.) ein gebänderter Achat gewählt. Die Abhängigkeit der Eigenschaften der Steinfarben von den Beschwörungen resp. den Erwartungen der Bittsteller in die Beschwörungskunst bleibt enigmatisch. Den sogenannten Lamma-Stein zeichnet die Farbe von frisch geschlagenem Holz aus. Er wendet ebenfalls Krankheiten ab, die von bösen Dämonen verursacht wurden.[44]

Statistische Erfassung der Gottheiten in den vorliegenden Legenden
Materialbasis: 23 Siegel, 2 Abrollungen.

Göttinnen insgesamt 18: Ereškigal 1, Gula 2, Lamasani 1, Inanna 1, Ištar 1, Mamitum 1, Nineanna 2, Ningal 1, Ninkarrak 1, Ninibru 1, [Ninni 1], Ninmah 1, Panunanki 3, Ṣarpanitum 2.

Götter insgesamt 14: Lugalbanda 1, Marduk 4, Martu 1, Nanna 1, Sin 1, Nergal 3, Šamaš 2, Ištaran 1

Götterpaare 8:
Lugalbanda und Nineanna
Marduk und Ṣarpanitum
Marduk und Panunanki
Nergal und Ereškigal
Nergal und Mamitum
Ninkarrak und Nineanna
Sin und Ningal
Šamaš und Martu
Zwei Götternamen zerstört

Theophore Namenselemente:
Göttinnen (Lamma, Nana) 2, Götter (Šamaš, Sin) 2

Berufe: Ärztin 1, naditum 1

Symbolelemente:
Kreuze 4, Rauten 4, Rosetten 2. Sichel-Stern 1, Mondstandarte 1, Spaten 1 , Blitz 1,

Tiere: Fliege/Vögel 1, Hunde 4, Schafe 3, großer Vogel 1, kalbum (Hund mit Krummstab) 1.

Pflanzen: Palmette 1, Ähre 1.

Schlussbetrachtung

Visuelle Charakteristika, die das biologische Geschlecht der Siegeleigentümer verraten, findet man in der kassitischen Glyptik nur in vereinzelten Fällen wie bei Darstellung von Priesterinnen. Im Allgemeinen aber senden weder Siegelsteinfarben und Bildthemen noch

[43] Gula selbst gehört im Übrigen mit nur 11 Beispielen im Korpus der kassitischen Glyptik zu den, verglichen mit Ištar, eher seltener angerufenen Göttinnen. Neben ihr werden in der mB Periode explizit ältere Heilgöttinnen genannt, die teilweise bereits in spaB Zeit mit Gula gleichgesetzt worden waren.
[44] Benno Landsberger (JCS 21, 154 1967).

Gebetstypen entsprechende Signale. Dass privilegierte Frauen ein persönliches Siegel besaßen war in kassitischer Zeit wohl genau so üblich wie in anderen Perioden. Und doch sind nur wenige Beispiele überliefert, die wir aufgrund ihrer Siegelinschriften zuordnen können.

Wichtigstes Identifikationsmerkmal bleibt das Anthroponym oder das Genus der grammatischen Form in den Beischriften. Die in den Legenden fixierten Daten zur Genealogie stellen die Protagonistinnen teilweise als Mitglieder eines Familienverbandes vor, wobei auch die Verehrung der bevorzugten Gottheiten zum Ausdruck kommt. Dieses kassitenzeitliche Phänomen reflektiert offenbar eine Gesellschaftsordnung, die die Koexistenz kassitischer Clans und eingesessener, babylonischer Familienverbände beschreibt, wobei Belege für eine ethnische (kassitische) Minderheit mit eigener Sozialstruktur und Weltbild noch immer kontrovers beurteilt werden.

Mehr Unabhängigkeit beweisen Frauen, die ein Priesterinnenamt innehaben oder die sich *géme* nennen. Neben Legenden mit standardisierten Anrufungen gibt es monologartige Textformulierungen. Die Frauennamen zeigen sich überwiegend traditionell, ihre theophoren Namenselemente sind gleichermaßen weiblichen wie männlichen Gottheiten zuzuordnen, wobei von den Neubildungen der kassitischen Ära wenig zu spüren ist. Ein Festhalten an religiösen Traditionen lässt sich bei den Widmungslegenden beobachten, wo die Volksfrömmigkeit Synkretismen ignoriert und Gottheiten bei ihren alten Namen nennt.

Schwieriger ist die nonverbale Kommunikation zwischen Bildmotiv und Steinfarbe zu entschlüsseln. Die Auswertung des Steinmaterials der Frauensiegel bezüglich des Farbspektrums gibt zwar eine Tendenz zum „roten“ Stein“ wieder, doch eingebettet in ein übergeordnetes Weltbild richtete sich die Wahl der Steinfarbe nach äußeren Kriterien wie Musterung und Färbung, deren apotropäische Kräfte von zentraler Bedeutung in der Beschwörungskunst waren. Unter Berücksichtigung des Amulettcharakters der Zylindersiegel spielt dies die wichtigste Rolle, die Steinfarbe geht mit dem Bildmotiv bzw. mit der Legende eine Symbiose ein, die die gewünschten Kräfte mobilisiert.

Die Ikonographie der Siegel erscheint weitgehend traditionell und entspricht den Themen der I. Gruppe. Es werden mehrheitlich Schutzgottheiten und Einzelgötter thematisiert, andere Kompositionen wie thronende Gottheiten lehnen sich teilweise an die neusumerische oder aB. Glyptik an. Eine chronologische Zuordnung der „Frauensiegel“ ist einzig durch den Abgleich ikonographischer Merkmale mit datierbaren Beispielen möglich. Generell geben diese Daten eine Zeitspanne vom 16.-14.Jh. für die Lamme-Darstellungen vor, während die übrigen Themen vom 15. bis ins frühe13. Jh. anzusiedeln sind.

Katalog der Frauensiegel[45]: Motivspektrum und Gottheiten[46] - Themenrepertoire - Referenzstücke

1.) Siegelbilder mit Fürbitterinnen, stehender Göttin und Priesterinnen (A-E):

1.A. **Ša**…, **dumú-mí** …, **géme** ^{d}... ù ^{d}...oberes Fragment eines abgebrochenen Siegels, **Bergkristall**, 10x9mm. Fundort Susa. Sb 1433 (Amiet 1972, Nr.1805).

Beschreibung: breites Bildfeld, Frauenkopf nach links mit Stirnband und hochgebundener Haarschopf. Vier vertikale Zeilen.

Kommentar: Als Fürbitterin identifizierbar aufgrund identischer Merkmale des Kopfes einer einzelnen Fürbitterin aus der Surena Sammlung, die nach rechts auf die dreizeilige

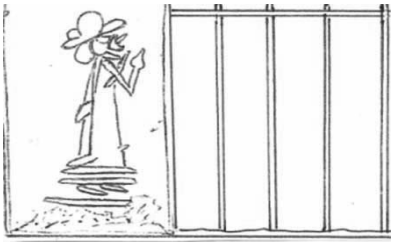
[45] Die Zeichnungen stammen von der Autorin, außer 1.B.c.(Matthews 1992, 13) und 1.E.b. (Ward 1910, 256).
[46] Die Göttergenealogien wurden teilweise den Untersuchungen zu den lokalen Panthea von Richter (2004) entnommen

Inschrift blickt (ein Männersiegel, das Gimil-Marduk, Diener Ammi-ditana gehört. Christie´s, New York 11.06.2001, Lot 458). Vergleiche auch VR 495=KGS 119, Abi-ešuḫ.

1.B.a. **Damiqtum**, Tochter von Gimil-Marduk, géme **Marduk** und **Şarpanitum. Karneol**, 29x14mm. De Clercq 241. KGS 118a[0].

Beschreibung: breites Bildfeld, stilisierte Fürbitterin nach rechts im glatten Gewand mit getrepptem Saum, Wulstkappe oderHaarreif und hochgebundenen Haarschopf, nach rechts. Standlinie. Schriftkasten mit vier vertikalen Zeilen. Kommentar: Damiqtum=Die Gute .Der theophore Teil des Vaternamens findet sich in der von ihr verehrten Gottheit wieder. Das Götterpaar M und S steht in der Nachfolge der aB Version Panunanki und Asalluḫi im Pantheon von Eridu. Alle gehören seit der Isin-Larsa Zeit zum Götterkreis um Enki.

Anmerkung: Ob der Vater Gimil-Marduk mit dem Siegelbesitzer auf dem unter 1.A. zitierten Christie´s Siegel Lot 458 identisch ist, bleibt spekulativ.

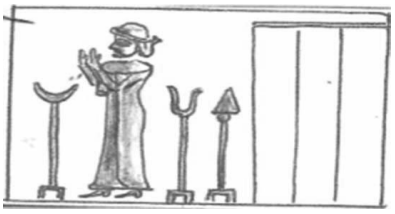


1.B.b. **Lamma**, géme **Şarpanitum**.[47] **Karneol**, 22,1mm. Met 47.1153.

Beschreibung: schmales Bildfeld, stilisierte Figur einer Fürbitterin nach rechts. Glattes Gewand mit doppeltem Wulstsaum, angedeutete Frisur eines hochgebundenen Haarschopfes. Standlinie. Schriftkasten mit vier vertikalen Zeilen. Kommentar: Lamasani=„unser Engel“. Şarpanitum erscheint seit der Ur III-Zeit und wird mit Panunanki synkretisiert, zum Ea//Enki-Kreis gehörend. Datierung: Für die Datierung beider Rollsiegel in die Ära Samsu-ditana und damit in die Übergangszeit bzw. frühkassitische Ära spricht das Vergleichsstück KGS 118 (=Gordon, Iraq 6, 26).

1.B.c. **Taribatum,** Tochter von XY, Gebet an **Šamaš.** Siegelabrollung Nippur CBS 11626. Zeichnung Matthews 1992, Nr. 13. KGS 119a.

Beschreibung: Eine Fürbitterin im glatten Gewand mit Riegel in Taillenhöhe steht nach rechts. Der Kopf ist nicht erhalten. Siegelinschrift mit 6 vertikalen Zeilen. Kommentar: Das Siegel wurde zur Beurkundung genutzt von PN Y, Sohn von A-gi-iai. Nippur, mB König, 22. Jahr.

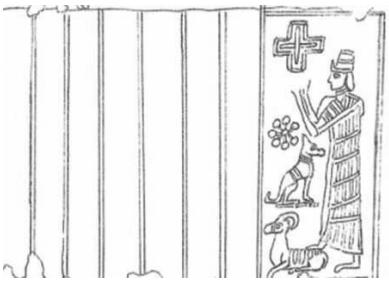


1.C.a. **Marat-Taribum**, Dienerin von **Sin** und **Ningal. Chalzedon** grau, 29, 5x14mm. Jitta 110.

Bildbeschreibung Jitta: Fürbitterin, hinter ihr Blitzgabel und Spaten, vor ihr Mondstandarte und dreizeilige Inschrift. Zeichnung der Autorin nach rudimentärer Beschreibung: das glatte Gewand könnte durch ein Falbelkleid und Hörnerkrone ersetzt werden.

[47] Alte Lesung von Lambert in: MMJ v. 29, 1994, 36. Die aktuelle Übersetzung auf der Homepage Metropolitan Museum „Kalpanitum“, merciful lady, Lama-sani, female servant of…. „ ist nicht nachvollziehbar.

Kommentar: Der Mondgott ist als Symbol vertreten, daneben Marduk und Adad. Das Götterpaar S und N wurde in Ur verehrt, Ningal war in aB Zeit nur dort bekannt.[48] Auch wenn sich das in kassitischer Zeit geändert hätte, könnte die Siegelbesitzerin aus Ur stammen, möglicherweise war sie selbst auf dem Siegel abgebildet (vgl. 1.E.b.).



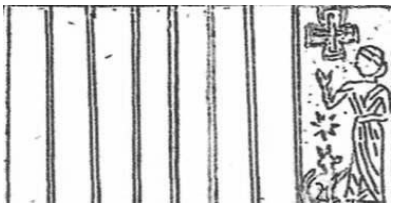
1.C.b. **géme-me** (Abb. siehe unter **7.B**.) Dienerinnen von **Ṣarpanitum**, Fünfzeilige Inschrift. Bildbeschreibung Scheil: Zwei Fürbitterinnen vor sitzender Gottheit. Scheil, RA 22.

1.D.a. **Uruk-Ramat**, Frau des Adad-innan. Gebet an Inana/Ištar, **Herrscherin von Uruk** und **Eanna**, verbunden mit der Bitte um Wohlstand und Profit. **Chalzedon**, 44x16. Woodebrook (W.Lambert, AfO 23, 1970, Fig. 1). KGS 67

Beschreibung: Stehende Göttin im Falbelgewand mit zylindrischer Hörnerkrone nach links, ihr Fuß ruht auf einem liegenden Schaf. Darüber, auf Standlinie, ein Hund, der mit der linken Pfote die Göttin berührt, in dem Zwickel hinter ihm eine Rosette, über den im Segensgestus? angewinkelten Unterarmen der Göttin ein umschriebenes Kreuz. Siebenzeilige Inschrift.

Interpretation: Das Anthroponym „in Uruk wohnt sie“ deutet auf eine Herkunft aus Uruk, wo die Siegeleigentümerin entweder eine Funktion als Priesterin inne hat oder Tempelkulte ausrichtet. Neben den Göttersymbolen Kreuz (Marduk), Rosette (Ištar), und Hund (Inana fungierte ebenfalls als Heilgöttin), steht das Schaf für den Wirtschaftszweig Wolle.

Kommentar: Die Form der Hörnerkrone erinnert an den Kopfschmuck einer sitzenden KGS Göttin mit Ähren, Schaf, Rauten und Greifvogel (Genf Nr. 55 (Batault/Dossin 1956, 175). Die Anordnung der Symbolelemente Kreuz, Hund und Schaf (oder Ziege), aber vor einer stehenden männlichen Figur ist ein Bildthema, das bereits im frühen 15. Jh. auftaucht.[49]



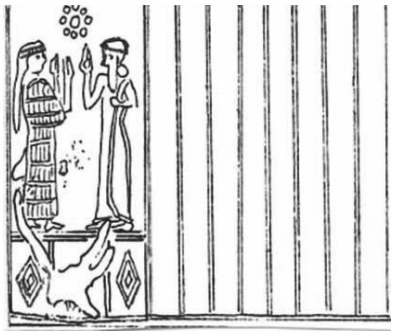
1.D.b. **géme:** sumerisches Gebet an **Panunanki** und **Marduk** (šà-zu). **Kalkstein** rosa, 23x13,5mm. The Collection of Ancient Oriental Seals in the United States National Museum, Washington. Cat. 207927/NM 5. Fundort: Hillah. KGS 69.

Beschreibung: Eine weibliche Figur steht nach rechts und hält beide Unterarme im Bittgestus angewinkelt. Sie trägt ein ungewöhnliches, gefälteltes Wickelgewand mit Gürtelschnur, auf dem Kopf eine Haube oder ein Stirnband. Links oberhalb des Kopfes ein umschriebenes Kreuz mit betontem Kreuzungspunkt, unterhalb der Arme ein rundliches Objekt, darunter der Hund, der mit einer Pfote die Figur berührt. Eine siebenzeilige Inschrift, untere Begrenzungslinie sichtbar.

Kommentar: rudimentäre Ausführung. Zu Motiv, Legende und Götterpaar vgl. 4.D.a. und 4.D.b.

[48] Siehe die Weihstatuette der Ningal, Herrin von Ur, die aB en-Priesterin Enanatuma gewidmet hat. Pennsylvania Museum.

[49] Vgl. Stiehler-Alegria (2011/12, 13-14): Der Fund eines stratigrafisch zu Qala´at al Bahrein City III b1 gehörenden Tonbruchstücks mit Abdruck eines kassitischen Siegels, das 1480 datiert werden konnte.



1.E.a **Zakirum,** emedu.zu, Gebet an **Nanna, Jadeit** grün, 46x15,3. Schmidt/Fribourg, 99. KGS 123.

Beschreibung: weibliche Figur im Habit und Gestus einer fürbittenden Göttin mit Falbelkleid, Diadem und drei Halsreifen, das lange Haar fällt offen über den Rücken. Sie ist nach rechts gewandt zu einer gleich großen männlichen Figur im glatten Mantel, mit runder Kappe (oder Haarband) und Kalotte. Die rechte Hand streckt den Zeigefinger nach oben. Mittig über beiden eine Rosette, unterhalb der doppelten Standlinie befinden sich drei Kästen, die äußeren enthalten je eine gefüllte Raute, der Inhalt des mittleren ist aufgrund einer Beschädigung nicht identifizierbar. Die acht vertikalen Schriftzeilen und die Bildszene stehen in einem gemeinsamen Rahmen.

Kommentar: Das Gebet erfleht von Nanna, dem „Leben des Landes“, ein langes angenehmes Leben voller göttlicher Wohltaten.

Interpretation: Aufgrund des unbedeckten Haares haben wir hier die Siegeleigentümerin im Habit der Priesterin vor uns, womöglich der *en* des Nanna in Ur. Die Raute =Dattelfrucht als pars pro toto des Dattelpalmhains, dessen wirtschaftliche Erträge die Pfründen sichern.

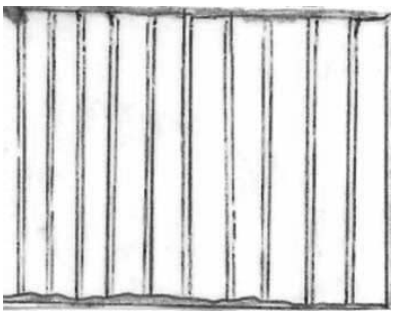
1.E.b. **Raimtum** (=Liebling), géme **Nergal** und **Ereškigal** [göttliche Tochter des Sin/ ^{d}XXX]. Stein und Größe unbekannt. Zeichnung Ward, 256. KGS 365.

Beschreibung: weibliche Figur im Gestus der fürbittenden Göttin mit Falbelkleid, wobei die Schultern von einem nicht plissierten Tuch bedeckt sind. Diadem, das offene Haar fällt über den Rücken. Sie schaut nach rechts auf den dreizeiligen Schriftkasten. Links hinter ihr schwebt ein großer Vogel mit ausgebreiteten Schwingen, unter ihm und hinter der Frau stehen zwei rautenartige Gebilde auf der Grundlinie. Bildszene und Schriftkasten befinden sich in einem gemeinsamen Rahmen.

Kommentar: das Götterpaar N und E existiert seit der mB Zeit, vorher waren die (Unterwelt-)Gottheiten mit jeweils anderen Partnern verbunden. Eine zunehmende Wichtigkeit des Nergal-Kultes ist in kassitischer Zeit nachzuweisen

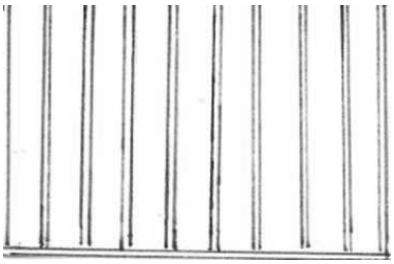
Interpretation: Vermutlich ließ sich die Siegeleigentümerin im Habit einer Hohepriesterin einer der genannten Gottheiten darstellen. Auch hier spricht die Raute (Dattel) für eine Pfründensicherung.

2.) Drei Siegel ohne Bildprogramm mit vertikalen Schriftzeilen



2.A.a. **Bēlī-lamassī**, géme: Monolog mit Gottheit X, bei dem es um Erhörung des Gebetes und die Niederlegung eines Goldbandes geht. **Lapis lazuli**, 19x14mm. Theben 201/ Porada 35/Lambert (AfO1981). KGS 244.

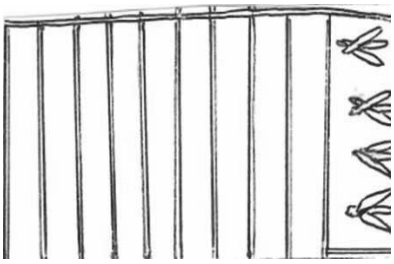
Beschreibung: 11 Inschriftzeilen von unterschiedlicher Breite, keine Begrenzungslinie, grobe Schriftzeichen, (Anmerkung Lambert: fehlerhafte Grammatik und Syntax). Kommentar: eine wohlhabende Stifterin mit engem Kontakt zum Tempelkult.



2.A.b. **Šamaš-muballit, Ärztin** der **Gula.** Monolog zur Heilkunst. **Jaspis** gebändert, 25x14mm. Sotheby´s Lot 115, London May 1988, Coll. Schurtenberger. KGS 243.

Beschreibung: 9 Inschriftzeilen, Spiegelschrift. Begrenzungslinie nach oben und unten.

3.) Siegel mit 9 Schriftzeilen und 4 Fluginsekten in einer Doppelzeile



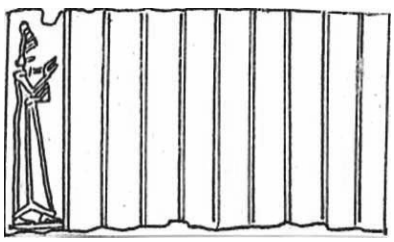
3.A. **Kunnaiutum**, na^{4}kišib: Beschwörung *e-tè-e-rù, ga-ma-a-lu, šu-zu-ú-bu, šu-ul-lu-mu, šu-uk-lu-lu* an **Gula**. **Jaspis** rot, 39x18mm. Ex Moore Coll. 70, seit 1985 MET 1985.357.25. LSC 8.14. KGS 236.

Beschreibung: 4 vertikal gestaffelte Fluginsekten, 9 Zeilen Inschrift. Die obere Begrenzungslinie schließt Schriftzeilen und Bildfeld ein. Separate Grundlinie für das Bildfeld.

Kommentar: schwierig zu entscheiden, ob stilisierte Fliegen oder Motten dargestellt sind. Das Motiv dieser Flügelwesen findet sich auch bei KGS 161a (LACMA M.76.174.401, roter Jaspis) und De Clerq 240bis (Sardonyx rot-weiß).

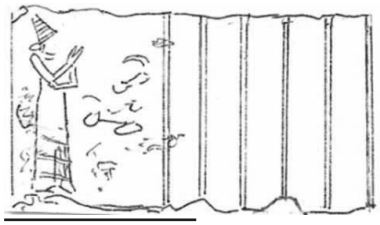
Interpretation: Fliegen waren positiv konnotiert, beispelsweise durch ihr Fähigkeit der gefahrlosen Kommunikation mit der Unterwelt. Fliege und Beschwörung stellen eine Verbindung zu Gula her.

4.) Sechs Siegel mit je einer männlichen Figur, vier Untergruppen bildend



4.A.a. **Narubtum** Tochter des Banâ-ša-Adad, Gattin von Idin?-Ninsun, Sohn des Dašpi, Diener von **Lugalbanda** und **Nineanna**. **Chalzedon** gelblich weiß, 28x15mm. Berlin, VR 557. LSC 2.21. KGS 1. Herkunft: Babylon, Ziegelgruft 32 (O. Reuther, Die Innenstadt von Babylon (Merkes).1926,179-182), Fundnr. 39168.

Beschreibung: klare, lineare Gravur einer schlanken, anthropomorphen Gestalt mit Hörnerkrone?, das Gesicht ist nicht ausgearbeitet, nach rechts gewandt. Schmales Bildfeld (anderthalb Zeilen). Standlinie. 9-zeilige Inschrift mit Begrenzungslinie nach oben. Kommentar: Die genannten Gottheiten sind die ihres Schwiegervaters. Das Götterpaar Lugalbanda und Ninsuna hatte seinen Kultort in Uruk, wobei Ninsuna hier durch Nineana, eine Istar-Gestalt, ersetzt wurde. Interpretation: Vielleicht wurde das Siegel anlässlich der Eheschließung von Narubtum gefertigt, die Figur stellt die Schutzgottheit der Braut dar. Datierung: Der Fundort, die Ziegelgruft 32[50] im kassitenzeitlichen Merkes-Viertel von Babylon datiert in die spätere Kassitenzeit. Das gibt allerdings nicht zwingend die Entstehungszeit des Siegels wieder, es könnte sich um ein Erbstück handeln.



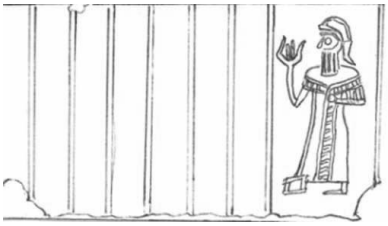
4.A.b.

géme: Wunschgebet an **Nineanna** und **Ninkarrak**. **Achat** gebändert, 31x14mm. Newell 274. LSC 8.16. KGS 2.

[50] A. Die gemauerte Ziegelgruft Bab Nr. 32 barg drei Skelette, darunter ein weibliches, und zahlreiche Beigaben.

Beschreibung: Eine anthropomorphe Figur im gestuften Gewand und spitzer Hörnermütze steht nach rechts, mögliche weitere Motive lassen sich aufgrund von Beschädigungen nicht identifizieren. Siebenzeilige Inschrift. Da der Siegelstein an den Kanten abgebrochen ist, lässt sich keine Begrenzungslinie erkennen. Kommentar: Die Anrufung von zwei Göttinnen: Inana/Ištar und Ninkarrak, eine Heilgöttin, der nachweislich in aB Zeit eine Kapelle in Nippur geweiht war, und die in mB Zeit mit Ninisina und Gula gleichgesetzt wurde. Im Gebet geht es darum, dass Ninkarrak Heilmittel im Überfluss hat und unheilbare Krankheiten bekämpfen kann (s. Limet, LSC 8.16, Anm. 5).

Anmerkung: Bei den kassitischen Siegellegenden lässt sich beobachten, dass Gottheiten teilweise noch mit ihren alten Namen genannt werden. Siehe auch Panunanki auf den Siegelinschriften von 1.D.b., 4.D.a., D. b.. Auch hier ist das Festhalten an religiösen Traditionen durch Teile der Bevölkerung zu beobachten.

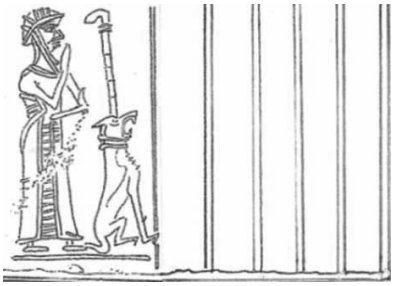


4.B. **Uššurtum**: Tochter von ^{f}**Ibni-Ištar**, Enkelin ^{f}**Ibni-X**, géme **Nin-Nibru**^{ki} . **Jaspis** rot, 26x13. De Clercq 262. LSC 5.3. KGS 47.

Beschreibung: In dem schmalen Bildfeld steht nach links gewandt eine männliche Figur mit Kappe und kurzem Haarschweif, eine Art Pellerine liegt um seine Schultern, diese, sowie der Mantel sind mit breiten Borten oder Fransen gesäumt. Die rechte Hand imitiert eine Ähre. Es gibt keine Standlinie, die siebenzeilige Inschrift wird oben begrenzt. Ungelenker Schriftduktus mit breiten Keilen.

Kommentar: Uššurtum=die Freigestellte. Die Filiation umfasst Tochter, Mutter und Großmutter, die sich géme der Ninnibru, der alten Gemahlin Ninurtas, nennt. Wem Ussurtum dient wird nicht gesagt.

Anmerkung: Ein Gewand mit vergleichbarer „Pellerine“ tragen die weibliche und männliche Figur des Siegels Morgen 575=KGS 189.



4.C. **Naramtum**, Tochter von Aḫuni, Sohn von Dagan-Malik, Diener von **Nergal** und **Mamitum**. **Karneol**, 24,6mm. MET New York 1985.357.44 (Geschenk Rev. Paul Moore Jr. 1985).

Beschreibung: Eine männliche Figur nach rechts grüßend. Auffällig sind das lang gezogene Kinn anstelle des Bartes, und die helmartige Kopfbedeckung, die Streifen auf der Kalotte zeigt (gescheitelte Haarsträhnen?). Der Mantel wird mittig von einer breiten Leiterborte (Fransen?) geschmückt. Vor ihm hockt ein Hund auf einer gemeinsamen Standlinie und blickt ebenfalls nach rechts auf die Inschrift. Er trägt ein doppeltes Halsband und balanciert auf dem Kopf einen gekrümmten Stab, der unterhalb der Abknickung doppelt beringt ist. Ein fünfzeiliger Schriftkasten schließt sich der Szene an.

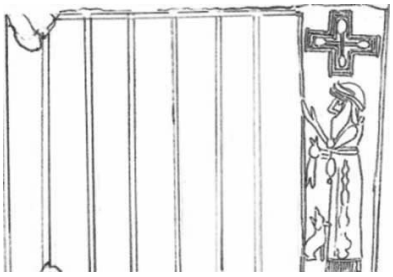
Kommentar: Die Filiation nennt Vater und Großvater und dessen Götterpaar.

Interpretation: Der Hund mit Krummstab stellt ^{d}*kalbum* dar, ein Motiv, das eigentlich nur aus der aB Glyptik bezeugt ist. Der Stab, *gamlu*, vermittelt gemeinsam mit dem Hund magische Kraft und versinnbildlicht die Funktion der Heilgöttinnen, die auch als

Beschwörerinnen auftraten.[51] Da sich die Legende an das Götterpaar der Unterwelt richtet, wobei die Eidgöttin Mamitum das Totengericht vertritt, könnte ^{d}kalbum als beschwörender Appell verstanden werden, todbringende Krankheiten abzuwenden.

4.D.a. **géme:** Kurzgebet an **Panunanki*** und **Marduk. Jaspis** rot, 23x12mm. Hammade 105 (Aleppo M.4592, Syrisches Nationalmuseum,). Kunsthandel. KGS 70.

Beschreibung: Eine androgyne Figur steht nach rechts, der linke Unterarm angewinkelt, die Position des rechten weniger eindeutig. Ob kurzer Bart oder langes Kinn ist nicht differenzierbar. Auf dem Kopf eine Haube mit Wellenstilisierung und einen Haarknoten im Nacken. Sie trägt ein glattes Gewand mit Fransensaum und Gürtelschnur. Links in Höhe des Kopfes ein umschriebenes Kreuz mit kugelförmig endenden Schenkeln, darunter ein kauerndes Hörnertier (?), ein undefinierbares Gebilde sowie ein Hund, der zu der Figur aufblickt. Siebenzeilige Inschrift. Keine Stand- oder Begrenzungslinien nach oben und unten. *Kommentar zum Götterpaar bei 1.D.b./4.D.a./b: Panunanki, die aus dem Südbabylonien stammt, bildete in aB-Zeit im Pantheon von Eridu ein Paar mit Asalluḫi, der als Vorgänger von Marduk zum Kreis des Enki/Ea gehörte. In kassitischer Zeit waren die Synkretismen eigentlich bereits abgeschlossen und Panunanki wurde mit Ṣarpanitum gleichgesetzt.



4.D.b. **géme**: Kurzgebet an **Panunanki** und **Marduk**. **Bergkristall.** Hammade 104 (Aleppo M.6363, Syrisches Nationalmuseum. KGS 71.

Beschreibung: Eine männliche Figur mit Bart steht nach rechts im Profil, der linke Arm ist im Grußgestus angewinkelt. Das glatte Gewand ist gegürtet und hat einen Fransensaum, auf dem Kopf eine Wulstkappe mit zwei Hörnerreihen . Direkt über dem Kopf steht ein großes umschriebenes Kreuz mit Schenkeln, die kugelförmig enden. Unterhalb des linken Armes ist vage ein gehörnter Kopf zu erkennen, darunter sitzt ein Hund, der senkrecht nach oben zu blicken scheint. Schriftkasten mit sieben Zeilen. Keine Begrenzungslinien des Bildfeldes. Kommentar zu 1.D.b., 4.D.a/b.: es handelt sich um drei Siegel mit identischer Legende und ähnlicher Bildkomposition, aber unterschiedlichen Steinen, Größen und qualitativen Ausführungen. Siegel 1.D.b. soll in Ḫillah gefunden worden sein, die beiden anderen aus dem Aleppo-Museum stammen aus dem Handel. Ob die drei moderne Fälschungen eines unbekannten Originals darstellen, konnte nicht geklärt werden. Karin Reiter, die die Legenden bearbeitet hat, hält die Inschrift des Siegels 4.D.a.=Hammade 105 für die philologische Vorlage der Inschriften von Hammade 104 und 1.D.b.= NM.

5.) Ein Siegel mit zwei einander zugewandten Figuren

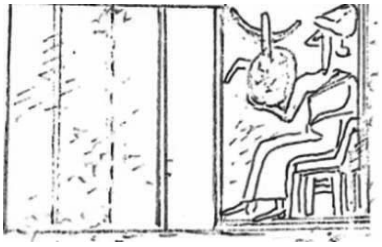
5.A. **mí ^{na4}kišib.ne**: Wunsch an Ninmah oder der Göttername ist Teil des Personennamens ***Tāb-niš-reš-^{d}Ninmah?* Jaspis**, 26x13. DeClerq 265.LSC 6.12. KGS 104.

[51] A.) Groneberg (2000: 300-304) Heilgöttinnen wie Nininsina oder Ninkarak und Hunde als Attributtiere, der Hund mit dem Stab, ^{d}kalbum, ist das Symboltier der Gula (304). B.) Hund mit Stab Blitz, Marduk und Keule: schwarzes Kalksteinsiegel aus Isin, Haus IB 699, Tf XX, 37 in : Hrouda 1977, Isin-Išan-Bahryat.1973-74.

Beschreibung: Zwei linear gravierte, anthropomorphe Figuren stehen sich auf einer Standlinie gegenüber. Die linke hat einen Bart, trägt eine Kappe mit Streifen auf der Kalotte (oder Band, das das Wellenmuster des Haars sichtbar macht), rechte Hand grüßt, linke liegt an der Taille. Der Kopf der rechten Figur ist entweder abgegriffen oder stark rudimentär, ihre rechte Hand angewinkelten Arms ist V-förmig, die linke liegt an der Taille. Zwischen beiden Köpfen befindet sich ein Kreuz bestehend aus 5 Drillbohrungen, unterhalb der Arme eine Raute. Standlinie. 5-zeiliger Inschriftenkasten.

Kommentar: Bildführung in stark reduzierter Formensprache, offenbar vom Schreiber ausgeführt. Zum Anthroponym: Limet weist darauf hin, dass Langdon die Zeilen 2-3 als Tāb-niš-reš-^{d}Ninmah liest.

6.) Ein Siegel mit sitzender Gottheit



6.A. **Bulalatum**: Tochter von Datinahum, **naditum** von **Ištaran**. **Kalkstein**, 23x11. Cugnin 55 (1911)/Brüssel Cinquantenaire 1625. LSC 2.24. KGS 176a.

Beschreibung: Eine anthropomorphe Figur auf einem Risalitstuhl mit Lehne blickt nach rechts. Der Kopf ist rudimentär gearbeitet, es ist kein Bart erkennbar, der Hals führt direkt von der Kappe zum Schulterbereich. Das Gewand lässt die rechte Schulter frei, die rechte Hand hält ein - aufgrund starker Verwitterung des ganzen Steins - undefinierbares Objekt. Standlinie. Fünfzeiliger Inschriftkasten.

Interpretation: Vielleicht stellt die sitzende Figur die Priesterin selbst dar. Kommentar: Kurigalzu II. erneuerte das Heiligtum des Ištaran in Dēr, was belegt, dass hier der Kult durchgängig stattgefunden hat. In Ur gehört der Gott seit der späten Akkad-Zeit dem lokalen Pantheon an. Ein Stück der Übergangszeit.

7.) Drei Siegel mit 1 oder 2 Bittstellern vor sitzender Gottheit. Drei Untergruppen A-C.

7.A. **Nanâ**: Tochter des Ziditum/Zikitum, géme **Nergal**. **Jaspis** rot, 32x18mm. Morgan 569. LSC 2.8. KGS187a.

Beschreibung: Eine männliche Gottheit mit Kappe und mit breiten Borten verziertem Gewand thront auf einem mit Fell oder Fransenstoff bezogenen Sitz, der auf einem gekammerten Podest steht. Er trägt einen Armreif am rechten Handgelenk. Vor ihm stehen zwei Figuren in frontaler Körperhaltung, Köpfe und Füße dem Gott zugewandt. Die rechte hält die Hände vor der Taille ineinandergelegt, das mit breiten Fransen oder Borten verzierte Gewand wurde unter dem rechten Arm hindurch über die linke Schulter gelegt und lässt die rechte Schulter frei, eine helmartige Kappe bedeckt den Kopf. Die linke Figur hebt die Linke zum Gruß, trägt am Handgelenk einen Armreif. Das bauschige Kopfhaar ist im Nacken hochgebunden, das geschlossene Oberteil hat eine Mittelborte, die sich als breite Schmuckborte auf dem Rock fortsetzt. Drei Zeilen Inschrift. Keine Begrenzungslinien nach oben und unten erkennbar.

Kommentar: Die blockhafte Ausführung, der Thron und das Podest erinnern an neusumerische Siegelmotive, ferner war die Frontalansicht ein sichtbares Merkmal der Stadtgöttinnen, auf das hier zurückgegriffen wurde. Nanâ ist auch der Name einer Göttin, die in Uruk zusammen mit Ṣarpanitum zum Kreis der Inana/Ištar gehört. Seit der Ur III-

Zeit wurde sie in Nippur in einem gemeinsamen Heiligtum mit Ištar und Anum beopfert. Während Nergal in aB Zeit in Isin zusammen mit der Heilgöttin Ninisina aufgetreten war, hatte er seit der frühen Kassitenzeit in Uruk eine wichtige Position als Gemahl der Ninšubura. Die Siegelinschriften 1.E.b. und 4.C. widmen sich dem Götterpaaren N und Ereškigal N und Mamitum. Nergal-Kulte gab es in einigen Städten, weshalb keine Verortung der Siegelbesitzerin möglich ist.

Einordnung: Parallelen im Bildaufbau insbesondere der en face Wiedergabe der Beterinnen, jedoch keine Ähnlichkeit in der Ausführung, zeigen die Siegel Sor 1428 (grau-weißer Chalzedon, Surkh Dum/Holmes OIP 108=KGS 187) und Bodrum Inv.10.19.90 (Bergkristall, Uluburun Schiffswrack, Katalog Bochum Nr.124), die beide aus dem 14. Jh. stammen. Morgan 569 wäre aufgrund der stilistischen Rückgriffe ins 15.Jh. einzuordnen.

7.B. **géme-me**: wegen der Lamma-Darstellung bereits unter 1. C.b. genannt. KGS 187b[o].

Bildbeschreibung Scheil (RA 22, 149, V.): Zwei Fürbitterinnen vor sitzender Gottheit, Dienerinnen von Ṣarpanitum, die Überfluss und Lebensfülle gibt. Fünfzeilige Inschrift.

Kommentar: Leider sind die Angaben zu allgemein, um Vergleiche mit 7.A. zu erlauben. Zeichnung der Autorin nach Beschreibung.

7.C. **Sin-abuša**: géme **Nin-dingir** umun gal [=**Ištar***?*]. **Jaspis** schwarz mit roten Flecken, 30x15mm. Ravn, Dänish Museum, 85. LSC 7.20. KGS 213.

Beschreibung: Eine kniende (bärtige?) Figur im gefälteltem Wickelrock und turbanähnlicher Kopfbedeckung vor der rechts sitzenden Göttin im Falbelkleid mit Hörnerkrone, die beide Hände im Schutzgestus hebt. Sie thront auf einem Sitz aus sechs keulenförmigen Stützen, die jeweils in einer Kugel enden, ihre Füße ruhen auf einem Schemel mit kugelförmigen. Zwischen Göttin und Beter eine gefüllte Raute, mittig über beiden Mondsichel mit Stern. Es gibt nur eine Standline für die Protagonisten. Fünf Zeilen Inschrift mit der Formel „retten, verschonen, befreien". Ohne Begrenzungslinien.

Kommentar: Das theophore Namenselement ^{d}XXX- und die Namensbedeutung „Sin ist ihr Vater" korrespondieren mit der Mondsichel und mit dem Stern, Ištar, der Tochter Sins. Interpretation: Die Raute=Dattel als Zeichen der Pfründen. Eine chronologische Bestimmung bietet sich aufgrund des Bildprogramms der knienden Beterfiguren an, dessen Beispiele überwiegend aus dem 14. Jh. stammen.[52]

8.) Ein Siegel mit einer frontal stehenden Frauenfigur neben einer sitzenden Gottheit

8.A. **Narubtum,** Tochter des Bāzi, Schwester von Nabu-dajan, géme von **Šamaš** und **Martu**. Keine Information zu Stein oder Größe. Ward 536: Mrs. H. Rowe. Angeblich aus Babylon. Collon, First Impressions, Nr.653 zeigt ein Foto der Abrollung. LSC 2.7. KGS 184

Beschreibung: Eine Göttin mit Hörnerkrone steht frontal, sie trägt einen plissierten Stufenrock und stützt ihre

[52] Vgl. Stiehler-Alegría (1996:116-118)

entblößten Brüste mit den Händen. Sie wendet den Kopf dem zu ihrer Linken sitzenden Gott zu. Dieser hält eine Ähre in der Rechten, trägt ein Gewand mit Leiterborte und eine Wulstkappe, das Haar zu einem Chignon gebauscht. Auf dem Register über beiden flankieren ein Schaf und ein Widder eine Palmette. Die Grundlinie begrenzt auch den Schriftkasten nach unten. Kommentar: Der Vatername deutet auf eine Herkunft der Siegeleigentümerin aus dem ehrwürdigen Hause Bāzi hin.[53] Das Siegel selbst hebt sich durch seine hohe Qualität von der Mehrzahl der Frauensiegel ab.

Interpretation: Wird hier Ašratum, die Gemahlin von Martu dargestellt, der eine Ähre hält? Ähre (Gerste), Palmette (Datteln) und domestizierte Tiere (Wolle etc.) beschwören Wohlstand und Fruchtbarkeit.

Aufgrund der Darstellung von Palmetten und Weidetieren auf einem Register wäre eine zeitliche Einordnung ins späte 14. Jh. zu erwägen. Vgl. VR 554=KGS 222.

9.) Zitat einer Siegelabrollung ohne nähere Beschreibung

9.A. **Annabum**: géme Ninni. 6 Zeilen. Urkunde VAT 6421.Zitiert von Poebel: OLZ 1913, Nr.2, 67, VS VII 84.

Kommentar: Es gelang mir bis dato nicht, diese Urkunde einzusehen oder eine aktuelle Bearbeitung zu finden.

10.) Zwei Siegel, deren Legenden sich auf Frauen beziehen.

10.A. Ḫuzalum, Sohn von Šalli-lumur an **Sin** und **Uraš**. **Jaspis** grün, 20x10mm. Newell 245. LSC 2.10. KGS 166b.

Beschreibung: männliche Gottheit nach links sitzt auf einem gekammerten Thron, plissiertes Stufengewand, spitze Kopfbedeckung, die rechte Hand umfasst eine Mondsichelstandarte. Interpretation: Dass der Sohn in seiner Filiation die Mutter nennt, mag mit der Bedeutung des Anthroponyms der Mutter zusammenhängen „meinen Geraubten möchte ich wiedersehen“. Ob derselbe Ḫuzalum der Vater des Šuman-la-Sin, Išib von Nanna ist (Fundort Gula-Tempel Isin, IB 961=KGS 7), lässt sich nicht verifizieren. Einzige Spur bildet die Verbindung zum Mondgott.

10.B. Anthroponym unbekannt: **kur-ba-a-ši** (weibliches Suffix), Bitte an die barmherzige **Gula**, einer weiblichen Person Güte zu erweisen. **Jaspis** rot, 27x12. BN 303. LSC 5.7. KGS 241.

Beschreibung: Kein Bildprogramm, sieben Zeilen Inschrift, oben Begrenzungslinie, unterer Rand beschädigt. Kommentar: Die Anrufung erfolgt durch eine männliche Person, der als Diener (männliches Logogramm “ìr”) der Göttin auftritt. Es handelt sich deshalb nicht um ein Frauensiegel.

BIBLIOGRAPHIE UND ABKÜRZUNGEN

ASHER-GREVE, JULIA

2006 “Golden Age of Women? Status and gender in the third millenium Sumerian and Akkadian Art”, In S. Schroer, (Hrsg.), *Images and Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, *OBO* 220, Fribourg, pp. 41-81.

[53] Vgl. Sassmannshausen (2001:146): Das Haus Bazi ist in zwei Kudurrus und der Dynastischen Chronik belegt, wo drei Könige der Bīt-Bāzi-Dynastie als Sohn des Bāzi bezeichnet werden, daneben gibt es weitere Personen.

ASHER-GREVE, J., WESTENHOLZ, J.D.
2013 *Goddesses in Context: On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*. Fribourg/Göttingen: Academic Press/ Vandenhoeck Ruprecht.

COHEN, A.C.
2007 "Barley as a Key Symbol in the Ancient Mesopotamia", in J. Cheng and M. Feldman (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by her Students*, Leiden and Boston: Brill, pp. 411-422.

COLBOW, G.
2002 "Priestesses, Either Married or Unmarried, and Spouses without Title: Their Seal use and Their Seals in Sippar at the Beginning of the Second Millenium BC", en S. Parpola and R.M. Whiting (eds.), *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Recontre Assyriologique Internationale*, Helsinki, July 2-6, 2001, pp. 85-90.

DOSCH, G. u. KARLHEINZ, D.
1981 „Die Familie Kizzuk. Sieben Kassitengenerationen in Temtana und Šuriniwe", in M. A. Morrison and D. I. Owen (eds.), *SCCNH* 1, Winona Lake, pp. 91-113.

FOXVOG, D., HEIMPEL, W. u. KILMER A.D.
1983 „LAMMA" *RLA* 6, pp. 52-453.

GRONEBERG, B.
2000 „Tiere als Symbole von Göttern in den frühen geschichtlichen Epochen Mesopotamiens : von der altsumerischen Zeit bis zum Ende der altbabylonischen Zeit" in D. Parayre (ed.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques Topoi Supp.* 2, Lyon, pp. 283-320.

KGS: STIEHLER-ALEGRIA, G.
1996, *Die Kassitische Glyptik.* München.

LERBERGHE van, K.
1995 "Kassites and Old Babylonian Society, A Reappraisal", In K.van Lergberghe u. A. Schoors (Hrsg.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipinski, OLA* 65, Leuven, pp. 379-394.

LOMBARD, P.
2010 "Noticias de Dilmun y Magan, Nuevos Hallazgos", *Cuadernos del Seminario Walter Andrae* 13 (im Druck).

LSC: LIMET, H.
1971 *Les légendes des sceaux cassites,* Bruxelles.

MAIDMAN, M. P.
1984 "Kassites among the Hurrians: A Case Study from Nuzi", *BSMS* 8, pp. 15-21.

MATTHEWS, D. M.
1992 *The Kassite Glyptic of Nippur*, *OBO* 116, Fribourg.

MEYER, J.W.
1999 „Der Palast von Aqar Quf. Stammesstrukturen in der kassitischen Gesellschaft“, in B.Böck, E. Cancik-Kirschbaum u. Th. Richter (Hrsg.), *Minuscula Mesopotamica, Festschrift Renger, AOAT* 267, pp. 317-326.

MIGLUS, P.A.
2017 „Die Sakralarchitektur in Ur zur Kassitenzeit“, in A. Bartelmus u. K. Sternitzke, (eds.), *Karduniaš. Babylonia under the Kassites.* The Proceedings of the Symposium held in Munich 30 June to 2 July 2011. Vol. 2, Archaeological Studies, pp. 333-350.

OELSNER, J.
2004 „Buchbesprechung Leonhard Sassmannshausen, Beiträge zur Kassitenzeit“, WdO 34, pp. 191-199.

PORADA, E.
1944 *Seal Impressions of Nuzi AASOR* 24.

RICHTER, T.
2004 *Untersuchungen zu den lokalen Panthea Süd-und Mittelbabyloniens in altbabylonischer Zeit. AOAT* Bd. 257, 2.

SASSMANNSHAUSEN, L.
2001 *Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit*. BaF 21. Mainz.
2004 Babylonian Chronology of the 2nd half of the 2nd Millenium B.C. In H. Hunger u. R. Prussinszky (eds.), *Mesopotamian Dark Age Revisited* 58, Wien, pp. 61-70.

SCHUSTER-BRANDIS, ANAIS
2008: Steine als Schutz- und Heilmittel: Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr. Münster, Ugarit-Verlag.

SIMKÒ, K.
2014 „Überlegungen zu den symbolischen Rollen der Steine in Mesopotamien“, *AoF* 41/1, pp. 112-124.

STEIN, D.
1993: *Das Archiv des Šilwa-teššup.* (Text). Gernot Wilhelm. (The Cylinder Seal Impressions). Diana Stein. Heft 9. Wiesbaden.

STERNITZKE, K.
2017 „Bestattungen in der Kassite- und Isin II-Zeit“, in A. Bartelmus u. K. Sternitzke, (eds.), *Karduniaš. Babylonia under the Kassites.* The Proceedings of the Symposium held in Munich 30 June to 2 July 2011. Vol. 2, Archaeological Studies, pp. 351-420.

STIEHLER-ALEGRIA, G.
2011/12 „Bemerkungen zur Datierung und Interpretation kassitischer Siegelthemen unter Berücksichtigung interaktiver Begegnungen mit der Dilmun Glyptik“, *Isimu* 14-15, pp. 13-27.

STOL, M.
2016 *Women in the Ancient Near East*, Boston-Berlin.
1991 “Old Babylonian Personal Names”, *Studi epigrafici e linguistic sul Vicino Oriente antico*, 8, pp. 191-212.

SUTER, C.
2007 “Between Human and Divine: High Priestesses in Images from the Akkad to the Isin-Larsa Period”, in J. Cheng and M. Feldman (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden and Boston, pp. 318-368.

VAN DIJK, J.J.A.
1983 *Lugal ud me-lám-bi nir-ğal. Texte, traduction et introduction*. Tome I. und II. Leiden.

VAN KOPPEN, F.
2017 “The Early Kassite Period”, in A. Bartelmus u. K. Sternitzke, (eds.), *Karduniaš. Babylonia under the Kassites.* The Proceedings of the Symposium held in Munich 30 June to 2 July 2011. Vol. 2, Archaeological Studies, pp. 45-92.

VOGEL, H.
2016 “Doing Beauty. Schönheit als gesellschaftliche Praxis in Mesopotamien“, *Studia Mesopotamica. Jahrbuch für altorientalische Geschichte und Kultur* Bd.3, pp. 237-266.
2015 „Beobachtungen zu Trageweisen von Siegeln in Gräbern im Royal Cementary in Ur“, *Studia Mesopotamica. Jahrbuch für altorientalische Geschichte und Kultur* Bd.2, pp. 237-265.

WEIERSHÄUSER, F.
2006 „Die bildliche Darstellung königlicher Frauen in der III. Dynastie von Ur und ihre sozial-politische Aussage“, in S. Schroer (Hrsg.), *Images and Gender OBO* 220, pp. 263-280.

YALÇIN, S.
2016 „Men, Women, Eunuchs, Etc. Visualities of Gendered identities in Kassite Babylonian Seals (ca. 1470-1155 B.C.)”, *BASOR* 376, pp. 121-150.

ADDITIONS TO THE PROSOPOGRAPHY OF THE EANNA ARCHIVE[1]

Ran Zadok
(Tel Aviv University, Institute of Archaeology)

ABSTRACT
This article presents additional prosopographical data from the archive of the Eanna temple of Uruk (southern Babylonia). Most of the data are included in unpublished or little-studied Neo- and Late-Babylonian tablets mostly from the Knopf collection which has been housed until recently at the Claremont Graduate University (California). The pertinent tablets are either published or digested below. In addition, several unpublished tablets from the archive which belong to the Spurlock Museum of the University of Illinois in Urbana-Champaign are also included. This is mainly a prosopography of Eanna's craftsmen. It completes and modifies previous studies on this subject.

KEYWORDS
Prosopography, Uruk, Eanna, Craftsmen

INCORPORACIONES A LA PROSOPOGRAFÍA DEL ARCHIVO DEL EANNA

RESUMEN
El artículo presenta incorporaciones a los datos prosopográficos del archivo del templo del Eanna de Uruk (Sur de Babilonia). Muchos de los datos están incluidos en tablillas neoasirias y tardobabilónicas sin publicar o poco estudiadas, la mayor parte de ellas de la colección Knopf, que ha sido custodiada hasta hace poco en la Claremont Graduate University (California). Las tablillas correspondientes se publican o meditan a continuación. Además, varias tabillas no publicadas del archivo que pertenecen al Museo Spurlock de la University of Illinois in Urbana-Champaign están incluidas. Se trata principalmente de una prosopografía relativa a los artesanos del Eanna que completa y modifica los estudios previos en esta materia.

PALABRAS CLAVE
Prosopografía, Uruk, Eanna, artesanos

Preamble

In this paper I present and evaluate in a preliminary manner prosopographical information concerning in the first place craftsmen and workers. They are recorded in administrative documents from the archive of the Eanna temple of Uruk. Most of these documents are records of garments, implements, accessories, ornaments and other materials placed at the disposal of textile and metal craftsmen as well as leather workers and carpenters. Another text group are administrative receipts of deliveries of the processed or repaired materials and

[1] I should like to thank Prof. Tammy Schneider of the Claremont Graduate University for permission to publish the IAC (= CST) tablets as well as Prof. W. Pitard and the Spurlock Museum, University of Illinois at Urbana-Champaigne for permission to publish 1913.14.1556, 1608, 1674, 1684.- Abbreviations (mostly of editions of cuneiform texts) are as in A.L. Oppenheim *et al*. (eds.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago-Glückstadt 1956-2010), unless otherwise indicated. The months (in Roman figures) are the Babylonian ones. Abbreviated rulers' names: AmM. = Amīl-Marduk; Camb. = Cambyses; Cyr. = Cyrus; Dar. = Darius; Kand. = Kandalanu; Nbk. = Nebuchadnezzar; Nbn. = Nabonidus; Nerigl. = Neriglissar; Npl. = Nabopolassar; Xer. = Xerxes. Non-bibliographical abbreviations: adm. = administrative; br. = brother; d. = daughter; desc. = descendent; f. = father; gent. = gentilic; gs. = grandson; s. = son; w. = witness; wi. = wife. The tablets which are included in Knopf 1931 were collated. All the tablets transliterated or digested below are horizontally oriented unless otherwise stated.

implements by these experts. In addition, many temple employees are recorded in ration lists. Generally, these administrative records do not specify the place of issue, but the numerous links with other documents from the Eanna archive leave no doubt that they belong to the same archive. This is not to deny that in several cases where prosopographical details are scanty (e.g. 1913.14.1684 = B.3 below) the attribution is doubtful.

Most of the documents discussed below originally belonged to the collection of C.S. Knopf., which contains 542 NB/LB tablets. Knopf (1931) included 191 texts (CSK 01-031 and SC 1-160) in his Yale dissertation which consists entirely of tablets from his own collection. He published some texts from his dissertation in two articles (Knopf 1935, 1939). Following Meltzer (1987), these tablets, which have been housed for many decades in the Institute of Antiquity and Christianity (IAC) of the Claremont Graduate University (Claremont, Ca), are labelled as IAC.[2] Only a handful of the remaining 351 NB/LB tablets were published after 1939. This article evaluates both tablets which were published by Knopf or included in his dissertation, and unpublished material. Some tablets are published below (transliteration, translation and short commentary). Owing to the limited space of this paper, more unpublished tablets are merely digested here. All the tablets have been scanned.[3]

The documentation presented below contains many additions to the prosopography of the Eanna archive, especially that of the artisans who were studied by Payne (2007). She did not evaluate the tablets of the Knopf collection. The new data are constantly compared with the prosopography of Kümmel (1979), but occurrences in the numerous later text editions might have escaped my attention.

This is the first article on the documentation of the Knopf connection. Therefore the references in the following four alphabetic lists (A.5, C.4, 6 and E.2) are to the original IAC numbers and not to the *ad hoc* enumeration below.

A. Textile workers

These workers included weavers, washermen (sg. *ašlāku*), launderers (sg. *puṣāyu*) and possibly dyers. The difference between the functions of the washermen and those of the launderers cannot be established so far.[4]

1. Weavers

1.1. Issues of material (*ina pāni* PN)

1.1.1. IAC 371 - brown, 30x23x12mm.;[5] 30.VIII.14 Npl. = 612 BC; adm. receipt for textile items placed at the disposal of Iqīšâ the weaver.

1. 3 MAŠ M[A.N]A 5 GÍN ṭu-man-nu
2. a-na ^{túg}lu-bar šá ^{giš} qa-ru-u (or is-qa-ru-u)
3. ina IGI ^{m}BA^{šá}-a ^{lú}UŠ.BAR
4. ^{iti}APIN U_4.30.KAM

lo.e. 5. MU.14.<KAM> ^{d}+AG-A-PAP

6. LUGAL E^{ki}

[2] Unfortunately, several tablets could not be located in the collection at Claremont according to Meltzer 1987.
[3] IAC (CST) = http://cdli.ucla.edu, museum no. in Claremont School of Theology, Claremont, California, USA.
[4] For a recent discussion of the activities of these experts see Waerzeggers 2006 (especially 93-94).
[5] The dimensions are always indicated in this format, viz. length x width x thickness.

Translation

Three minas and 35 shekels of *ṭumânu*-linen for making a garment of *giškarû/isqarû* were placed at the disposal of Iqīšâ, the weaver; date.

Remarks

1. *ṭumânu* is a fine fabric (see CAD Ṭ: 125b).

2. ^{giš}*qarû/isqarû* elsewhere refers to part of the construction of a boat, presumably flagpole (cf. CAD I/J: 198a). This is compatible with the professional profile of Iqīšâ who was issued linen for tent. Iqīšâ s. of Iddina-DN?, a weaver of coloured cloth, was active for 21 years, viz. from 29.II.13 Npl. until 25.I.13 Nbk. II (613-592 BC, Payne 2007: 174-175)

1.1.2. IAC 249 light brown, 39x27x15mm.; 11.X.16 Npl. = 609 BC; issue of five shekels of blue-purple wool (*takiltu*) placed at the disposal of the weaver Nanâ-aha-iddina in order to prepare a headband

1.5 GÍN SÍG ta-kil-tú
2. ina IGI ^{md}na-na-a-ŠEŠ-MU
3. ^{lú}UŠ.BAR a-na
lo.e. 4. ^{túg}lu-ba-ru ku-lu-lu
rev. 5.^{iti}AB U_4.11.KAM
6.MU.16.KAM
7. ^{md}+AG-A-ÙRU
8. LUGAL E^{ki}

Translation

Five shekels of blue-purple wool (*takiltu*) were placed at the disposal of Nanâ-aha-iddina, the weaver, for (preparing) a headband; date.

Remarks

2. Homonymous, but not identical with the weaver (*išpar birmi*) Nanâ-aha-iddina who is recorded between 15?.X.12 Nbk. II and 27.IV.14 Nbn. (BIN 1, 174, 46, see Payne 2007: 185-186). His long career spans the period 591-542 BC, i.e. 49 years. An identification would result in a 67-year career which is very unlikely.

4. Or "head scarf" (also in VS 6, 16, 17f., cf. Beaulieu 2003: 383).

1.1.3. Two minas and 53 shekels of *ha-at-hu!-<re>-e-ti*-dye (were placed) at the disposal of Erībšu (e-rib-šú), the weaver on 15.XII.3 Nbn. = 552 BC (IAC 13 = Knopf 1931, 179). The latter is recorded between 16.III.40 Nbk. II and 1.IX.0 Camb. (565-530 BC, Payne 2007: 166:[6] including issues of wool, the above-mentioned material dye was used for dyeing purple wool).

1.2. Withdrawal

Withdrawal of objects (not preserved) of the weaver Ṣillâ (ṣil-la-a, 23.VIII.2 Nerigl.= 558 BC, IAC 167). The latter is recorded between 3.XIIb.42 Nbk. II and 6+.VII?.10 Nbn. (562-546 BC, Payne 2007: 193).

1.3. A short note

Note about textiles of? Nanâ-ēreš (^{d}na-na-a-KAM). The latter is perhaps identical with

[6] He recurs without title on 15.IV.5 Nbn. (Sack, Documents, 57, 7) and in IAC 126, 3 (E.1.2 below)..

one of the textile workers, viz. a weaver and a launderer, who lived in about the same period (cf. Payne 2007: 186-187); tiny & damaged tag, not informative, 2.VIII. no year and RN; IAC 360).

2. Washermen

2.1. IAC 250 - brown, 51x32x18mm.; 9.IV.21 Npl.= 605 BC; adm. receipt for a wrap (*hullānu*), present (*erbu*) of Ṣirū, wife of Marduk-ēṭir, for the clothing (*lubuštu*) ceremony of day 15 placed at the disposal of the washerman (*ašlāku*) Šamaš-erība.

1. [1+en] ˹túghúl-la-nu er-bi
2. ˺šá˺ fṣi-ru-ú DAM mdAMAR.UTU-SUR
3. a-na lu-bu-uš*-ti šá U_4.15.KAM
4. ina IGI mdUTU-eri-ba lúTÚG.BABBAR
5. itiŠU U_4.9.KAM MU.21.KAM
lo.e. 6.dPA-A-ÙRU LUGAL Eki
rev. uninscribed

Translation

One wrap, present of Ṣirū wife of Marduk-ēṭir for the clothing (*lubuštu*) ceremony of day 15, was placed at the disposal of Šamaš-erība, the washerman; date.

Remarks

2. Marduk-ēṭir is perhaps the scribe of Eanna (*ṭupšar Ayyakki*) who was active in the same period (Kümmel 1979: 117).

4. Elsewhere recorded between 16.XI.16 (if not as early as 27.XI.3) Npl. and 30.VIII.8 Nbk. II (609-597 BC, see Kümmel 1979: 41a; Payne 2007: 194).

It can be surmised that the wrap was delivered to the washerman for cleaning and handling six days before the ceremony.

2.2. IAC 331- brown, 41x30x14mm.; 1.IX.17 Npl.= 609 BC; adm. receipt for seven wraps (sg. GÚ.È = *nahlaptu*, outer garments used as festive apparel, two big and five small ones); present of fBēlessunu placed at the disposal of the washermen

1. 2 túgGÚ.È GAL-tú
2.5 túgGÚ.È TURme
3.PAP 7 GÚ.Ème er-bi
4. šá fbe-lit-su-nu
5.ina IGI md+AG-NUMUN-DU
6. u mdu-um*-muq
lo.e. 7 (centred). lúTÚG.BABBARme
rev. (space)
8. itiGAN U_4.1.KAM
9. MU.17.KAM
10. d+AG-A-PAP LUGAL Eki

Translation

Two big wraps and five small ones, altogether seven wraps, gift of the lady Bēlessunu (were placed) at the disposal of Nabû-zēra-ukīn and Dummuqu, the washermen; date.

Remark

5-7. Nabû-zēra-ukīn and Dummuqu both worked together (also with garments for the clothing ceremony) between 11.II.10 (if not as early as 27.XI.9) -28.VIII.17 Npl. (616-609 BC, see Payne 2007: 164-165, 182). This is their latest occurrence.

2.3. Five measures (sg. *mašīhu*) of barley were delivered by Lā-qīpu (ʿlaʾ-qí-p[u]) to the washermen (^{lú}TÚG.[BABBAR$^{(me/meš)}$]); another principal is […] s. of Šil-ti-ìl (10.IX.16 Nbk. II = 589 BC, IAC 374, a tag). On rations for washermen see Payne 2007: 27-28).

2.4. Hemp seed (*qu-un-na-bi*, five minas) and another commodity were placed at the disposal of Kudurru (NÍG.DU) s. of Ēribšu (e-rib-šú), apparently a craftsman (not in Kümmel 1979 and not among the washermen in Payne 2007), for mixing (*ana summuhi,*28.VI.4 Npl. = 622 BC, IAC 474 = SC 87 = Knopf 1931, 184). Washermen were issued aromatics, to be used in cleaning (see Payne 2007: 93, cf. GCCI 2, 258, 4).

3. Launderer (puṣāyu)

IAC 538 - light brown, 32x23x15mm.; 2.VIII.14 <Nbk. II?> = 591? BC ; adm. receipt for barley for seed placed at the disposal of Amīl-Nanâ s. of Nāṣiru, launderer

1.4 ^{giš}ma-ših šá ŠE.BAR
2. a-na NUMUN (text PAP+ŠE, presumably with a split stylus)
3. ina IGI ^{m}LÚ-^{d}na-na-a
4. A-šú šá ^{m}na-ṣir
lo.e. 5. ^{lú}pu-ṣa-A+A
rev. (space)
6.^{iti}APIN U_4.2.KAM
7. MU.14.KAM

Translation

Four *mašīhu*-measures of barley for seed (were placed) at the disposal of Amīl-Nanâ son of Nāṣiru, the launderer; date.

Remarks

1f. Unprocessed goods as rations for launderers are listed in Payne 2007: 27-29. For *mašīhu*-measures see MacGinnis, *Letter Orders*:24 with n. 51; Gehlken 1985: 98 with n. 24; Jursa, *Landwirtschaft*:151-153 with lit. It may be surmised that apart from his professional work, the launderer cultivated a barley field.

3f. (without paternal name) no RN, perhaps Nbk. II (see Kümmel

1979: 41 with n. 5).He is homonymous with the most common launderer whose paternal name is different (Payne 2007: 155-156).

4. Possibly dyers

4.1. Nabû-zēra-ibni (^{d}+AG-NUMUN-DÙ) and Dummuqu (du-muq) were engaged in dying of woven cloth (fabric) on 14.VI.8 Npl. (618 BC, IAC 026 = Knopf 1931, 60). Both are not listed in Kümmel 1979.

4.2. IAC = SC 141 = Knopf 1931, 175; brown, 43x31x18mm.; 25.VI.[x] Nbn.
1. ʿ2 GÍN KÙ.BABBAR ŠÁM
2. 4 BÁN ^{na4}gab-ú šá ka-šap-p[a]

3. ^{m}MU-ŠEŠ A ^{m}mar-duk
4. ^{lú}A.KIN šá ^{lú}GAR.UMUŠ
5 (centred). ma-hi-ir
rev. (space)
6. [^{iti}]ʿKIN˽ U_4.25.KAM˽
7. [MU.x]. ˽KAM ^{d}+AG-IM˽.[TUK]
8. [LUGAL] ʿTIN.TIR^{ki}˽
le.e. 9. [x]˽^{meš}

Translation

Two shekels of silver, the price of 0;0.4 kor of alum of Kašappa were received from Nādin-ahi s. of Marduk, the messenger of the governor; date; [..]s.

Comment

This occurrence can be added to the evidence for trade with alum from Kašappa[7] (homonymous with a place in Assyria proper, cf. Zadok 1985: 198). Dated records about the purchase of alum by the Eanna temple are extant from the end of the reign of Nebuchadnezzar II, as well as from the 5th and 12th years of Nabonidus (551/0-544/3 BC). Alum from Egypt was purchased by another agent ("messenger") of Eanna in the 5th year of Nabonidus (GCCI 1, 327). Alum was used as a mordant by weavers. Its price here is one shekel per two seahs (0;0.2 kor). It is slightly lower than the price attained for the same quantity on 19.V.42 Nbk. II (563 BC), viz. 1 1/3 shekels of silver.[8]

5. Alphabetic list of textile workers

Including such workers in mixed lists (below, E)
Amīl-Nanâ s. of Nāṣiru, launderer IAC 538
Dummuqu, washerman IAC 331
Dummuqu, dyer? IAC 026
Erībšu, weaver IAC 13
Iqīša (s. of Iddina-DN?), weaver IAC 371
Iqīša, weaver IAC 532 (below, E.1.3)
Kudurru, weaver IAC 532 (below, E.1.3)
Nabû-zēra-ibni, dyer? IAC 026
Nabû-zēra-ukīn, washerman IAC 331
Nanâ-aha-iddina, weaver IAC 249
Nanâ-ēreš IAC 360
Nanâ-iddina, launderer IAC 439 (below, E.1.5)
Nanâ-iddina, weaver IAC 532 (below, E.1.3)
Nāṣiru f. of Amīl-Nanâ
Ṣillâ, weaver IAC 167
Šamaš-erība, washerman IAC 250
Šamaš-iddina, launderer IAC 126 (below, E.1.2)
Šamaš-šuma-ukīn, launderer IAC 126 (below, E.1.2)

[7] See Graslin-Thomé 2009: 212-213. She cautiously suggests a location of Kašappa in the Zagros, but this is unfounded.
[8] See Payne 2007: 117-119; 138: table 4.9, cf. Graslin-Thomé 2009: 212-213 with table 4.7; 326 with n. 229.

B. Leather workers

1. IAC 229 - brown, 72x48x22mm.; undated ; list of four leather workers and a potter, as well as an individual with a filiation and an additional one.

1. ^{m}ÌR(? MU not excluded) -^{d}na-na-a ^{lú}AŠGAB
2. ^{m}si-lim-^{d}+EN ^{lú}AŠGAB
3. ^{m}ŠEŠ-GÁL^{ši} ^{lú}AŠGAB
4. ^{m}ina-GISSU-^{d}+EN ^{lú}AŠGAB
5. ^{m}ina-GISSU-$^{r d}$na-na-a ^{lú}BÁHAR
6. ^{md}+MÙŠ^{na}-MU-PAP A ^{m}ki-NE-A+A (both not in Kümmel 1979).
7. ^{md}+MÙŠ-KAM UMBISAG šá ^{md}+AG-ŠEŠ-[x]

rev. uninscribed

Translation
Ardi-Nanâ, leather worker;
Silim-Bēl, leather worker;
Aha-ušabši, leather worker;
Ina-ṣilli-Bēl, leather worker;
Ina-ṣilli-Nanâ, potter;
Innin-šuma-uṣur s. of Kinūnāyu;
Innin-ēreš, scribe of Nabû-ah...

Remark
None of the leather workers is listed in Kümmel 1979,43f., except for Ardi-Nanâ (if the reading is correct) from I.15 Nbk. II (590 BC). Potters are not included in Kümmel 1979.
The leather worker Innin-bēla-uṣur is recorded in a ration list of various craftsmen (IAC 125 = E.1.1 below).

2. IAC 35 (the tablet is marked 032!) = Knopf 1931, 91; 38x26x16mm.; 14.III.18. <Nbk. II = 587 BC> (in view of the ductus)

1. 4 KUŠ^{me}
2. ^{m}MU-a

3 (indented). IGI^{ir}

rev. 4. ^{iti}SIG$_4$ U$_4$.14(!).KAM

u.e. 5. MU.18.KAM

Translation
Four hides were received from Iddinâ.

Remark
2. Not mentioned among the leather workers (*aškāpē*) listed in Kümmel 1979: 43f. Leather was issued for a blacksmith (Nabû-zēra-iddina) according to NCBT 439 from 16.I.10 <presumably Npl. rather than Nbk. II, i.e. 616 BC> (listed in Payne 2007: 318), but no homonymous smiths of any specialization are recorded.

3. 1913.14.1684- light brown, 36x27x17mm.; portion of obv. broken; 20.XII.16 Nbk. II = 588 BC; receipt

1. 5 ^{kuš}til-lu rak-ˀsuˀ-ˀtú] ˀš[á]
2. ^{lú}qí-i-pu a-na
3. ^{ˀuru}ú-pi-ia KI-šú (= ittīšu)
4. it-ta-ši
rev. (big space)
5. ^{iti}ŠE U_4.20.KAM MU.16.KAM
6. ^{d}+AG-NÍG.DU-ÙRU LUGAL TI[N.TIR^{ki}]

Translation
Five tied (attached) quivers which the inspector brought with him to Opis.

Remark
1. Cf. *10 ^{kuš}til-la raksūtu*, followed by five shekels <of silver> instead of (*ku-um*) ^{giš}*šil-ta-hu* ("arrow") for the soldiers (^{lú}ERÍN^{me}) of bāb-ekalli, placed at the disposal of Bānītušu s. of Amīl-Nanâ, (4.VI.8 Nbk. II = 597 BC, YOS 17, 316, 1, cf. CAD T: 411b-412a); *raksu* "tied, attached" refers also to sacks and baskets in NB/LB (cf. CAD R: 108f.).

3. The sign KI has 7 wedges and almost resembles HAR.

Comment
This short document falls within the period of a construction project near Opis and Sippar (see Kleber 2008: 154-159). This military equipment was brought to Opis which was a strategic point at the beginning of the spring, during a period when Nebuchadnezzar II was repeatedly engaged in warfare against Levantine polities.

C. Metal workers and jewelers

1. Issues (*ina pāni*)

1.1. Bronzesmiths and (black)smiths

The records concerning bronze and iron are arranged before the records about silver in this section and 2.1 below.

1.1.1. Eleven minas and one-third shekel of bronze, long rod placed for refinement and decoration at the disposal of Nabû-zēra-ibni (^{d}+AG-NUMUN-DÙ), the bronzesmith; 4.XI.7. <Npl. = 618 BC> (IAC 161 = IAC 19 = Knopf 1931, 61, not missing despite Meltzer 1987). The bronzesmith Nabû-zēra-ibni (f. of Šulâ?) is recorded between 10+x.XII.10 Kand. and 10.I.7 Npl. (637-619 BC, see Kümmel 1979, 33b; Payne 2007: 317). Therefore the ruler's name is very probably Npl., in which case this will be his latest occurrence.

1.1.2. The bronzesmith Bēl-ibni (^{d}+EN-DÙ) s. of Kunâ (ku-na-a) received one ingot (*kušru šá šen-gal-<la>-ti*?) and a large quantity (one talent and 56 minas) of bronze. One ingot of bronze as well as ˀ1 [+1?] talent and 29 minas were placed at the disposal of Nanâ-ēreš? (^{d}na-naˀ-ˀaˀ-ˀMU/KAM?) s. of Bēl-rēmanni (^{d}+EN-re-man-ni, 16.VII.16 Npl. = 610 BC, IAC 131 = Knopf 1931, 62). The former is recorded without filiation in X.14 Npl. (612/1 BC, cf. Kümmel 1979,32a). Four minas of tin (*annaku*) were placed at the disposal of the smith Bēl-ibni s. of ku-na-a on 26.XIIb.20 Npl. (605 BC, IAC 174). Bēl-ibni was perhaps identical with the homonymous father of Innin-zēra-šubši? (XI.14 Npl., Kümmel 1979: 32a).

1.1.3. One mina and ten shekels of bronze for implements were placed on 14.XI.17 <Npl. = 608 BC> (IAC 363) at the disposal of Bēl-ibni (^{d}+EN-DÙ) s. of Nabû-zēra-ibni (^{d}+AG-NUMUN-DÙ, without title). The latter is desc. of Nappāhu, a bronzesmith who is recorded between 23.I.7 Npl. and 26.VIII.11 Nbk. II (619-594 BC, Payne 2007: 300-301).

1.1.4. IAC 545 brown, 43x28x16mm.; no date (sometime between 20 and 31 Nbk. II = 585/4 and 574/3 BC, cf. just below); adm. receipt of bronze placed at the disposal of Libluṭ s. of Nanâ-iddina (without title, elsewhere described as a bronzesmith in 20-31 Nbk. II, Payne 2007: 312) for making *kišādu* (GÚ) "a string of beads, necklace, piece of jewelry or amulet worn around the neck, or neck scarf".

1.1 MA.NA ZA[BAR] a-na
2. GÚ 2 (PI) [written šá) 3 BÁN šá PAD$^{hi.a}$-˹s[u](?)
3. ina IGI ^{m}lib-luṭ
4. A ^{md}na-n[a]- ˹a˺-MU (subject to collation)
rev. destroyed

Translation

One mina of bronze for (making) a string of beads, necklace,piece of jewelry (or amulet worn around the neck); 0;2.3 kor, his rations, (are) placed at the disposal of Libluṭ son of Nanâ-iddina.

1.1.5. Iron, property of Eanna placed at the disposal of Bēl-ēpuš and other individuals whose names are damaged on 6.II.20[+x] Npl. (606 or 605 BC, IAC 327). Bēl-ēpuš is probably identical with the homonymous blacksmith from 11.IV.6 Nbk. II = 599 BC, Payne 2007: 299). He is hitherto recorded only in one document, which is about delivery.

1.1.6. 1913.14.1556- light brown, 46x34x17mm.; rev. and lo.e. broken; undated, adm. receipt

1. 8-ta sik-kát AN.BAR šá ina IGI
2. ^{md}UTU-AD-ÙRU
3. ina ŠÀ^{bi} 1 ^{m}haš-di-iá A (text DIŠ) ^{md}+EN-SUR
4. 1 ^{md}UTU-BA^{šá} A ^{md}+INNIN^{na}-NUMUN-DÙ
5. 1 ^{m}gu-za-nu A ^{md}+AG-GIN-A
lo.e. 6. 1 ^{md}UTU-SIPA-ú-a
7. A ^{md}na-na-a-MU
8. 1 ^{md}+INNIN^{na}-MU-ÙRU A ^{m}si-lim-DINGIR (squeezed on e.)
rev. 9. re-hi 2-ta ina IGI ^{md}UTU-AD-ÙRU

Translation

Eight iron pegs which are at the disposal of Šamaš-aba-uṣur; out of which one (is for) Hašdīya son of Bēl-ēṭir, one (is for) Šamaš-iqīša son of Innin-zēra-ēṭir, one (is for) Gūzānu son of Nabû-(mu)kīn-apli, one (is for) Šamaš-rē'ûa son of Nanâ-iddina, one (is for) Innin-šuma-uṣur son of Silim-ili, and the remaining two are (placed) at the disposal of Šamaš-aba-uṣur.

Remark

None of these individuals are listed as blacksmiths in Payne 2007. Five pegs out of eight were delivered, but only two remain instead of three.

1.1.7. IAC 105 = Knopf 1931, 174; brown, 53x33x18mm.; 1.II.0 early NB (this is compatible with the ductus; an intriguing record as far as the early history of the Neo-Babylonian dynasty is concerned)

1. 16 MA.NA 13 GÍN KÙ.BABBAR
2. ina ha-a-ṭu šá ^{md}+EN-ib-ni
3. a-na man-di-ti šá ^{giš}tal-la
4. ina IGI ^{m}mar-duk-a

(space)

5. ^{iti}GU$_4$ U$_4$.1 (followed by an erasure).KAM

lo.e. 6. MU SAG NAM.LUGAL

Translation

16 minas and 13 shekels of silver from the stock of Bēl-ibni for mounting a balustrade, (are placed) at the disposal of Mardukâ; date.

Remarks

3. For *tallu* "balustrade" see Beaulieu 2003: 6.

4. Mardukâ is very probably identical with the homonymous bronzesmith, br. of Bēl-ibni. Mardukâ worked with silver as well (issue and delivery). He is recorded in 30.XI.3? Npl.-5.VII.3? Nbk. II (certainly from 9 Npl. to XI.19 Npl. = 617/6-606 BC, see Payne 2007: 314).

1.1.8. IAC 75 = Knopf 1931, 156; 25.VI.3 Nerigl.= 557 BC

1. ˹6 1/2 (=6.5) GÍN 5-šú hal-lu-˺ru K[Ù.BABBAR]
2. ul-tu te (text LA)-hir-ti (text RI)
3. šá man-di-ti šá at-ta-ri
4. šá ^{d}ÙRU-INIM-su a-na pit-qa
5. šá a-na KÙ.BABBAR ina IGI ^{m}DÙ-^{d}+MÙŠ
6. ^{lú}SIMUG ZABAR

rev. (space)

7. ^{iti}KIN U$_4$.25. KAM MU.3.KAM
8. ^{d}U.GUR-LUGAL-ÙRU LUGAL TIN.TIR^{ki}

Translation

6.5 shekels plus one-fifth and one-tenth of a shekel (= 6.8 shekels) of silver from the surplus of the metal attachment (mounting, cap) of Uṣur-amassu's ceremonial wagon were placed at the disposal of the bronzesmith Ibni-Innin/Ištar for smelting the silver.

Remark

3. *mandītu* denotes "metal attachment, mounting, cap of a carrying pole". For *attaru* "ceremonial, solid-wheel wagon" see Beaulieu 2003: 380.

5f. He is also recorded in I.23 Nbk. II-2.X.5 Nbn. and worked with silver as well (582-550 BC, see Payne 2007: 306-307: issue of silver for vessel 27.III.3 Nerigl. and the following text).

1.1.9. IAC 235 -brown, 45x31x17mm.; 11.IX.0 Nbn. = 556 BC; adm. receipt for 38 shekels of silver, leftover ([*te*]-˹*hir-tu*$_4$˺), given to a bronzesmith for making a *šappu*-container for the *bīt-hilṣi* and to a goldsmith for performing another work

1.MAŠ MA.NA ˹8 GÍN KÙ.BABBAR˺ [te]-˹hir-tu$_4$˺
2. a-ri-du šá É hi-il-ṣi
3. ˹MAŠ MA.NA MAŠ! (text resembles 1/3) GÍN KÙ.BABBAR TA te-hir-tu$_4$
4.PAP 1 MA.NA 8 MAŠ GÍN KÙ.BABBAR
6. a-na e-pe-šú šá šap-pi šá É hi-il-ṣi (squeezed on e.)
7. ina IGI ^{m}DÙ-^{d}+MÙŠ ^{lú}SIMUG ZABAR
8. ˹2˺+x GÍN ˹KÙ˺.[BABBA]R te-[h]ir-tu$_4$
9. x x˺ ˹x (all damaged) šá AN hu-ru˺?-˹ru-nu
10. ina IGI ^{m}ši˺-rik-tu$_4$ ^{lú}KÙ.DIM
11. ina KI.LÁ šá AN.BAR
12. ^{iti}GAN˺ ˹U$_4$,11.KAM MU SAG NAM.LUGAL
13. ^{d}+AG˺ -[I]

Translation

Half a mina and eight shekels (= 38 shekels) of silver, amount left over from (producing) an *āridu*-accessory of the *hilṣu*-sanctuary;

Half a mina and half a shekel (= 30.5 shekels) of silver, amount left over;

Total: 68.5 shekels of silver for making a *šappu*-container of the *hilṣu*-sanctuary is placed at the disposal of the bronzesmith Ibni-Innin/Ištar.

˹2˺+x shekels of silver, amount left over from …, is placed at the disposal of the goldsmith Širiktu. (Weighed) by the iron weight; date.

Remarks

2. The exact meaning of *āridu* is unknown; this occurrence which follows [*te*]- ˹*hir-tu$_4$*˺, seems to exclude a meaning "balance" (cautiously suggested by CAD A/2: 267a). Such a denotation is also not supported by the additional occurrence of *a-ri-du* (*šá* IGI ^{d}ÙRU-INIM-˹*su*˺, cf. Beaulieu [and Mayer] 1997: 158: YBC 9434, 6, unpubl.). For *bīt-hilṣi* (the meaning of *hilṣu* is unknown) see Beaulieu 2003: 30-33 (cf. AHw.: 345b, s.v. hilṣu II).

7. Cf. the preceding text

10. Širiktu is attested elsewhere in -.-.31 Nbk. II -

17.VII.8 Nbn. (548 BC, and once without year and RN,

(Kümmel 1979: 30-31; Payne 2007: 256). A homonymous -if not identical- goldsmith is listed in IAC 125 (undated, below, E.1.1).

1.2. Goldsmiths

1.2.1. Gold of Ištar placed at the disposal of the goldsmiths (^{lú}SIMUG ˹KÙ.GUŠKIN˺?, sg.) Mardukâ (mar-duk-a) and Nabû-zēra-ibni (^{d}+AG-NUMUN-DÙ) on 17.VIII.0 (no RN, presumably Npl. = 626 BC, IAC 221). A goldsmith Nabû-zēra-ibni (s. of Arad-Innin) is recorded between 15.XII.12 and 22.I.16 Npl. (612-610 BC, Kümmel 1979: 30; Payne 2007: 250)

1.2.2. IAC 300- 8.III.0. LabM. = 556 BC; adm. receipt for gold placed at the disposal of the goldsmiths Bēl-ibni (^{d}+EN-DÙ) and Nabû-šuma-ibni (^{d}+AG-MU-DÙ).

Bēl-ibni is recorded between 19.II.33 (if not 16.X.32) Nbk. II and

15.II.8 Nbn. (572-548 BC, Payne 2007: 235-237) and Nabû-šuma-ibni between 7.IV.15 and -.-.31+x Nbk. II (590-after 574 BC, Payne 2007: 249). This is the only issue record of

Nabû-šuma-ibni. The latest date of LabM. is 12.III.0 (perhaps from Sippar, see Parker and Dubberstein 1956: 13). This record from the Eanna archive of Uruk is from the very end of his reign.

1.2.3. 51.2 shekels of gold, a golden pomegranate (NU.ÚR.MA), and its (perpendicular?)[9] rings belonging to the breast ornament of Nanâ (*šá* GAB *šá* ^{d}*na-na-a*ˀ) were placed at the disposal of Rēmūtu and Itti-Marduk-balāṭu (brothers, cf. below 2.2.1) on 24.III.9 <Npl. = 617 BC> (IAC 149 = Knopf 1931, 187). The Akkadian term for "pomegranate" has several forms, viz. *nurmû*, *nurimdu* (< *nurimtu*, EA)[10] on the one hand and *Lurmû(m)* (poss. < *lurimā'u* which is preserved in MA, with omission of an unstressed short *–i*), *lurindu* (< *lurimtu*, for the fruit(s) > *lurinnu*[11] on the other. The West Semitic cognate forms are more regular. They may consist of a *qi/utl* formation of R-M-M +*-ān* > *-ōn* (Heb. *rimmōn*, Aram. *rummānā* > Classical Arab. *rummān*). The Akkadian forms were also originally based on R-M-M (> L/N-R-M with interchange of liquid phonemes), but end in a vocalic suffix.[12] As an ornament the phonetic spellings are mostly with *t*-,[13] cf. the form with an extension: *nurmânu* "*nurmû*-like" referring to a bead in the form of a pomegranate (in an inventory from 2nd-millennium BC Qatna, CAD N/2: 344-345). In Biblical Hebrew *rmwn* denotes both the tree and the ornament (without a feminine suffix), but in Arabic the ornament (*rummānat*^{un} "epaulet") has a feminine suffix. The name of the tree has both masculine and feminine forms in Neo-Syriac dialects.[14] I suspect that the synonym *e-mu-uṣ-tu* (in Urra = hubullu, cf. CAD N/2: 345a, s.v. *nurmû*, lex. section) refers to the sour variety (cf. Neo-Syr. *armōta ḥamuṣta*, "sour pomegranate", to Proto-Sem. Ḥ-M-Ḍ).

1.2.4. In addition to one shekel of refined gold, the following ornaments were placed at the disposal of Bēl-ibni (^{d}+EN-DÙ) and Innin/Ištar-šuma-ibni (^{d}+MÙŠ-MU-DÙ, see Payne 2007: 235-237, 240-241):

Three melon (or cucumber/gourd)-seed-shaped beads and their rings, belonging to a golden crown;

A ring of a *pālilu* (a component of jewelry) of a golden frontal rosette (šá A+A-ri IGI);

two *titurru*-ornaments of a golden pectoral;

A counterpoise (*kutallu*) followed by an item whose reading is uncertain;

Two golden rings;

Three golden *titurru*-ornaments; and one more item (IAC 56 = Knopf 1931, 181; 7.IV.3 Nerigl. = 557 BC).

1.2.5. IAC 9 = Knopf 1931, 138; brown, 36x26x15mm.; 12.IV.0 Nbn. = 555 BC

1. 7 ME 6 A+A-ri KÙ.GUŠKIN
2. 7 ME 6 ˹te-en˺-še-e KÙ.GUŠKIN
3. PAP 1 LIM 4˹ [M]E 12 (followed by erasure)

[9] Its rings (*sa-an-ha-nu-šú*) *a-ri-du-tu* (SB "perpendicular") or to *āridu* "meaning unkn." (CAD A/2: 267a)

[10] AHw.: 804-805, CAD N/2: 345-347 and CAD N/2: 344b resp., cf. Beaulieu 2003: 384.

[11] AHw.:564-565; CAD L:255-256.

[12] The putative foreign origin of this word (see Löw 1924, 3: 80-81) does not seem to motivate the wide range of variation, which is peculiar to Akkadian in this case.

[13] CAD L: 256a, s.v. *lurmû*, c (cf. d); N/2: 346, s.v. *nurmû*, 2, c.

[14] Neo-Syriac feminine forms are, e.g., *armōta*, *ermunta* and *rimunta* (Löw 1924, 3: 81, where the decorative uses of the fruit are discussed).

4. A+A-ri KÙ.GUŠKIN
5. ù te-en-še-e KÙ.GUŠKIN
6. šá UGU túgBAR.DUL$_8$
rev. 7. šá dna-na-a
8. a-na me-se-e
9. ina IGI md+EN-DÙ u md+MÙŠ-MU-DÙ
10. lúKÙ.DIMmeš
(little space)
11. itiŠU U$_4$.12.KAM
12. MU SAG NAM.LUGAL.LA
u.e. 13. md+AG-I LUGAL TIN.TIRki

Translation

706 gold rosettes and 706 gold squares. Total 1412 gold rosettes and gold squares belonging to the *kusītu*-garment of Nanâ are (placed) for refinement at the disposal of Bēl-ibni and Innin/Ištar-šuma-ibni, the goldsmiths; date.

Remarks

1ff. For *kusītu*-garment of Nanâ with rosettes and and *tenšu*-ornaments see Beaulieu 2003: 203-208: 4.2.3.2 and cf. CAD K: 587a, s.v. *kusītu*,h, 2'. Beaulieu (2003: 203) observes that the number of rosettes and *tenšu*-ornaments increased to over 700 (of each type) during the time of the Neo-Babylonian dynasty (maximum 743 + 743 in Beaulieu 2003: 205: NBC 557, partially restored, undated). The same number (706 + 706) is recorded in no less than five documents (Beaulieu 2003: 205-208: NBC 4504, NCBT 1008, PTS 2674, YBC 3438 and YOS 6, 117), but unlike this document none of them is dated.

5. *te-en-še-e-* for the rendering "squares" see Oppenheim 1949: 176 (cf. Payne 2007: 210). This plural form is also recorded in Beaulieu 2003: 206: PTS 3067, 9 and 208: YOS 17, 248, 8 (other pl. forms are *te-en-ši-i* and *te-en-ši-ia*, cf. Beaulieu 2003: 204-208).

9. Bēl-ibni is recorded between 19.II.33 Nbk. II (if not as early as 32 Nbk. II) and 15.II.8 Nbn. (Payne 2007: 235-237 and 1.2.2 above) and Innin (or Ištar)-šuma-ibni between 19.II.33 (if not 32 Nbk. II) and 26.XII.7 Nbn. (572-548 BC, Payne 2007: 240-241; add IAC 125 = E.1.1 below). According to most documents they fulfilled their job together. Payne (2007: 236) observes that from 2 Nbn. onwards Bēl-ibni is listed first, whereas until then Innin (or Ištar)-šuma-ibni was the first member of the pair. This trend started as early as 3 Nerigl. = 557/6 BC according to IAC 56.

1.2.6. At least one mina of gold (royal income) was placed at the disposal of the goldsmiths Nabû-ibni (d+AG-DÙ) and Nergal-iddina (dU.˹GUR-MU˺) on 7.XII.3 Nbn. (552 BC, IAC 189). None of them is listed in Kümmel 1979: 28ff. and Payne 2007: 233ff.

1.2.7. 1913.14.1608- light brown, 50x28x13mm., undated
1. KÙ.GUŠKIN NÍG.GA LUGAL šá a-na dul-lu ép-šú
2. 16 GÍN pit-qa a-na man-di-tu$_4$
3. šá-kin$_7$ šá du?-a?-hat? ina IGI mtat-tan-na
4. 1 GÍN 4-tú a-na šu-re-e
5. ina IGI mna-di-nu lúKÙ.DIM
rev. uninscribed
Translation

Gold, royal property, which is for completed work:

16 shekels of refined (gold) set as a mounting … are placed at the disposal of Tattannu; (and) 1.25 shekels for (producing) a metal implement is placed at the disposal of Nādinu, the goldsmith.

Remarks

3, 5. Tattannu is recorded as a bronzesmith in XI.11<Dar. I = 510 BC> (Kümmel 1979: 34). Nādinu may be identical with his namesake (s. of Innin-bēlšunu, desc. of Luštammar-Adad) who acted as a goldsmith between 29.XI.4? Cyr. and 6?.XIIb.11? Dar. I (534?-510? BC) and certainly in 21.VII.4-2.VIII.5 Camb. (526-525 BC, Payne 2007: 250-251).

4. For *šūrû*, a metal implement used for agricultural work, is made of iron or bronze, and as an ornament (as is this case) it is made of gold (see CAD Š/3: 370a).

1.3. Jeweler

IAC 548- 23.VII.15 <Npl. = 611 BC>; adm. receipt for (semi-)precious stones placed at the disposal of Taqīš-Gula the jeweler (recorded between 18 Npl. [if not as early as 15 Npl.] and 9 Nbk. II = 608/7-596/5 BC, cf. Payne 2007: 276)

2. Deliveries (*mahir*, pl. *mahrū*, "received [from]", i.e. formulated from the viewpoint of the recipient)

2.1. Bronzesmiths and (black)smiths

2.1.1. (a) bronze (19.5 +[x] minas and ten shekels) for the pedestal of the Queen-of-Kullab (^{d}šar-rat kul-aba$_4^{ki}$, see Beaulieu 2003: 323, 370) as well as for 20 *hangabu*-accessories(?) and ax-shaped ornaments (sg. *šimittu*) received from Nabû-zēra-ibni (^{d}+AG-NUMUN-DÙ). He might have been identical with his namesake who was active in the same period (cf. above, 1.2.1). (b) [x] minas and ten shekels of bronze for the pedestal of [^{d}B]u?-ne-ne were also received, perhaps from him. (c, as postscript) gold (six shekels) was placed at the disposal of Bēl-aha-iddina (^{d}+EN-ŠEŠ-MU), the goldsmith on 6.II.2 Npl. (624 BC, IAC 195). He was active in 3.XIIb.2 -15.XI.6 Npl. (623-619 BC, cf. Payne 2007: 234-235). This is his earliest occurrence and the only delivery record of his dossier, which consists of issue texts.

2.1.2. Six shekels of bronze and 65 ax-shaped ornaments (sg. *šimittu,* CAD Š/3, 6-7, followed by at least two units of a wooden item, [1+?] ˹2 ^{giš}ki-ne-˺ne˺ [(x)], not in the dictionaries) were delivered by Nabû-zēra-ibni (^{d}+AG-NUMUN-ib-˹ni), bronzesmith (here without title) on 11.XIIb.2 <Npl.[15]> (623 BC, IAC 552). He was active from 10+x Kand. until 10 Npl. (after 638-616 BC, Payne 2007: 317).

2.1.3. Bronze (two talents and 13 minas, for utensils) was received from Innin-ibni (^{d}+MÙŠ-DÙ) s. of Kunâ (ku-na-a) on 3.IV.4 Nbk. II (601 BC, IAC 244). He is not listed in Kümmel 1979 and Payne 2007.

2.1.4. A very damaged record for bronze and iron items belonging to Nanâ; received from Rēmūtu (re-mut) and Marduk-uballiṭ (^{d}AMAR.UTU-TIN) on 11.XI.6 Npl. (619 BC, IAC 278). They are not recorded in Kümmel 1979 and Payne 2007.

[15] The 2nd year of Npl. has indeed XIIb.

2.1.5. Delivery of 34 shekels of iron for objects by Nabû-zēra-iddina, the smith, on 15.II.12 <Npl. = 614 BC> (IAC 15 = Knopf 1931, 180). Nabû-zēra-iddina is the most well-attested blacksmith in the Eanna archive. He is recorded from 5.III.1 Npl. to 12.IV.14 Nbk. II (625-591 BC, Payne 2007: 317-321). This text is presumably from 12 Npl. seeing that in the last years of his activity (8 and 14 Nbk. II) he is recorded only in ration lists (the ductus is early NB).

2.1.6. A processed iron implement weighing one shekel was delivered by Nabû-zēra-iddina (^{d}+AG-NUMUN-MU) ^{lú}SIMUG UD.KA.BAR on 15 (or 25?).II.15.<Npl.> (611 BC, IAC 495). Payne (2007: 318 with n. 477) is of the opinion that ^{lú}SIMUG UD.KA.BAR in GCCI 2, 150, 3 is an error for ^{lú}SIMUG AN.BAR, in which case he would be identical with the blacksmith of the preceding text. Since he worked only with iron (numerous occurrences) and never with bronze, this is a recurrent scribal error.

2.1.7. Two shekels of silver were delivered by the smith Ina-qibīt-Bēl-limmir (ina-qí-bit-^{d}+EN -˽ZÁLAG) on 29.XII.17 Nbk. II (587 BC, IAC 520). He is recorded as a blacksmith working exclusively with iron in 13.XI.6 – 27.IX.17 Nbk. II (598-587 BC, Payne 2007: 308). This is his latest occurrence and the only record of his work with silver.

2.1.8. IAC 324- brown, 32x25x14mm.; 2.X.4 Nbn. = 553/2 BC; adm. receipt for silver as well as a silver jug of beer (*pīhu*) , which was received for repair work (*a-na bat-qu*) by the bronzesmith Ibni-Ištar. He also received ten shekels of silver for making a wire of the opening (*urāk bābi*)

1.[x] MA.NA 9 GÍN KÙ.BABBAR
2. 1+en pi-hi KÙ.BABBAR šá a(text šá)-na KÙ.BABBAR
3. šá ^{d}UTU šá a-na bat-qu
4. a-na ^{m}DÙ-^{d}XV
5. ^{lú}SIMUG ZABAR SUM^{nu}
lo.e. 6. ^{m}DÙ-^{d}XV ma-hir
7. EN 10 GÍN KÙ.BABBAR
rev. 8. šá TA NÍG.GA a-na
9. ú-ra-ku KÁ
SUM^{na}-šú
10. ^{iti}AB U_4.2.KAM
11. MU.4.KAM ^{d}+AG-ʿIM˽.TUK
12. LUGAL᾽ T[IN.TI]R^{ki}

Translation

[x] mina and nine shekels of silver of Šamaš, (and) a silver jug of beer
(pīhu), which had been given for repair work to Ibni-Ištar, the bronzesmith were received from Ibni-Ištar; together with ten shekels of silver for (making) the wire of the opening which were given to him from the (temple's) assets; date.

Remarks

4f. Ibni-Ištar is identical with ~ s. of Bēl-upahhir, desc. of Naggāru who is recorded in 28?.V.41 Nbk. II – 4.III.1 Cyr. (564-538 BC, Payne 2007: 305-306).

9. *Urāk bābi* is rendered as "rod of the opening" (cf. CAD U/W: 206, s.v. *urāku*), cf. "*urāku*-tools" (Payne 2007: 69-70).

2.1.9. Silver (14 shekels), for a silver rosette were delivered by Rēmūtu (re-mut) on 25.XI.14 (no RN, IAC 476). There are a homonymous jeweler and a homonymous goldsmith (Kümmel 1979: 26, 30).

2.2. Goldsmiths

2.2.1. The goldsmiths Rēmūtu (re-mut) and Itti-Marduk-balāṭu (KI-^{d}AMAR.UTU-TIN, brothers) probably delivered gold (21.VII.13 <Npl.= 613 BC>; IAC 325, severely damaged). Both are mentioned in IAC 309 from Npl.'s time (3.1 below).

2.2.2. Gold objects (weight: two minas and ten shekels), e.g., two sun disks (*šá-maš^{me}*), a rosette, two knobs (*pingānu*) and two *b/pu-sa-se-e* (presumably accessories),[16] bronze and iron belonging to Nanâ were received from the goldsmiths Kidinu (ki-di-nu) and Nabû-zēra-ibni (^{d}+AG-NUMUN-DÙ) on 17.X.15 Npl. (610 BC, IAC 227). It is reported that the gold was weighed according to the mina (weight) of hematite, the mina of bronze and the weight of iron: *ina* ŠÀ *ma-nu-u šá* ^{na4}KUR^{nu} (*šadânu* "hematite") *ma-nu-u šá* ZABAR ^{6}*šu* (text BA)-*qul-tú šá* AN.BAR. Both goldsmiths are recorded in 9-19 <Npl. = 617/6-607/6 BC> and 12-16 Npl. = 614/3-610/09 BC resp. (the latter is the son of Arad-Innin, Kümmel 1979: 29-30; Payne 2007: 244, 250, cf. above 1.2.1.IAC 221). Kidinu was son of Šadûnu who was also a goldsmith and is recorded both as a recipient and as a deliverer of gold (Payne 2007: 253-254). Kidinu was hitherto attested only in documents recording issues. Like his colleague Nabû-zēra-ibni, it is the first time that Kidinu is recorded in a delivery document (towards the end of his career).

2.2.3. Golden rings, cylinder seals and a golden accessory for Ištar were delivered by Rēmūtu (re-mut, without title) on 24.-.13 (16 not excluded) <Npl. = 613/2 BC> (IAC 421). He is very probably identical with the homonymous goldsmith who was active between 7 Npl. and 1.Nbk. II (619/8-604/3 BC, Payne 2007: 252-253).

2.2.4. Golden items of Uṣur-amassu were delivered by the brothers Rēmūtu (re-mut) and Itti-Marduk-balāṭu (KI-^{d}AMAR.UTU-TIN) goldsmiths according to IAC 501 (damaged, date lost, prob. Npl.). They are mentioned in Npl.'s time (cf. IAC 325 above, 2.2.1 and IAC 309 below, 3.1).

2.2.5. IAC 22 = Knopf 1931, 77 (missing according to Meltzer 1987); 8.VI.12 Nbk. II = 593 BC

1. 2 MA.NA 15 GÍN KÙ.GUŠKIN
2. šá pa-ni hu-lu$_4$ šá ^{d}ÙRU-INIM-su
3. ^{m}re-mut u ^{md}+AG-PAP
4. mah-ru-ú
5. ^{iti}KIN U$_4$.8.KAM
6. MU.12.KAM
7. ^{md}+AG-NÍG.DU-ÙRU
8. LUGAL TIN.TIR^{ki}

Translation

Two minas and 15 shekels of gold of the front of the neck-ring of Uṣur-amassu, were received from Rēmūtu and Nabû-nāṣir; date.

[16] Hitherto unattested; cf. the female name *B/Pusasa* (e.g., Bongenaar, NB *Ebabbar*: 465; some free women were named after ornaments/accessories, see Stamm, *Namengebung*: 256).

Remark

3. Both Rēmūtu and Nabû-nāṣir are listed as goldsmiths (XIIb.7 Npl.-1 Nbk. II = 618-604/3 BC and XI.6-XI.19 Npl.= 619-606 BC resp., Payne 2007: 248-249, 252-253, who points out [252] that they are paired in three texts). This would be their latest occurrence.

3. Other records concerning accessories

3.1. One mina and 12 shekels of refined gold as well as one golden accessory and two shekels of gold were taken (il-qa-'-u) by the brothers Rēmūtu (re-mut) and Itti-Marduk-balāṭu (KI-^{d}AMAR.UTU-TIN) on 20+[x?].VII.- Npl. The gold was weighed according to the mina (weight) of hematite, the mina of bronze and the weight of iron (IAC 309; same formulation as IAC 227 above). Rēmūtu and Itti-Marduk-balāṭu, sons of Bēl-aha-iddina, are recorded in -.19 Kand.-25.VII?.1 Nbk. II = 629/8-604/3 BC and -.XIIb.7 -21.XIIb.20 Npl. = 618-605 BC resp. (Payne 2007: 242, 252-253).

3.2. Record of 44 silver locking devices (sg. *handuhhu*) for the deities Uṣur-amassu and Bā[nītu](?), weighing four (?) minas as well as [x] silver locking devices of Gula and Pālil weighing [xx]+?6 shekels of silver (16.XI.0 AmM. = 561 BC, IAC 428, cf. Payne 2007: 233, 300, 317).

3.3. (a) Silver (7.5 shekels) from the unused balance (amount left over, *tēhirtu*) for repair of a *šappu*-container of *bīt-hilṣi* as well as (b) nine shekels of silver for repairing the goad (*karallu*) and the water sprinkler (*šá-sa-la-mu*)[17] of Bēlet-Uruk and (c) 14? shekels of silver, another unused balance (for an unknown purpose as the tablet is severely damaged at that point), are recorded on 17.IX.0 Nbn. (^{d}+AG'-[I LUGAL] TIN.TIR^{ki}, 555 BC, IAC 356).

3.4. Gold; Rēmūtu (re-mut) is mentioned on 20.IV. (or VII).20 (no RN, presumably Npl. or Nbk. II = 606 or 585 BC, IAC 417).

4. Alphabetic list of C.1-3

Including metal workers in mixed lists (below, E)

Bēl-aha-iddina, goldsmith IAC 195

Bēl-aha-iddina f. of Itti-Marduk-balāṭu and Rēmūtu

Bēl-ēpuš IAC 327

Bēl-ēṭir f. of Hašdīya

Bēl-ibni s. of Kunâ, bronzesmith IAC 131, 174

Bēl-ibni s. of Nabû-šuma-ibni, (bronze)smith IAC 532 (below, E.1.3)

Bēl-ibni s. of Nabû-zēra-ibni IAC 363

Bēl-ibni, goldsmith IAC 9, 300

Bēl-ibni IAC 105

Bēl-rēmanni f. of Nanâ-ēreš?

Bēl-upahhir f. of Ibni-Ištar, desc. of Naggāru

Gūzānu s. of Nabû-(mu)kīn-apli 1913.14.1556

Hanbu, jeweler IAC 125 (below, E.1.1)

Hašdīya s. of Bēl-ēṭir 1913.14.1556

Ibni-Innin IAC 75, 235

[17] See Beaulieu [and Mayer]1997: 158, where *šá-sa-la-mu* is preceded by *karallu* as in this text, and cf. Beaulieu 2003: 387-388.

Ibni-Ištar (s. of Bēl-upahhir desc. of Naggāru), bronzesmith IAC 324
Ina-qibīt-Bēl-limmir IAC 520
Innin-ibni s. of Kunâ IAC 244
Innin-šuma-ibni, goldsmith IAC 9, 125 (below, E.1.1)
Innin-šuma-uṣur s. of Silim-ili 1913.14.1556
Innin-zēra-ēṭir f. of Šamaš-iqīša
Innin-zēra-šubši, goldsmith IAC 125 (below, E.1.1)
Itti-Marduk-balāṭu, s. of Bēl-aha-iddina and br. of Rēmūtu IAC 149, 309 , 325
Kidinu, goldsmith IAC 227
Kunâ f. of Bēl-ibni
Mardukâ, goldsmith IAC 221
Mardukâ IAC 105
Marduk-šumu-līšir s. of Balāssu, jeweler IAC 439 (below, E.1.5)
Marduk-uballiṭ IAC 278
Nabû-ibni, goldsmith IAC 189
Nabû-(mu)kīn-apli f. of Gūzānu
Nabû-nāṣir s. of Nergal-iddina, goldsmith IAC 532 (below, E.1.3)
Nabû-nāṣir IAC 22
Nabû-šuma-ibni, goldsmith IAC 300
Nabû-zēra-ibni, bronzesmith IAC 19, 161, 552
Nabû-zēra-ibni, goldsmith IAC 221, 227
Nabû-zēra-ibni IAC 195
Nabû-zēra-ibni f. of Bēl-ibni
Nabû-zēra-iddina, smith IAC 15
Nādinu, goldsmith 1913.14.1608
Naggāru anc. of Ibni-Ištar s. of Bēl-upahhir
Nanâ-ēreš? s. of Bēl-rēmanni IAC 131
Nanâ-iddina IAC 545
Nanâ-iddina f. of Šamaš-rē'ûa
Nergal-iddina, goldsmith IAC 189
Rēmūtu, s. of Bēl-aha-iddina and br. of Itti-Marduk-balāṭu IAC 149, 309, 325
Rēmūtu, IAC 417
Rēmūtu IAC 278
Rēmūtu IAC 476
Rēmūtu IAC 22
Rēmūtu IAC 421
Silim-ili f. of Innin-šuma-uṣur
Šamaš-aba-uṣur 1913.14.1556
Šamaš-iqīša son of Innin-zēra-ēṭir 1913.14.1556
Šamaš-rē'ûa son of Nanâ-iddina 1913.14.1556
Šamaš-zēra-šubši, jeweler IAC 125 (below, E.1.1)
Širiktu, goldsmith IAC 235
Taqīš-Gula, jeweler IAC 548
Tattannu 1913.14.1608

5. Ration lists and other records[18]

5.1. IAC 524 - brown, vertically oriented, 65x42x23mm.; list (two columns, prob. of rations) of goldsmiths (preceded by quantities). The date is 7.-.3. The ruler's name is not preserved, but his title is Neo-Babylonian, i.e. pre-Achaemenid. There are no less than seven homonymous goldsmiths in other NB and early Achaemenid documents, but the earliest ones, viz. Šadûnu (from 14 Kand. to 20 Npl.) and Arad-Innin (14-20 Npl., Payne 2007: 233-234, 253-254), are too early. The remaining four have a long chronological span, viz. from X.20 Nbk. II to 5 Camb. (584-525 BC). A date between 602 and 553 BC may be not far off the mark.

1.[... ^{m}x] x-e DIŠ^{me}
2. ˹x˺[xx] ^{md}AMAR.UTU-MU-˹GIŠ˺
3. 1 SÌLA ^{md}in-nin-ŠEŠ^{me}-MU
4. 1 SÌLA ^{m}ina-SÙH-SUR
5.1 SÌLA ^{m}ha-si?
6.1 SÌLA ^{m}ÌR-^{d}ME.ME
7. 1 SÌLA ^{m}šá-du-nu
8. 1 SÌLA ^{m}DINGIR-PAP^{me}-MU
9. 1 SÌLA ^{m}pir-'
10. 1 SÌLA ^{m}ÌR-^{d}g[u-la]
11. 1 SÌLA ^{m}ba-la$_{˻}$-[ṭu]
12. 1 SÌLA ^{m}ZÁLAG-^{d}˺[…]
13. 1 SÌLA ^{md}$_{˻}$g[u-la-...]
14. 1 SÌLA ^{md}U.[GUR?-...]
15. 1 SÌLA A^{me} šá ^{md}+EN?-[...]
16. 1 SÌLA A^{me} šá ^{m}ÌR-^{d}+MÙ[Š]
17. ^{md}AMAR.UTU-MU-GI[Š ...]
lo.e. 18. 1 (PI?) ^{md}+AG?-x˺ [x]
19. 3 BÁN 4 SÌLA [...]
rev. (mostly covered with salt deposits) 20. 1 SÌLA ^{md}+EN˺-[x]
21. 1 SÌLA ^{md}U.GUR-ŠEŠ-PAP
22. 1 SÌLA ^{m}DUGUD(?)^{ti}
23. 1 SÌLA ^{md}+AG-ŠEŠ-MU
24. 1 SÌLA ^{m}SUM-^{d}AMAR.UTU
25. 1 SÌLA ^{md}UTU-MU
26. 1 SÌLA ^{md}XV-NUMUN-DÙ
27. 1 SÌLA ^{m}$_{˻}$šu$_{˻}$-la-a
28. 1 SÌLA ^{m}ŠEŠ-x-iá?
29. 1 SÌLA ^{md}xx
30. 1 SÌLA ^{m}TIN A? ^{m}ki(?)-rib(? text E)-tú
31. 1 SÌLA ^{m}la$_{˻}$-[ba]-a-ši A ^{md}XV-I?
32. 1/2 SÌLA ^{md}˺xx-PAP A ^{m}GIN(?)-NUMUN
33. 1/2 SÌLA ^{m}SÙH?-xx A ^{md}+AG-ŠEŠ-MU
34. 1/2 SÌLA ^{m}MU

[18] See Payne 2007: 17-45 (especially for goldsmiths and jewelers, 32-39).

35. 1/2 SÌLA ^{md}UTU-MU A ^{m}ki-kil-˹a(?)
36. PAP 2 BÁN 1 SÌLA ^{lú}KÙ.DIM^{me}
u.e. 37. i[^{ti}x U_4].7.KAM MU.3.K[AM]
38. [xxxx LU]GAL TIN.TIR^{ki}

Translation
1.[... ^{m}x] x-e DIŠ^{me}
2. ˹x˺[xx] Marduk-šumu-līšir;
3. 0;0.0.1 kor: Innin-ahhē-iddina;
4. ” “ : Ina-tēšî-ēṭir;
5. ” “ : Hasi?
6. ” “ : Ardi-Gula;
7. ” “ : Šadûnu;
8. ” “ : Ilu-ahhē-iddina;
9. ” “ : Pir’u;
10. ” “ : Ardi-G[ula];
11. ” “ : Balā[ṭu];
12. ” “ : Nūr-[DN];
13. ” “ : ˹G[ula-...];
14. ” “ : Ne[rgal?-...]
15. ” “ : the sons of Bēl?-[…];
16. ” “ : the sons of Arad-Inni[n];
17. <quantity?>: Marduk-šumu-līši[r];
18. 0;1 kor: Nabû?-x˺ [x];
19. 0;0.3.4 kor: [...];
20. 0;0.0.1 kor: Bēl˺-[x];
21. ” “ : Nergal-aha-uṣur;
22. ” “ : Kabtī<ya?>;
23. ” “ : Nabû-aha-iddina;
24. ” “ : Iddin-Marduk;
25. ” “ : Šamaš-iddina;
26. ” “ : Ištar-zēra-ibni;
27. ” “ : Šulâ;
28. ” “ : Ah(V)-x-iá?
29. ” “ : ^{d}xx
30. ” “ : Balāṭu s. of? Kiribtu;
31. ” “ : Lā-a[b]âši s. of Ištar-na’id?;
32. 1/2 SÌLA : DN-nāṣir s. of Mukīn?-zēri;
33. 1/2 SÌLA ^{m}SÙH?-xx s. of Nabû-aha-iddina;
34. 1/2 SÌLA : Iddina;
35. 1/2 SÌLA : Šamaš-iddina s. of Kikila(?)
36. Total: 0;0.2.1 kor (for) the goldsmiths; date

Remarks
4. A homonymous goldsmith is recorded in 29.X.20 Nbk. II- 30.VI.7 Nbn. (584-549 BC, Payne 2007: 238).
25. A homonymous goldsmith is recorded in 13.XIIb.3 Nbn.- 6.IX.4 Cyr. (552-535 BC, Payne 2007: 255-256).

26. A homonymous goldsmith is recorded in 29.XI.4? Cyr.-22.VI.5 Camb. = 534? – 525 BC (Payne 2007: 241-242).

27. A homonymous goldsmith is recorded on 17.VII.17 Nbn.= 539 BC (Payne 2007: 256-257).

5.2. IAC 258 - brown, 57x41x21mm.; adm. receipt (damaged) for rations (in one case dates) of individuals, including several goldsmiths and jewelers. It is undated, but may be from the mid-6th century BC in view of the occurrence of Mušēzib-Bēl who is recorded as goldsmith between 15.V.3. Nerigl. and 14.XII.7 Nbn. (557-548 BC, Payne 2007: 247).

1. ⌞30 [+x?] ma-[š]i-hu ^{md}+EN-SUR
A ^{m}A-a⌝
2. 2 (PI) ^{m}ba-ni-ia
3. 2 (PI) ^{md}in-nin-MU-ŠEŠ
4.1 GUR 2 (PI) 3 BÁN PAD-su šá ^{iti}DU$_6$
5. ^{m}KAR-^{d}+EN ^{lú}KÙ.DIM
6.1 GUR 5 BÁN re-he-et PAD (text ŠÁ)$^{hi.a}$-šú-⌞nu⌟
7. šá a-di qí-it šá ^{iti}⌞x⌝
lo.e. 8. ^{lú}KAB.SAR^{meš} u ^{m}[..]
rev. 9. 1 PI ZÚ⌟.[LUM.MA ...]
10. [(x)] ina ŠU^{II} ⌞^{md}UTU-ŠEŠ⌝-MU a-na [x]
11. [..] -pu-šu-[x]
12. [...] +bi-nu ⌞^{md}x⌟ [xx]
13. [...]⌞a⌝ ⌞GÚ(?) ⌞tu(?)⌝ DIŠ
⌞x⌟ [(x)] GIŠ
14. ⌜^{iti}[...]
15. x [...]
u.e. 16. ⌞x TA É DINGIR^{meš} (or ^{d}XXX?) ⌞xx(x)⌝
[(x)]

Translation
1. ⌞30 [+x?] ma[š]īhu-s: Bēl-ēṭir son of Aplâ;
2. 0;2 kor: Bānīya;
3. 0;2 kor: Innin-šuma-uṣur;
4. 1;2.3 kor, his ration for month VII
5. Mušēzib-Bēl, the goldsmith
6. 1;0.5 kor, the remainder of their rations
7. which is until the end of month x
8. jewelers and [PN]
10. from Šamaš-aha-iddina to [x]
(11-15 damaged)
16. From the shrines (or Sîn temple?)…

Remark
2. = Bāniya (undated) in Kümmel 1979: 25a? The other two individuals are not listed as jewelers in Kümmel 1979: 24ff.

5.3. 1913.14.1674- light brown, vertically oriented, 73x39x21mm.; ration list; rev. poorly preserved;

1 (almost entirely destroyed; 1-2 presumably superscription).
2. [x] ˹ x tú xx˺ [...]
3. 4 lúxme šá É˺ [dx]
4. 15 šá É dÙRU-a-mat‘-su˺
5. 4 šá É dUTU
6. 2 mMU-dAMAR.UTU
7. 12 lúKÙ.DIM
8. 4 mGAR-MU
9. 1 mNUMUN-DU
10. 1 mDU-NUMUN
11. 3 md+AG-AŠ-A
12. 1 šá É dMAŠ
13. 1 mna-din
u.e. 14. 1 mNÍG.DU
rev. 15. 1 šá É dU.GUR
remainder of rev. uninscribed

Translation
(1-3 damaged)
4. 15 of the Uṣur-amassu temple;
5. four of the Šamaš temple;
6. two: Iddin-Marduk;
7. twelve: the goldsmiths;
8. four: Šākin-šumi;
9. one: Zēra-ukīn;
10. one: Mukīn-zēri;
11. three: Nabû-nādin-apli
12. one of the Ninurta temple;
13. one: Nādinu;
u.e. 14. one: Kudurru;
rev. 15. one of the Nergal temple.

6. Alphabetic list of C.5
Ah(V)-x-iá?, (goldsmith) IAC 524, 28
Arad-Inni[n] (his unnamed sons), (goldsmith) IAC 524, 16
Ardi-Gula, (goldsmith) IAC 524, 6
Ardi-G[ula], (goldsmith) IAC 524, 10
Balāṭu s. of? Kiribtu, (goldsmith) IAC 524, 30
Balā[ṭu], (goldsmith) IAC 524, 11
Bānīya IAC 258, 2
Bēl-ēṭir s. of Aplâ IAC 258, 1
Bēl˺-[x], (goldsmith) IAC 524, 20
Bēl?-[…] (his unnamed sons), (goldsmith) IAC 524, 15
DN-nāṣir s. of Mukīn?-zēri, (goldsmith) IAC 524, 32
G[ula-...], (goldsmith) IAC 524, 13
Hasi?, (goldsmith) IAC 524, 5
Iddina, (goldsmith) IAC 524, 34
Iddin-Marduk, (goldsmith) IAC 524, 24

Iddin-Marduk 1913.14.1674, 6
Ilu-ahhē-iddina, (goldsmith) IAC 524, 8
Ina-tēšî-ēṭir, (goldsmith) IAC 524,4
Innin-ahhē-iddina, (goldsmith) IAC 524, 3
Innin-šuma-uṣur IAC 258, 3
Ištar-na'id? f. of Lā-a[b]âši
Ištar-zēra-ibni, (goldsmith) IAC 524, 26
Kabtī<ya?>, (goldsmith) IAC 524, 22
Kikila(?) f. of Šamaš-iddina
Kiribtu f. of? Balāṭu
Kudurru 1913.14.1674, 14
Lā-a[b]âši s. of Ištar-na'id?, (goldsmith) IAC 524, 31
Marduk-šumu-līšir, (goldsmith) IAC 524, 2
Marduk-šumu-līši[r], (goldsmith) IAC 524, 17
Mukīn-zēri 1913.14.1674, 10
Mukīn?-zēri f. of DN-nāṣir
Mušēzib-Bēl, goldsmith IAC 258, 5
Nabû-aha-iddina, (goldsmith) IAC 524, 3
Nabû-aha-iddina f. of SÙH?-xx
Nabû-nādin-apli 1913.14.1674, 11
Nabû?-x' [x], (goldsmith) IAC 524, 18
Nādinu 1913.14.1674, 13
Nergal-aha-uṣur, (goldsmith) IAC 524, 21
Ne[rgal?-...], (goldsmith) IAC 524, 14
Nūr-[DN], (goldsmith) IAC 524, 12
Pir'u, (goldsmith) IAC 524, 9
Šadûnu, (goldsmith) IAC 524, 7
Šākin-šumi 1913.14.1674, 8
Šamaš-aha-iddina IAC 258, 10
Šamaš-iddina s. of Kikila(?), (goldsmith) IAC 524, 35
Šamaš-iddina, (goldsmith) IAC 524, 25
Šulâ, (goldsmith) IAC 524, 27
SÙH?-xx s. of Nabû-aha-iddina, (goldsmith) IAC 524, 33
Zēra-ukīn 1913.14.1674, 9
^{d}xx, (goldsmith) IAC 524, 29
[... x] x-e DIŠ^{me}, (goldsmith) IAC 524, 1

D. Carpenters

1. IAC 143 = Knopf 1931, 169; brown, 30x25x16mm.; 4.X.10 no RN (ductus NB or early Achaemenid); oil ration for carpenters

1. 3 SÌLA šam-ni
2. a-na ^{lú}NANGAR^{me}
3. ^{md}na-na-a-KAM
4. IGI^{ir}

rev. (space)

5. ^{iti}AB U_4.4.KAM
6. MU.10.KAM

Translation
0;0.0.3 kor of oil for the carpenters were received from Nanâ-ēreš; date.

Remark
3. Not listed as a carpenter in Kümmel 1979.

2. IAC 334 - no date (datable to the time of Cyr.-Camb.); list of five carpenters, viz. x-DIŠ+[x...], Širiktu (˹ši˺-ri[k-tu$_4$], cf. Kümmel 1979: 22b), Šamaš-[iddina?] (˹^{d}UTU)-[MU?], cf. Kümmel 1979: 22b *ad* AnOr 9, 9, iii, 11 in the same list as Anu-zēra-iddina), Anu-zēra-ibni (^{d}DIŠ-NUMU[N]-˹D[Ù]), and Anu-zēra-iddina (^{d}DIŠ-NUMUN-MU), both are recorded elsewhere in 16.IX.5-7.III.8 Cyr. = 534-531 BC and 6.IX.4-2.VIII.5 Camb. = 526-525 BC resp. (see Kümmel 1979: 21a) as well as two unspecified individuals: Nabû-kāṣir (^{d}+AG-ka-ṣir) and Anu-zēra-iddina (˹^{d}DIŠ˺-NUMUN-MU). They are followed by the irrigated area of Qīštu ($^{gar im}$qí-iš-ti).

Gimillu s. of Nabû-zēra-iqīša (IAC 125, 1), Nabû-aha-iddina and Nanâ-iddina s. of Nabû-iddina (IAC 504, 11'-12') are recorded in ration lists (below, E.1.1, 1.4).

E. Various craftsmen listed together

1.Texts

1.1. IAC 125 = Knopf 1931, 43; brown, 54x41x17mm.; undated (datable to the middle of the 6th century BC in view of the prosopography, cf. the remarks below); rations for various craftsmen (cf. Payne 2007: 17-45)

1. 9 GUR ŠE.BAR ^{m}gi-mil-lu A ^{md}+AG-NUMUN-BA^{šá}
^{lú}NANGAR (on e.; omitted by Knopf)
2. 4 GUR ^{m}ha-an-bi ^{lú}KAB.SAR
3. 2 GUR 1 (PI) 3 BÁN ^{md}+MÙŠ-MU-DÙ ^{lú}KÙ.DIM
4. 2 GUR ^{m}ši-rik-tu$_4$ ^{lú}KÙ.DIM
5. 1 GUR ^{md}+AG-EN-šú-nu A ^{m}ba-la-ṭu
6. 2 GUR ^{md}+AG-TIN-su-E A ^{m}ib-na-a
7. ˹1 [+1?] GUR ^{md}UTU-NUMUN-GÁL^{ši} ^{lú}KAB.SAR
8. [x x (measure)] ^{md}+MÙŠ^{na}-NUMUN-GÁL^{ši} ^{lú}KÙ.DIM
9. [...] ˹1˺ [+x] ˹GUR˺ GI ^{m}ma-di-DINGIR
10. [... ^{m}g]u˺-za-nu ù ŠEŠ-šú
lo.e. 11. [...^{m}l]a-tu-ba-ši-in-ni
rev. 12. [xx(x) ^{md}+AG-mu]-še-tíq-UD.DA A-šú šá ^{m}GAR-MU
13. [^{m}xx] ˹x˺-bar u ^{md}+MÙŠ-EN-ŠEŠ ^{lú}AŠGAB
(space)
14. PAP 29 GUR 1 (PI) 4 BÁN ŠE.BAR ina ^{giš}ma-ših
15 (indented). šá É.AN.NA

Translation
1. 9 kors of barley: Gimillu s. of Nabû-zēra-iqīša, carpenter;
2. 4 kors: Hanbu, jeweler;
3. 2;1.3 kors: Innin-šuma-ibni, goldsmith;
4. 2 kors: Širiktu, goldsmith;
5. 1 kor: Nabû-bēlšunu s. of Balāṭu;
6. 2 kors: Nabû-balāssu-iqbi s. of Ibnâ;

7. ⌞1 [+1?] kor(s): Šamaš-zēra-šubši, jeweler;
8. [x x (measure)]: Innin-zēra-šubši, goldsmith;
9. [...] ⌞1⌝ [+x] ⌞kor: ⌟ GI Mādu-ilu;
10. [quantity]: [G]uzānu and his brother;
11. [...: L]ā-tubašinni
12. [xx(x): Nabû-mu]šētiq-ūdê s. of Šākin-šumi;
13. [xx]: ⌞x⌝-bar and Innin-bēla-uṣur, leather worker;
Total 29;1.4 kors of barley according to the measure of the Eanna temple.

Remarks
1. A carpenter (desc. of Adad-rabi, V.43 <Nbk. II>-29.XI?.4? Cyr. = 562-534? BC, cf. Kümmel 1979: 21b).
2. Cf. Kümmel 1979: 25a.
3. Cf. Kümmel 1979: 29a (Ištar-šuma-ibni, II.39 Nbk. II – I.7 Nbn. = 566-549 BC and IAC 9 above, C.1.2.5).
4. XII?.3 –VII.8 Nbn. = 552-548 BC (cf. Kümmel 1979: 30).
6. 12.XII.2--.-.13 Nbn. = 553-543/2 BC (YOS 19, 213, 19; 234, 18).
7. 29.XI?.4? Cyr.-10.XIIb.0 Dar. I = 534?-521 BC (cf. Kümmel 1979: 26b).
8. 27.IV.14 Nbn. – 29.XI?.4? Cyr. = 542-534? BC (cf. Kümmel 1979: 29a).
12. 24.III.4 Nbn. = 552 BC (YOS 19, 168, 2).
13. Cf. Kümmel 1979: 44a (Ištar-bēla-uṣur, 13.XIIb.3-28.X.11 Nbn. = 552-544 BC).

1.2. IAC 126 = Knopf 1931, 44; brown, 63x44x21mm.; undated, but datable to the middle of the 6th century BC in view of the prosopography (cf. the remarks below; this is compatible with the NB - early Achaemenid ductus); 1-21 arranged as two columns (quantity + PN); rations for craftsmen
1. 20 ⌜GUR ^{md}in-nin-MU-ŠEŠ
2. 20⌝ ⌜GUR ^{md}in-nin-NUMUN-GÁL^{ši}
3. 14(!) GUR ^{m}e-rib-šú A ^{md}na-na-a-MU
4. 8 GUR šá ^{lú}ṣa-pe-e
5. 10 GUR ^{md}UTU-MU-GIN ^{lú}pu-ṣa-A+A
6. 10 GUR ^{md}UTU-MU ^{lú}pu-ṣa-A+A
7. 10 GUR ^{lú}mu-šal-lim-ma-nu
8. ⌞14⌟ (or 15⌟) GUR ^{lú}SIMUG AN.BAR
9. [...]^{lú}SIMUG ZABAR
lo.e. 10. [...$^{l]ú⌝}$NANGAR ^{giš}IG^{me}
11. [...$^{l]ú}$BUR.GUL^{meš}
rev. 12. [...]⌞⌜^{lú}AD.GUB$_5^{meš}$
13. ⌞1⌝ +[x ...] ^{lú}AŠGAB^{meš}
14. ⌞20 GUR⌝ ^{lú}ÌR É.GAL^{meš}
15. 20 GUR ^{m}ŠEŠ-lu-mur
16. 10 ⌞GU[R] ^{md}U.GUR-MU-DÙ
17. PAP ⌞50 [GUR] ina IGI ^{m}e-rib-šú ^{lú}ÌR É.GAL
18. 10(?) [+x? GUR] ^{m}ÌR-iá šá a-ki-tu$_4$
19. 50 [GUR] ^{m}ki-di-nu
20. 50 [GUR] ^{lú}ERIM^{me} šá ^{garim}raq-ŠU^{II}-^{d}UTU
21. 20 [+x?] G[UR] ^{md}XV-ŠEŠ-MU
u.e. 22. [x+? 1] ME 80 GUR ^{md}XV-MU-KAM u ^{m}I-^{d}XV
23. PAP 5 ME 1+ŠU GUR⌟ ŠE.BAR

Translation

20 kors: Innin-šuma-uṣur;
20ʾ kors: Innin-zēra-šubši;
14 kors: Erībšu son of Nanâ-iddina;
8 kors of the dyers;
10 kors: Šamaš-šuma-ukīn, launderer;
10 kors: Šamaš-iddina, launderer;
10 kors: *mušallimmānē*-craftsmen (lit. "deliverer, transmitter", but the contexts in which they are mentioned are not informative, cf. Kümmel 1979: 20, 48, n. 1 with lit.; CAD M/2: 256a);
8. ˹14˺ (or 15˺) kors: ironsmith;
9. [...]: bronzesmith;
10. [...]: door carpenter;
11. [...]: stone carvers;
12. [...]: reed workers;
13. ˹1ʾ +[x kors]: leather workers;
14. ˹20 kors: master masons;
15. 20 kors: Aha-lūmur;
16. 10 ˹ko[rs]: Nergal-šuma-ibni;
17. Total: ˹50 [kors] at the disposal of Erībšu, master mason;
18. 10(?) [+x? kors]: Ardīya of the *akītu*-temple
19. 50 [kors]: Kidinu;
20. 50 [kors]: the workmen of Raqqat-Šamaš;
21. 20 [+x?] k[ors]: Ištar-aha-iddina;
22. [x+? 1]80 kors: Ištar-šuma-ēreš and Na'id-Ištar;
23. Grand total: 560 kors of barley.

Remarks

3. Nanâ-iddina? (cf. Kümmel 1979: 38b: 2 Nbn - 0 Camb. = 554/3-530 BC);
5. Cf. Kümmel 1979: 42a (8-11 Nbn. = 548/7-545/4 BC);
6. Cf. Kümmel 1979: 42a (0-6 Nbn. = 555-550 BC);
16. Cf. Kümmel 1979: 37a (3-8 Nbn. = 553/2-548/7 BC).
17. This chief mason recurs in -.-.-.1 Nbn. = 554/4 BC and in another record from the same reign (YOS 19, 160, 4 and 115, 35 resp.).

1.3. IAC 532 - brown, vertically oriented, 106x57x27mm. The date 8.-. 8 of Nabû-[apla/kudurrī-uṣur] (618/7 or 597/6 BC) is mentioned in the text (4'). Both restorations can be justified by the occurrence of the weaver Iqīšâ and the the goldsmith Nabû-nāṣir s. of Nergal-iddina ("rev." 15', 23'; II.13-29.XI.19 Npl. = 613-606 BC) on the one hand and of Šulâ s. of Nabû-zēra-iqīša ("rev." 10') on the other. The latter is recorded as an oblate (*širku*) and as an agent of Eanna in 15.VIII.3-9.II.21 Nbk. II = 602-584 BC (Sack, *Documents*, 99, 2 and YOS 17, 208, 4 resp.), provided he is not just a homonymous individual (both the given and the paternal name are common). Sections a-b are lists of quantities of an unspecified commodity followed by sums of silver, apparently conveying purchase, and individuals. Section a has at least two discernible individuals, both with entirely broken names. The quantities are not preserved (the sums are 14 and 11 shekels). while section b has explicitly 13 individuals: two with entirely broken and five with damaged names (7', 8' and 5', 6', 9'-11' respectively, filiations not preserved), five with filiations (12'-14', 16', 17') and one without filiation, but

with an occupational designation, viz. weaver as an identifier (15'; on rations for weavers see Payne 2007: 29-32). In at least five cases the quantity is 0;1 kor worth 6.5 shekels (8', 11', 13', 14', 15', same sum in 6', but the quantity is not fully preserved), in one or two cases the quantity is 0;1 kor worth 6 shekels (16' and perhaps 17' where the sum is doubtful), in one case the quantity is 0;1 kor worth 5.5 shekels (12'). The same price is listed once more (7'), but the quantity is not fully preserved). The same quantity is once worth 5 shekels (9'). Thus the prices do not fluctuate greatly. The price in shekels for the same quantity is not preserved in one case (10'); in another case the quantity worth 15 shekels is not preserved (5').

On the other hand, sections c-d are apparently pay lists of silver for at least 26 individuals (cf. Payne 2007: 17-32). Each sum was received by one individual, except for one case where the sum (seven shekels, a fairly low sum compared with the other payees of c-d) was paid to two individuals whose relationship is unknown as the paternal name of one of them is severely damaged ("rev." 26'). Among the 26 individuals 21 have filiations, which are two-tier (PN_1 A = s. of PN_2) with one, just possible, exception, viz. Zērūtu A (= s./desc.) of Gilūa ("rev." 22'). Five individuals have no filiations, but four of them are identified by their occupation ("rev." 9', 18', 23', 25'). Altogether six individuals are followed by their occupations, viz. two weavers, a smith, a goldsmith, an agricultural employee, and one whose occupation is damaged). Two out of them have a double identifier, viz. a filiation and an occupational designation ("rev." 14'-15'). Only the last individual ("rev." 27') has no identifier, i.e. neither a filiation nor an occupation.

The sums of c-d amount from three minas to 2.25 shekels. In at least three cases they are not preserved. The following sums are listed in descending order (followed by number of individuals; lines in brackets refer to "rev."):

3 [m]inas: 1 (6');
16 shekels: 1 (18');
15 shekels: 1 (11');
13 [+x]: 1 (12');
12 shekels: 2 (8', 10');
11.25 shekels: 1 (23');
11 shekels: 1 (7');
10.25 shekels: 1 (19');
10 shekels: 4 (14', 15', 17', 21');
7 shekels: 1 (26');
6 shekels: 4 (16', 22', 24', 25');
5 shekels: 1 (9');
3+[x shekels?]: 1 (5');
˹3˺ [(+1-3) shek]els: 1 (27');
2.25 shekels: 1 (20').

1'. [(x)]+DIŠ a-na 11 GÍN ^{m} [...]
2'. [(x)]+DIŠ a-na 14 GÍN [...]
3'. ^{lú}ERÍN^{meš} AB.BA^{meš} šá a-na x x˹[...^{iti}x]
4'.U_4.8.KAM MU.8.KAM ^{d}+AG-[...]
5'. 2-ta a-na 15 GÍN ^{md}+M[ÙŠ-...]
6'. ID? (or 3 BÁN x) a-na 6 MAŠ GÍN $^{m.d}$+AG?-ŠEŠ˺ [...]
7'. ID? (or 3 BÁN x) a-na 5 MAŠ GÍN [...]
8'. 1 (PI) a-na 6 MAŠ GÍN [...]

9’. 1 (PI) a-na 5 GÍN ^{m}x$^{\rceil}$-$^{\lceil}$NU(MUN)$^{\rceil}$ [...]
10’. 1 (PI) a-na [x] GÍN ^{md}in-nin-[...]
11’. 1 (PI) a-na ⸢6⸣ MAŠ GÍN ^{md}na-na-a-M[U ...]
12’.1 (PI) a-na 5 MAŠ GÍN ^{md}UTU-SU A
$^{md\rceil}$[...]
13’.1 (PI) a-na 6 MAŠ GÍN ^{m}šu-la-a A ^{md}+A[G-...]
14’.1 (PI) a-na 6 MAŠ GÍN ^{m}šu-la-a A ^{md}+AG$^{\rceil}$-[...]
15’.1 (PI) ⸢a⸣-na 6 MAŠ GÍN ^{m}NÍG-DU ^{lú}UŠ.BAR ([...])
16’. 1 (PI) a-na 6 GÍN šá ^{md}+EN-GI A ^{m}ṣil-la-⸢a⸣
17’. 1 (PI) a-⸢na 6 (?) GÍN$^{\rceil}$ ^{m}mu-še-zib-^{d}AMAR.UTU A ^{m}eri-
⸢b[a]-[a(?)]
18’. [PAP(?)x] ⸢MA⸣.[N]A$^{\rceil}$ [x G]ÍN(?) 8 KÙ.BABBAR(?) šá 13
LÚ$^{me[š}$ ...]
remainder broken (perhaps uninscribed)
“rev.” 1’. traces
2’. [xx] xx (traces) A ^{m}ŠEŠ -[...]
3’. [xx] ^{md}+EN-GI A ^{m}[ṣ]il-la-[a...]
4’.[x GÍ]N ^{m}xx-GIŠ A ^{m}b[u]l(?)-⸢ṭa(?)/⸢DU [...]
5’. 3+[x GÍN? a-n]a ^{m}ta-qiš-^{d}gu-la A ^{md}+EN-MU-GAR[^{un}] [(...)]
6’. 3 [M]A⸣.⸢NA ^{m}gi-[m]il-lu A $^{m\lceil}$x⸣x$^{\rceil}$ ⸢x$^{\rceil}$
7’. 11 GÍN ^{md}+AG-MU-GAR^{un} A ^{m}na-din-nu?-A+A
⸢x$^{\rceil}$
8’. 12 GÍN ^{md}+EN-ŠEŠ-MU A ^{md}+AG-NUMUN-SUM^{na}
9’. 5 GÍN ^{md}+AG-ŠEŠ^{me}-GI šá UGU? bi? xx (eroded signs)
10’. 12 [GÍN] ^{m}šu-la-a A ^{md}+AG-NUMUN-BA^{šá}
11’. 15 GÍN ^{md}+MÙŠ?-A-TIN^{it}? A ^{m}A-a
12’. 13 [+x] [GÍ]N ^{m}A-a A ^{m}ŠEŠ^{meš}-e-a
13’. (very squeezed) [PAP? xx] GAB? GAL x MAŠ GÍN x 5
MAŠ MA.NA 5 GÍN 4tú
14’. 10 GÍN ^{md}+EN-DÙ A ^{md}+AG-MU-DÙ ^{lú}SIMUG
15’. 10 GÍN ^{md}+AG-PAP A ^{md}U.GUR-MU ^{lú}KÙ.DIM
16’. 6 GÍN ^{m}ṣil-la-a A ^{m}ku-na-a
17’. 10 GÍN ^{md}+AG-NUMUN-BA^{šá} A ^{m}ha-ah-hur
18’. 16 GÍN ^{md}KUR.GAL-il-<ta>-gab šá É KIŠIB(?)
19’. 10 GÍN 4-tú ^{m}gi-mil-lu A ^{md}+AG-ú-š[al]-lim
20’. 2 GÍN 4-tú ^{m}ÌR-ia A ^{m}gu-da-d[u(?)-ú(?)
(x)] ⸢xx
21’. 10 GÍN ^{md}+AG-GI A ^{md}+EN-ŠEŠ$^{m[eš]}$-S[U]
22’. 6 GÍN ^{m}NUMUN-tú A ^{m}gi-lu-ú-a
23’. 11 GÍN 4-tú ^{m}BA^{šá}-a ^{lú}UŠ.BAR
24’. 6 GÍN ^{m}šá-pik(?) A ^{md}+AG-MU-ÙRU^{ir}
25’. 6 GÍN ^{md}na-na-a-MU ^{lú}UŠ.BAR
26’. 7 GÍN ^{md}+AG-NUMUN-GÁL^{ši} A ^{m}ina-SÙH-SUR u ^{md}+AG-ga-
mil A ^{m}⸢x⸣ [(xx)]
27’. ⸢3⸣ [(+1-3) GÍ]N ^{md}KUR.GAL-id-ri-i
28’. PAP 6 MA.NA 5 GÍN
remainder broken (or uninscribed?)

Translation
(a) 1’. [(x)]+DIŠ for 11 shekels: [PN];
2’. [(x)]+DIŠ for 14 shekels: [PN];
3’. Of the elderly workmen which for x x ⌞[...of month x],
4’. day 8, year 8 of Nabû-[...];
(b) 5’. Two for 15 shekels: In[nin-...];
6’. 3 BÁN? x for 6.5 shekels: Nabû?-ah[...];
7’. 3 BÁN? x for 5.5 shekels: [PN (…)];
8’. 0;1 kor for 6.5 shekels: [PN (…)];
9’. 0;1 kor for five shekels: xˀ-ʿzē(rV)ˀ [...];
10’. 0;1 kor for [x] shekel(s): Innin-[...];
11’. 0;1 kor for 6.5 shekels: Nanâ-idd[ina…];
12’. 0;1 kor for 5.5 shekels: Šamaš-erība s. of [DN-…];
13’. 0;1 kor for 6.5 shekels: Šulâ s. of Na[bû-...];
14’. 0;1 kor for 6.5 shekels: Šulâ s. of Nabûˀ-[...];
15’. 0;1 kor for 6.5 shekels: Kudurru, weaver ([...]);
16’. 0;1 kor for six shekels of Bēl-ušallim s. of Ṣillâ;
17’. 0;1 kor for 6 (?) shekels: Mušēzib-Marduk s. of Erīb[â?];
18’. [Total(?)x] min[as], [x sh]ekels(?) 8 of silver (?) of 13 individuals[...];
remainder broken (perhaps uninscribed)
“rev.” 1’. traces
(c) 2’. [xx] traces s. of Ah[...];
3’. [xx]: Bēl-ušallim s. of [Ṣ]ill[â];
4’.[x sheke]ls: xx-līšir s. of B[u]l(?)-⌞ṭa(?)/⌞DU [...];
5’. 3+[x shekels? fo]r Taqīš-Gula s. of Bēl-šuma-iškun [(...)];
6’. Three [m]inas: Gi[m]illu s. of ʿx⌞xˀ⌞xˀ;
7’. 11 shekels: Nabû-šuma-iškun s. of Nādināyu ⌞xˀ;
8’. 12 shekels: Bēl-aha-iddina s. of Nabû-zēra-iddina;
9’. Five shekels: Nabû-ahhē-šullim who is in charge of? bi? xx;
10’. 12 [shekels]: Šulâ s. of Nabû-zēra-iqīša;
11’. 15 shekels: Innin?-apla-uballiṭ? s. of Aplâ;
12’. 13 [+x] [shek]els: Aplâ s. of Ahhē’a;
13’. [Total? xx] GAB? GAL x MAŠ GÍN x 5 and 35.25 shekels.
(d) 14’. Ten shekels: Bēl-ibni s. of Nabû-šuma-ibni, smith;
15’. Ten shekels: Nabû-nāṣir s. of Nergal-iddina, goldsmith;
16’. Six shekels: Ṣillâ s. of Kunâ;
17’. Ten shekels: Nabû-zēra-iqīšâ s. of Hahhūru;
18’. 16 shekels: Amurru-śagab of the *bīt-ritti* land;
19’. 10.25 shekels: Gimillu s. of Nabû-uš[al]lim;
20’. 2.25 shekels: Ardīya s. of Gudād[û]? ⌞ʿxx;
21’. Ten shekels: Nabû-ušallim s. of Bēl-ahhē-erī[ba];
22’. Six shekels: Zērūtu s./desc. of Gilūa;
23’. 11.25 shekels: Iqīšâ, weaver;
24’. Six shekels: Šāpiku? s. of Nabû-šuma-nāṣir;
25’. Six shekels: Nanâ-iddina, weaver;
26’. Seven shekels: Nabû-zēra-ušabši (or –šubši) s. of Ina-tēšî-eṭir and Nabû-gāmil s. of ⌞x⌟ [(xx)];

27’. ⌞3⌟ [(+1-3) shek]els: Amurru-idrî;
28’. Total: six minas (and) five shekels.

Remarks

3’. ^{lú}ERÍN^{meš} AB.BA^{meš} - This combination of Sumerogramms is not recorded elsewhere in NB/LB. It can be compared with ERÍN^{meš} AB.BA.E^{meš} in a deed from OB Susa and ERÍN AB.BA^{meš} in an omen from there, where it refers to witnesses and elders respectively (see CAD Š/2: 393, 396b, s.v. *šību* A, 2, b, 1’, b’ and 3, d. Since this list records remuneration, the rendering *ad sensum* “elderly workmen” seems more likely in this context.

16’. *šá* PN – this is the the only deviation from the format of this list (rev. 5’ seems to have *ana* PN, but this is partially restored). He is the only recurrent individual in this list (cf. “rev.” 3’).

18’. Section b has indeed 13 individuals.

“rev.” 9’. The damaged title is subject to collation; cf. perhaps Nabû-ahhē-šullim ^{2}*šá ina* UGU^{hi} *gi-i*[*z-z*]*i* from 25.VII.2 Nbk. II = 603 BC (YOS 17, 195, 1-2).

“rev”. 13’. The preserved sums in c amount to four minas and 11 shekels, but the total must be higher.

14’. Without a paternal name on 14.XI.14 Npl. (a bronzesmith,
Kümmel 1979: 32a).

15’. 2.IX(?).14-29.XI.19 Npl. (Kümmel 1979: 30a).

16’, 19’. Both not listed in Kümmel 1979.

18’. É KIŠIB: this term (if the reading is correct) differs from NB É ^{na4}KIŠIB (time of Esarhaddon, ABL 1247, 12), whose its documentation is limited to the early NB period.

23’. II.13 Npl. (Kümmel 1979: 39a).

26’. Nabû-zēra-ušabši (or –šubši) s. of Ina-tēšî-eṭir recurs on 5.XI.1 Nbn. = 554 BC (YOS 19, 284, 12). The sum in 28’ may be the grand total (of c+d) since the total of d is just two minas and 3 +[x] shekels. This is suggested with all due reservation and with the assumption that the calculation is not accurate as the combined total of c and d is higher, viz. six minas and 14 [+x] shekels.

1.4. IAC 504- brown, vertically oriented, 61[+x, about half missing]x66x23mm.; much of the upper part is broken away. No date (but cf. just below); list of individuals; some are listed with their occupations (butler, butcher, carpenter) or status, viz. of the king (*ša šarri*) and slave/servant of PN.

The time span is from 18 Npl. to 10 Nbn. (608-546 BC, i.e. 62 years) in view of the occurrence (in lines 8’, 10’-11’) of Nabû-aha-iddina, carpenter, 18 Npl., Kümmel 1979: 22), Marduk s. of Ahhēšâ (2 Nbn., concerning cattle, Kümmel 1979: 65), and Bānīya s. of Aplâ (10 Nbn.) provided they are not merely homonymous.

1’. ⌜^{m}x-x⌝ [...]
2’. ^{m}haš-da-A-[A] A⌝ [...] ⌜x-ba/ma-a⌝
3’. ^{md}+EN-PAP^{me}-SU A ^{m}i-⌜di-n[u ...]- ⌞x-re-e
4’. ^{md}U.GUR-lu-mur A ^{md}+AG-ZÁLAG (or e)-x⌝ [...]
5’. ^{md}UTU-DÙ A ^{md}U.G[UR-x]
[^{m}]⌜MU/NUMUN?⌝-iá A ^{m}šu-la-a
6’. ^{md}UTU-DÙ A ^{m}nad-na-a⌟ ^{md}+AG-DÙ-NUMUN A ^{md}+EN-NIGIN^{ir}
7’. ^{md}+EN-ŠEŠ-MU A (vacat) ⌞^{md}+AG-NUMUN-GIŠ
A ^{md}U.GUR-MU

8’. ^{m}DÙ-iá A ^{m}A-a
^{m}ZÁLAG?-^{d}+MÙŠ-ŠEŠ?-iá-ÙRU A ^{m}šá-^{d}+EN-IGI
9’. ^{md}+AG-MU-GIŠ A ^{m}TIN-su PAP 4 ^{lú}šá-qé-
e^{meš}
10’. ^{m}mar-duk A ^{m}ŠEŠ^{me}-šá-a ^{md}U.GUR-TIN^{it} ^{lú}GÍR.LÁ
11’. ^{md}+AG-PAP-MU A ^{md}na-na-a-MU-ŠEŠ
^{md}+AG-ŠEŠ-MU ^{lú}NAGAR
12’. ^{md}na-na-a-MU A ^{md}+AG-MU ^{lú}NAGAR
u ^{md}+AG-BÀD-IGI-ia
13’. ^{m}KAR-^{d}+EN A ^{md}U.GUR-SUR A ^{md}ŠÁR-kit-ti-i-ÁG? looks like –IBILA, subject to collation)
14’. ^{md}+AG-MU-MU šá LUGAL
15’. ^{md}UTU-NUMUN-DÙ A ^{md}+AG-GI
^{m}ku (ŠU over erasure?)-lum-<<DÙ>>-a-na-^{d}+EN šá LUGAL
16’. ^{md}AMAR.UTU-PAP A ^{m}NUMUN-tú
^{m}SUM^{na}-a šá LUGAL
rev (only right half is inscribed). 1. ^{m}ŠEŠ-iá-li-du šá LUGAL
2. ^{md}+AG-i-di-ir šá LUGAL
3. ^{m}la-bi-ri-ia šá LUGAL
(space)
4. (vacat)A ^{m}nad-na-a
5. ^{m}MU-DÙ a-bé-e A ^{m}ÌR-^{d}gu-la
6. ^{md}UTU-šul-man-ni šá KIMIN
7. ^{m}a-qab-ìl ^{lú}qal-la šá ^{m}ÌR-^{d}+AG
8. ^{m}ÌR-^{d}+AG šá ^{md}UTU-NUMUN-BA^{šá}
9. ^{m}re-mut? A ^{m}EN-šú-nu
10. ^{md}+EN?- ˹x˺ A ^{m}NUMUN-tú
11. [^{m}… A] ^{md}+EN-lu-mur
12. [...]˹x-x-x-x-x˺ (illegible traces)
remainder broken

Translation
1’. xx[…];
2’. Hašdā[yu] s. of [...] ˹x-ba/ma-a˺;
3’. Bēl-ahhē-erība s. of Idi[nu…]rē;
4’. Nergal-lūmur s. of Nabû-nūr[…];
5’. Šamaš-ibni s. of Ner[gal-x]; Iddinâ? (or Zērīya?) s. of Šulâ;
6’. Šamaš-ibni s. of Nadnâ; Nabû-bān(i)-zēri s. of Bēl-upahhir;
7’. Bēl-aha-iddina s. of <>; Nabû-zēru-līšir s. of Nergal-iddina,
8’. Bānīya s. of Aplâ, x-Innin-ahīya-uṣur (or -uṣrī) s. of Ša-Bēl-āmur (or -lūmur), (and)
9’. Nabû-šumu-līšir s. of Balāssu, altogether four cupbearers;
10’. Marduk s. of Ahhēšâ; Nergal-uballiṭ, butcher;
11’. Nabû-aha-iddina s. of Nanâ-šuma-uṣur; Nabû-aha-iddina, carpenter, 12’. Nanâ-iddina s. of Nabû-iddina, carpenter; and Nabû-dūr-pānīya;
13’. Mušēzib-Bēl s. of Nergal-ēṭir gs. of Aššur (or Iššār)-kittī-irâm?
14’. Nabû-šuma-iddina, of the king ,
15’. Šamaš-zēra-ibni s. of Nabû-ušallim; Šulum-ana-Bēl?,
16’. Marduk-nāṣir s. of Zērūtu; Iddinâ of the king,

rev.
1. Ahi-yalīdu of the king,
2. Nabû-idir of the king,
3. Labīrīya of the king;
4. <> s. of Nadnâ;
5. Šuma-ibni a-bé-e(Aram. “his f.”?) s. of Ardi-Gula,
6. Šamaš-šulmanni s. of Ardi-Gula;
7. Aqab-il slave of Ardi-Nabû;
8. Ardi-Nabû of Šamaš-zēra-iqīša;
9. Rēmūtu? s. of Bēlšunu;
10. Bēl?-x s. of Zērūtu;
11. [PN s.] of Bēl-lūmur;
12. […] xxxxx.

Remarks
4’, 5’, 6’, 13’, rev. 3, 9. Not in Kümmel 1979.
7’-9’. None of the four cupbearers is listed in Kümmel 1979. Bānīya s. of Aplâ (8’) recurs without title on 25.VI.10 Nbn. (546 BC) and 22.VII.- Nbn. (YOS 19, 238, 9 and 231, 5 resp.). He is merely homonymous with the scribe of Amurru temple in 17 Nbk. II (Kümmel 1979: 112). For Ša-Bēl-āmur cf. Āmur-DN, "I saw DN" (Stamm, *Namengebung*: 183).
9’. Nabû-šumu-līšir s. of Balāssu recurs without title on 2.VII.24 Nbk. II = 581 BC (concerning sheep for offering, Sack, *Documents*, 39, 5).
10’. Marduk s. of Ahhēšâ is recorded as a herdsman on 27.VIII.18 Nbk. II = 587 BC (YOS 17, 79, 10) and a member of decury of the shepherds’ archers who were recruited for the campaign against Tyre, where the document was issued on 22.VI.38 Nbk. II = 567 BC (Joannès, *Textes économiques*, 44, 6, see Kleber 2008: 224). The butcher is not listed in Kümmel 1979.
11’. Nabû-aha-iddina s. of Nanâ-šuma-uṣur is not listed in Kümmel 1979.
12’. Nanâ-iddina s. of Nabû-iddina and the carpenter are not listed in Kümmel 1979.
13’. Cf. T. Kwasman, PNA 1: 191b and Apil-kitti (Stamm , *Namengebung*: 46).
14’. For <*lú*>*ša šarri*, cf. *ša šarri* "king's representative" in OB (CAD Š/2: 114a).
15’. Šamaš-zēra-ibni s. of Nabû-ušallim is not listed in Kümmel 1979. For the name which follows him cf. Šulum-ana-Bābili (Stamm, *Namengebung*: 369).
16’. Marduk-nāṣir s. of Zērūtu is not listed in Kümmel 1979.
rev. 2. Cf. Zadok 2004, 209*.

1.5. IAC 439-brown, 48x35x16mm.; 9.I.35 Nbk. II; account of five kors of barley rations; among the recipients: the jeweler Marduk-šumu-līšir s. of Balāssu (desc. of Nūr-Sîn), the launderer Nanâ-iddina, the alphabet scribe Šamaš-uballiṭ and the ox feeder Rēmūtu. Marduk-šumu-līšir s. of Balāssu (desc. of Nūr-Sîn), a jeweler, is recorded between 7.I. 35 Nbk. II and 4 Cyr. (Payne 2007: 269-270)
1. 5 GUR ŠE.BAR šá ina GIŠ.BAR-šú
2. ^{md}+AG-GÁL^{ši} mah-ru
3. ^{iti}BÁR U$_4$.9.KAM MU.35.KAM
4. ^{d}+AG-NÍG.DU-ÙRU LUGAL E^{ki}
5. ina ŠÀ^{bi} 1 GUR PAD-su šá ^{iti}BÁR
6. ^{md}AMAR.UTU-MU-GIŠ A ^{m}TIN-su
7. 1 GUR re-he-et PAD

lo.e. 8. šá ^{iti}BÁR
rev. 9. ^{md}na-na-a-MU ^{lú}pu-ṣa-A+[A]
10. 2 (PI) 3 BÁN ^{md}UTU-TIN^{it} ^{lú}se-pir
11. 2 (PI) 3 BÁN ^{md}+MÙŠ-NUMUN-DÙ A ^{m}šá-du-nu
12. 2 (PI) 3 BÁN ^{m}re-mut ^{lú}mu-šá-kil $GU_4^{meš}$
13. 2 (PI) 3 BÁN ^{m}a-na-É-šú šá É ka-re-e
14. 1 GUR a-na NÍG.GA
15. ˹PAP 5 GUR ŠE.BAR

Translation
1-2. Nabû-ušabši received five kors of barley, which is his rent;
3-4. date;
5. Out of one kor, his ration of month I,
6. Marduk-šumu-līšir s. of Balāssu;
7-8. One kor, the remainder of the ration of month I,
9. Nanâ-iddina, launderer;
10. 0;2.3 kor: Šamaš-uballiṭ, alphabet scribe;
11. 0;2.3 kor: Innin-zēra-ibni s. of Šadûnu;
12. 0;2.3 kor: Rēmūtu, ox feeder;
13. 0;2.3 kor Ana-bītīšu of the storehouse;
14. One kor for the estate, treasures;
15. Total: five kors of barley.

Remarks
2. Apparently a distributor or *mādidu* (not in Kümmel 1979)
6. Marduk-šumu-līšir s. of Balāssu (desc. of Nūr-Sîn), a jeweler, is recorded between 7.I. 35 Nbk. II and 4 Cyr. (570-535/4 BC, Payne 2007: 269-270);
9. Nanâ-iddina (s. of Balāssu), is recorded between 9.XI.39 Nbk. II and 21.IX.3 Nbn. (565-551 BC, Kümmel 1979,41b)
10. Not listed in Kümmel 1979: 136f.
10-13. Each of the four individuals received the same quantity. The preceding two listees received a larger quantity (5-9).
11. Not listed in Kümmel 1979.
12. Kümmel 1979: 73b (34 Nbk. II-AmM. = 571/0-c. 560 BC or as late as Nerigl.); cf. San Nicolò 1948: 286 with n. 3.
15. The calculation is accurate.

2. Alphabetic list of E.1
Aha-lūmur IAC 126, 15
Ahhē'a f. of Aplâ
Ahhēšâ f. of Marduk
Ahi-yalīdu of the king IAC 504, rev. 1
Ah[...] f. of [xx]
Amurru-idrî IAC 532, "rev." 27'
Amurru-śagab IAC 532, "rev." 18'
Ana-bītīšu of the storehouse IAC 439, 13
Aplâ s. of Ahhē'a IAC 532, "rev." 12'
Aplâ f. of Bānīya

Aplâ f. of Innin?-apla-ublalliṭ?
Aqab-il slave of Ardi-Nabû IAC 504, rev. 7
Ardi-Gula f. of Šamaš-šulmanni
Ardi-Gula f. of Šuma-ibni a-bé-e
Ardi-Nabû <s.> of Šamaš-zēra-iqīša IAC 504, 8
Ardi-Nabû mas. of Aqab-il
Ardīya s. of Gudād[û]? ˹˺xx IAC 532, "rev." 20'
Ardīya of the *akītu*-temple IAC 126, 18
Aššur (or Iššār)-kittī-"apli" f. of Nergal-ēṭir and gf. of Mušēzib-Bēl
Balāssu f. of Marduk-šumu-līšir
Balāssu f. of Nabû-šumu-līšir
Balāṭu f. of Nabû-bēlšunu
Bānīya s. of Aplâ, cupbearer IAC 504, 8'
Bēl-aha-iddina s. of Nabû-zēra-iddina IAC 532, "rev." 8'
Bēl-aha-iddina s. of <> IAC 504, 7'
Bēl-ahhē-erība s. of Idi[nu…]rē IAC 504, 3'
Bēl-ahhē-erī[ba] f. of Nabû-ušallim
Bēl-ibni s. of Nabû-šuma-ibni, smith IAC 532, "rev." 14'
Bēl-lūmur f. of [PN]
Bēl-šuma-iškun f. of Taqīš-Gula
Bēlšunu f. of Rēmūtu?
Bēl-upahhir f. of Nabû-bān(i)-zēri
Bēl-ušallim s. of Ṣillâ IAC 532, 16'; "rev." 3' ([Ṣ]ill[â])
Bēl?-x s. of Zērūtu IAC 504, 10
B[u]l(?)-˹ṭa(?)/˹DU [...] f. of xx-līšir
Erīb[â?] f. of Mušēzib-Marduk
Erībšu s. of Nanâ-iddina IAC 126, 3
Erībšu, master mason IAC 126, 17
Gilūa f./anc. of Zērūtu
Gimillu s. of Nabû-uš[al]lim IAC 532, "rev." 19'
Gimillu s. of Nabû-zēra-iqīša, carpenter IAC 125, 1
Gi[m]illu s. of ˹x˺x˹˺x˺ IAC 532, "rev." 6'
Gudād[û]? f. of Ardīya
[G]uzānu and his brother IAC 125, 10
Hahhūru f. of Nabû-zēra-iqīšâ
Hanbu, jeweler IAC 125, 2
Hašdā[yu] s. of [...] ˹x-ba/ma-a˺ IAC 504, 2'
Ibnâ f. of Nabû-balāssu-iqbi
Iddinâ of the king IAC 504, 16'
Iddinâ? (or Zērīya?) s. of Šulâ IAC 504, 5'
Idi[nu…]rē s. of Bēl-ahhē-erība
Ina-tēšî-eṭir f. of Nabû-zēra-ušabši (or –šubši)
Innin?-apla-uballiṭ? s. of Aplâ IAC 532, "rev." 11'
Innin-bēla-uṣur, leather worker IAC 125, 13
Innin-šuma-ibni, goldsmith IAC 125, 3
Innin-šuma-uṣur IAC 126, 1
Innin-zēra-ibni s. of Šadûnu IAC 439, 11
Innin-zēra-šubši, goldsmith IAC 125, 8

Innin-zēra-šubši IAC 126, 2
Innin-[...] IAC 532, 10’
Iqīšâ, weaver IAC 532, “rev.” 23’
Ištar-aha-iddina IAC 126, 21
Ištar-šuma-ēreš IAC 126, 22
Kidinu IAC 126, 19
Kudurru, weaver ([...]) IAC 532, 15’
Kunâ f. of Ṣillâ
Labīrīya of the king IAC 504, rev. 3
[L]ā-tubašinni IAC 125, 11
Mādu-ilu IAC 125, 9
Marduk s. of Ahhēšâ IAC 504, 10’
Marduk-nāṣir s. of Zērūtu IAC 504, 16’
Marduk-šumu-līšir s. of Balāssu IAC 439, 6
Mušēzib-Bēl s. of Nergal-ēṭir gs. of Aššur (or Iššār)-kittī-"apli" IAC 504, 13’
Mušēzib-Marduk s. of Erīb[â?] IAC 532, 17’
Na’id-Ištar IAC 126, 22
Nabû-aha-iddina s. of Nanâ-šuma-uṣur IAC 504, 11’
Nabû-aha-iddina, carpenter IAC 504, 11’
Nabû-ahhē-šullim, in charge of? bi? xx IAC 532, “rev.” 9’
Nabû?-ah[...] IAC 532, 6’
Nabû-balāssu-iqbi s. of Ibnâ IAC 125, 6
Nabû-bān(i)-zēri s. of Bēl-upahhir IAC 504, 6’
Nabû-bēlšunu s. of Balāṭu IAC 125, 5
Nabû-dūr-pānīya IAC 504, 12’
Nabû-gāmil s. of ˹x˺[(xx)] IAC 532, “rev.” 26
Nabû-iddina f. of Nanâ-iddina
Nabû-idir of the king IAC 504, rev. 2
[Nabû-mu]šētiq-ūdê s. of Šākin-šumi IAC 125, 12
Nabû-nāṣir s. of Nergal-iddina, goldsmith IAC 532, “rev.” 15’;
Nabû-nūr[…] f. of Nergal-lūmur
Nabû-šuma-ibni f. of Bēl-ibni
Nabû-šuma-iddina, of the king IAC 504, 14’
Nabû-šuma-iškun s. of Nādināyu ˹x˺ IAC 532, “rev.” 7’
Nabû-šuma-nāṣir f. of Šāpiku?
Nabû-šumu-līšir s. of Balāssu, cupbearer IAC 504, 9’
Nabû-ušabši IAC 439, 2
Nabû-ušallim s. of Bēl-ahhē-erī[ba] IAC 532, “rev.” 21’
Nabû-uš[al]lim f. of Gimillu
Nabû-ušallim f. of Šamaš-zēra-ibni
Nabû-zēra-iddina f. of Bēl-aha-iddina
Nabû-zēra-iqīšâ s. of Hahhūru IAC 532, “rev.” 17’
Nabû-zēra-iqīša f. of Gimillu
Nabû-zēra-iqīšâ f. of Šulâ
Nabû-zēra-ušabši (or –šubši) s. of Ina-tēšî-eṭir IAC 532, “rev.” 26
Nabû-zēru-līšir s. of Nergal-iddina, cupbearer IAC 504, 7’
Nabû˒-[...] f. of Šulâ
Na[bû]-[...] f. of Šulâ

Nādināyu f. of Nabû-šuma-iškun
Nadnâ f. of Šamaš-ibni
Nadnâ f. of <>
Nanâ-iddina s. of Nabû-iddina, carpenter IAC 504, 12’
Nanâ-iddina, launderer IAC 439, 9
Nanâ-iddina, weaver IAC 532, “rev.” 25’
Nanâ-iddina f. of Erībšu
Nanâ-idd[ina…] IAC 532, 11’
Nanâ-šuma-uṣur f. of Nabû-aha-iddina
Nergal-ēṭir s. of Aššur (or Iššār)-kittī-"apli" and f. of Mušēzib-Bēl
Nergal-iddina f. of Nabû-nāṣir
Nergal-iddina f. of Nabû-zēru-līšir
Nergal-lūmur s. of Nabû-nūr[…] IAC 504, 4’
Nergal-šuma-ibni IAC 126, 16
Nergal-uballiṭ, butcher IAC 504, 10’
Ner[gal-x] f. of Šamaš-ibni
Rēmūtu? s. of Bēlšunu IAC 504, 9
Rēmūtu, ox feeder IAC 439, 12
Ṣillâ s. of Kunâ IAC 532, “rev.” 16’
Ṣillâ f. of Bēl-ušallim
Ša-Bēl-āmur f. of x-Innin-ahīya?-uṣur
Šadûnu f. of Innin-zēra-ibni
Šākin-šumi f. of [Nabû-mu]šētiq-ūdê
Šamaš-erība s. of [DN-…] IAC 532, 12’
Šamaš-ibni s. of Nadnâ IAC 504, 6’
Šamaš-ibni s. of Ner[gal-x] IAC 504, 5’
Šamaš-iddina, launderer IAC 126, 6>>
Šamaš-šulmanni <s.> of Ardi-Gula IAC 504, rev. 6
Šamaš-šuma-ukīn, launderer IAC 126, 5
Šamaš-uballiṭ, alphabet scribe IAC 439, 10
Šamaš-zēra-ibni s. of Nabû-ušallim IAC 504, 15’
Šamaš-zēra-iqīša f. of Ardi-Nabû
Šamaš-zēra-šubši, jeweler IAC 125, 7
Šāpiku? s. of Nabû-šuma-nāṣir IAC 532, “rev.” 24’
Širiktu goldsmith IAC 125, 4
Šulâ s. of Nabû-zēra-iqīšâ IAC 532, “rev.” 10’
Šulâ s. of Nabû’-[...] IAC 532, 14’
Šulâ s. of Na[bû-...] IAC 532, 13’
Šulum-ana-Bēl IAC 504, 15’
Šuma-ibni a-bé-e s. of Ardi-Gula IAC 504, rev. 5
Taqīš-Gula s. of Bēl-šuma-iškun [(...)] IAC 532, “rev.” 5’
Zērūtu s./desc. of Gilūa IAC 532, “rev.” 22’
Zērūtu f. of Bēl?-x
Zērūtu f. of Marduk-nāṣir
x’-bar IAC 125, 13
x-Innin-ahīya?-uṣur s. of Ša-Bēl-āmur, cupbearer IAC 504, 8’
x’-˹zē(rV)’ [...] IAC 532, 9’
xx-līšir s. of B[u]l(?)-˹ṭa(?)/˺DU [...] IAC 532, “rev.” 4’

⌜x⌟x⌝⌞x⌝ f. of Gi[m]illu
xx[…] IAC 504, 1'
⌞x⌟[(xx)] f. of Nabû-gāmil
[xx] s. of Ah[...] IAC 532, "rev." 2'
[DN-…] f. of Šamaš-erība
[...] ⌜x-ba/ma-a⌝ f. of Hašdā[yu]
<> s. of Nadnâ IAC 504, rev. 4
[PN s.] of Bēl-lūmur IAC 504,11

F. Decurions

The decurions Ibni-Ištar s. of Nabû-šuma-ibni, Nabû-ahhē-šullim s. of Nabû-udammiq, Nabû-šuma-ibni s. of Šūzubu, Nergal-ina-tēšî-ēṭir s. of Zabīdâ and Silim-Bēl s. of Aplâ are mentioned without title on [x]+5.-.32 Nbk. II (Zadok 2016:541:3 = IAC 482), which is within the period of their careers (cf. Janković 2013: 83-95, esp. 93-95). Spurlock 1913.14.1588 (published in Zadok 2016: 532-533) is datable to the mid-6th century BC in view of the occurrence of Gimillu s. of Aha-lūmur in Zadok 2016: 539-540: LDS 40-14-28 from 556 BC.

IAC 568- brown, 53x38x21mm.; no date; list of ten individuals (presumably a decury)
1. ^{m}NUMUN-ia u ^{md}AMAR.UTU-MU-MU⌟
2. ^{md}+AG-NUMUN-BA^{šá} u ^{m}mar-duk
3. ^{m}e-zu-u-pa-šìr u* (text DIŠ) ^{md}+AG?-di-ni? (almost illegible)
4. (indented, inserted in tiny script) ^{m}re-mut A? ^{m}NUMUN?-⌞iá⌟
5. ^{m}MU-^{d}AMAR.UTU u ^{m}MU-ŠEŠ? -x
6. ^{m}GI-^{d}AMAR.UTU A-šú šá ^{m}ta-qiš-^{d}ME.ME (not in Kümmel 1979)
rev. uninscribed

Translation
1. Zērīya and Marduk-šuma-iddina;
2. Nabû-zēra-iqīša and Marduk;
3. Ēz-u-pašir and Nabû-dīnu?;
4. Rēmūtu s.? of Zērīya?;
5. Iddina-Marduk and Iddina-ahi; and
6. Mušallim-Marduk s. of Taqīš-Gula.

Remark
None of the filiations is mentioned in Kümmel 1979.

Concluding statement

This study offers additional prosopographical data, especially of the craftsmen of the Eanna temple. Several new craftsmen are first recorded in the documents which are published or digested above. In addition, their dossiers become more detailed and variegated, but on the whole the new data are compatible with their professional profiles which were analyzed in previous studies.

REFERENCES

BEAULIEU, P.A.
2003 *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period* (Cuneiform Monographs 23), Leiden and Boston.

BEAULIEU P.A and MAYER V.
1997 "Akkadische Lexikographie: CAD $Š_2$ and $Š_3$", *OrNS* 66, pp. 157-180.

GEHLKEN, E.
1985 "Ein spätbabylonischer Wirtschaftstext aus dem Gutenberg-Museum in Mainz", *ZA* 75, pp. 89-99.

GRASLIN-THOMÉ, L.
2009 *Les échanges à longue distance en Mésopotamie au Ier millénaire. Une approche économique* (Orient & Méditerranée 5), Paris.

JANKOVIĆ, B.
2013 *Aspects of Urukean Agriculture in the First Millennium BC* (Dissertation), Vienna.

JURSA, M.
2006-2008 "Räucherung, Rauchopfer. A. In Mesopotamien", *RlA* 11, pp. 225-229.

KLEBER, K.
2008 *Tempel und Palast. Die Beziehungen zwischen dem König und dem Eanna-Tempel im spätbabylonischen Uruk* (Veröffentlichungen zur Wirtschaftsgeschichte Babyloniens im 1. Jahrtausend v.Chr., 3. *AOAT* 358), Münster.

KNOPF, C.S.
1931 *Miscellaneous Neo-Babylonian Documents chiefly from Uruk* (Unpublished dissertation, Yale University), New Haven.
1935 "Items of Interest from Miscellaneous Neo-Babylonian Documents", *Bulletin of the Southern California Academy of Sciences* 32/II, pp. 41-76.
1939 "Some Ancient Records from Babylonia, in "*So Live the Works of Men", Seventieth Anniversary Volume Honoring Edgar Lee Hewett*, Albuquerque, pp. 231-249.

LÖW, I.
1924 *Die Flora der Juden*, 1-4, Leipzig (repr. Hildesheim 1967).

MELTZER, T.
1987 *Carl S. Knopf and the I.A.C. Tablet Collection* (Institute of Antiquity and Christianity [=IAC], Occasional papers, 11), Claremont, Ca.

OPPENHEIM, A.L.
1949 "The Golden Garments of the Gods", *JNES* 8, pp. 172-193.

PARKER R.A. and DUBBERSTEIN W.H.
1956 *Babylonian Chronology, 626 B.C. – A.D. 75* (*Brown University Studies* 19), Providence.

PAYNE E.E.
2007 *The Craftsmen of the Neo-Babylonian Period: A Study of the Textile and Metal Workers of the Eanna Temple* (Dissertation, Yale University), New Haven.

SAN NICOLÒ M.
1948 "Materialien zur Viehwirtschaft in den neubabylonischen Tempeln I", *OrNS* 17, pp. 273-293.

WAERZEGGERS C.
2006 "Neo-Babylonian Laundry", *RA* 100, pp. 83-96.

ZADOK R.
1985 *Geographical Names According to New- and Late-Babylonian Texts (*RGTC 8), Wiesbaden.
2004 "West Semites in Southern Babylonia according to Administrative and Epistolary Documents from the 9th-2nd Centuries BCE", in Heltzer, M. and Malul, M. (eds.). *Teshûrôt LaAvishur. Studies in the Bible and the Ancient Near East, in Hebrew and Semitic Languages. Festschrift Presented to Prof. Yitzhak Avishur on the Occasion of His 65th Birthday*, Tel Aviv-Jaffa, pp. 199*-228*.
2016 "Neo- and Late-Babylonian Notes", in Finkelstein, I., Robin, Ch. and Römer, Th. (eds.), *Alphabets, Texts and Artifacts in the Ancient Near East: Studies Presented to Benjamin Sass*, Paris, pp. 520-565.

3
Más allá del Mar Inferior y del profundo Marhassi
Aus dem “Unteren Meer” und dem entfernten Marhassi
Beyond the Lower Sea and the distant Marhassi

LA TOPONIMIA DE LOS ANTIGUOS REINOS ARIOS

José Luis Blesa Cuenca
(Universidad Autónoma de Madrid)

RESUMEN
El presente artículo pretende situar geográficamente los topónimos de los reinos arios de la temprana Edad del Hierro recogidos en las fuentes antiguas y relacionarlos con las diferentes manifestaciones regionales de su cultura material, trazando un mapa en el que se distingan los diversos reinos y se apunten cuáles serían sus ciudades principales entre el conjunto de yacimientos catalogados.

PALABRAS CLAVE
Arios, cerámica modelada pintada, satrapías, toponimia, Asia Central.

THE TOPONYMY OF THE ANCIENT ARYAN KINGDOMS

ABSTRACT
This paper aims to locate geographically the toponyms of the Early Iron Age Aryan kingdoms collected in the ancient sources and relate them to the different regional manifestations of their material culture. With this material a map will be drawn in which the different kingdoms and which would be their main cities are pointed out among the set of cataloged sites.

KEYWORDS
Aryans, hand-made painted pottery, satrapies, Toponymy, Central Asia.

1- Introducción

Han pasado casi cuarenta años desde que Karlheinz Kessler publicase su célebre "*Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens nach keilschriftlichen Quellen des 1. Jahrtausends v. Chr.*"[1]. Dicho trabajo venía a completar el pionero de Emil Forrer[2] sobre la división provincial asiria, y en cierta medida también el *Neo-Assyrian toponyms*, que una década antes había publicado Simo Parpola[3]. Desde entonces, se convertiría en una obra de obligada consulta para cualquier estudio que implicase una referencia a la toponimia del imperio asirio, y así lo sigue siendo, pese a las pequeñas matizaciones que, pasado casi medio siglo, se han ido haciendo y fruto de las cuales resulta el trabajo de Michael Porter y Simo Parpola en *The Helsinki atlas of the Near East in the Neo-Assyrian period*[4].

Pese a todo, la seguridad con la que se sitúan los topónimos se va haciendo más frágil conforme nos alejamos hacia el Este. Las referencias en las fuentes cuneiformes[5] son escasas y a menudo imprecisas, pues raramente los asirios se aventuraban directamente en lugares tan alejados como Partia, aunque los contactos, sin duda, existieron. Por ello los topónimos más orientales, tales como "el país de los diaueḫi"; "el país de la casa de la sal"; el monte Bikni, "la montaña de lapislázuli"; y "el país de los medos lejanos", donde se encontraban

[1] K. Kessler.- *Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens nach keilschriftlichen Quellen des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Wiesbaden 1980. Trabajo que se enmarcaba en la serie de trabajos del *Tübinger Atlas des Vorderens Orients*, donde en 1973 Wolfgang Röllig había editado las láminas correspondientes a la Edad del Hierro (B-IV).

[2] E. Forrer.- *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig 1920.

[3] S. Parpola.- *Neo-Assyrian toponyms*, Kevelaer 1970.

[4] M. Porter y S. Parpola.- *The Helsinki atlas of the Near East in the Neo-Assyrian period*, Helsinki 2001.

[5] J. L. Blesa Cuenca.- *Partakka-Parthava-Partia. Los reinos preaqueménidas de Asia Central en las fuentes escritas neoasirias*, Madrid 2013. (Trabajo de Fin de Máster sin publicar, defendido en la U. A. M. en 2013).

Partakka, Partukka, Urakazabarna; se situaban en los trabajos arriba mencionado de una forma algo vaga, posición que hemos tenido la oportunidad de precisar al estudiar las referencias específicas que asirios, babilonios y urarteos hicieron a esos territorios y sus gentes, poniéndolo en relación con la evidencia arqueológica allí presente.

Pero de más allá del piedemonte del Kopet Dagh, ni siquiera los asirios han dejado testimonio. Para los territorios al oriente de Partia hemos de buscar referencias en otro tipo de fuentes, como son los textos avésticos y, para el caso de los reinos de India y Pakistán; los textos védicos.

2- La organización político-territorial de los antiguos arios

El Avesta[6] describe en sus partes más antiguas una sociedad de pastores nómadas, que basaban su poder en el ganado bovino y ovicaprino y en la destreza de sus jinetes, la misma que encontramos en los yacimientos de la cultura de Andronovo. Sabemos que estos primeros pueblos arios se agruparían según modelos gentilicios en casa, aldea o clan –depende de cómo se traduzca-, tribu y país. Términos que son continuamente repetidos, y siempre en el mismo orden, como nmānō, vīspa, zaṇtu, daiŋhu en los textos avésticos (Y. 8, 7; 23, 1; 57, 14; 68, 5; 71, 22 y sobre todo en los más antiguos textos Y. 31, 16; 31, 18). Cada una de estas divisiones sociales y políticas estaría bajo la autoridad de un señor (paiti), que serían el nmānō-paiti, vīspaiti, zaṇtupaiti y daiŋhupaiti respectivamente (Y. 9, 27; 13, 1; 19, 18). El daiŋhupaiti era la autoridad superior en el país, y hemos de suponer que sería el título que ostentaría Kava Vištāspa, el rey que acoge a Zaratustra bajo su protección cuando éste huye al no tener éxito predicando entre su pueblo, jinetes nómadas de la estepa que vivían en los márgenes de las sociedades urbanas, aunque por desgracia no tenemos ninguna fuente en la que se nos dé el título de este personaje.

Sí que resulta interesante para nosotros otro título, en este caso aplicado al dios Mitra, como señor de los países (daȟyunąm daiŋhupaitīm) (Y. 3, 13; 4, 16; 6, 10; 7, 12.), pues nos indica que ya existía la idea de una autoridad –moral y divina, en este caso- superior al país y en consonancia con la idea de comunidad cultural, lo cual explicará la exitosa unión en bajo el caudillaje de Fraortes (672-669). Pero hasta su unión como imperio, lo que tenemos son estos reinos o países, los daȟyō, que se organizan desde la capital, una ciudad donde reside el daiŋhupaiti y desde donde controla las actividades económicas que sostienen su reino; la ganadería y el control de las rutas caravaneras. Este modo de vida va a condicionar la morfología de los asentamientos, que van a estar dominados por una ciudad alta, a veces incluso fortificada como ciudadela, desde la que poder controlar, en medio de las vastas llanuras centroasiáticas, las rutas por las que circulaban los rebaños, las caravanas y los ejércitos.

3- La toponimia de los reinos arios

Además de coincidir la imagen que tenemos de todos estos reyes en cuanto a su modo de gobierno, sus actuaciones, y sus nombres de origen ario, la Arqueología, muestra una imagen uniforme de todo el territorio de los pueblos arios, como ha demostrado Johanna Lhuillier[7]

[6] Tómese como referencia la edición clásica de K. F. Geldner.- *Avesta, the Sacred Books of the Parsis, Vol. I: Prolegomena Yasna*, Stuttgart 1889. (reimpreso en Delhi en 1991); K. F. Geldner. *Avesta, the Sacred Books of the Parsis, Vol. II: Vispered and Khorda Avesta*, Stuttgart 1889. (reimpreso en Delhi en 1991); K. F. Geldner.- *Avesta, the Sacred Books of the Parsis, Vol. III: Vendidad*, Stuttgart 1896. (reimpreso en Delhi en 1991). Para el Avesta antiguo, concretamente los Gathas; véase también la edición de Christian Bartholomae, completado por su discípulo Fritz Wolf; C. Bartholomae.- *Die Gatha's des Awesta, Zarathushtra's Verspredigten*, Strassburg 1905.; F. Wolff.- *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*, Leipzig 1910. (Reimpreso en Berlín en 1960).

[7] J. Lhuillier.- *Le phénomène des „ cultures à céramique modelée peinte „ en Asie centrale dans l'évolution et la*

para el caso de la cerámica modelada pintada. El caso de la cerámica es un excelente ejemplo, puesto que aunque se observan perfectamente unos rasgos comunes que permiten identificarla como tal, el regionalismo en los diferentes lugares donde se documenta es claro, y coincide bastante bien con la división en satrapías que conocemos para época aqueménida, la cual sin duda se debió hacer sobre la base de los reinos ya existentes en esta época, entre los que no sólo encontramos las diferentes regiones de la cerámica modelada pintada (Partia, Margiana, Bactria y Sogdiana), sino también otras culturas similares pero con una cerámica algo distinta, como la del Dahistán Arcaico (Hircania), la cerámica del Hierro iraní (Rayy) o la cerámica gris pintada del noroeste de la India (Aria, Aracosia y Hapta hindu).

El dónde situamos exactamente dichos territorios sobre un mapa está determinado por las descripciones que de ellos tenemos en las fuentes clásicas[8]. El primer mapa que tenemos referencia es el de Aristágoras (*ca*. 611-546) y poco después, el de Anaximandro (*ca*. 500)[9], a los que les siguen el de Hecateo de Mileto[10], Heródoto[11], Dicearco[12] y Eratostenes. Y ya en época romana, el de Estrabón[13]. Sin embargo, ninguno de estos mapas se ha conservado. Es de especial interés para nosotros observar, cómo, en la *Tabula peutingeriana*, un mapa del s. XII o inicios del XIII, pero realizado a partir de uno romano del siglo IV, a la región formada por "*Persida*" (Persia), "*Media maior*" y "*Parria*" (Partia) se le llama en conjunto "*Ariae*". Evidencia de que se mantiene la concepción de todos estos países como pertenecientes a una misma cultura; la de los pueblos arios.

Sin embargo la culminación de la cartografía helenística, según la entendió Oswald A. W. Dilke[14] son los célebres mapas de Ptolomeo[15] (1990), que tampoco han llegado hasta nosotros, pero sí fueron reconstruidos a partir de los textos o parcialmente derivados de los originales en los códices griegos que llegaron a Europa con los cruzados (ss. XII-XIII). La primera traducción que se hizo de la Geografía (Γεωγραφικὴ ὑφήγησις) de Ptolomeo, se hizo al latín en 1406, y en los años siguientes se completó con la aparición de nuevas copias manuscritas; aunque su difusión se multiplicó con la primera edición impresa (Bolonia, 1477)[16], a la que siguieron muchas otras traducciones al latín y a las lenguas vernáculas, sobre todo en Italia y Alemania. De estos mapas partirán las reconstrucciones históricas de las que somos herederos, y sobre ellas se fueron situando los topónimos de las fuentes antiguas.

Pero la existencia de esta división territorial es anterior a la organización provincial aqueménida, y su correspondencia con los reinos arios la demuestra no sólo la evidencia arqueológica, con el regionalismo en sus expresiones materiales coincidente con las posteriores

transformation des sociétés de la fin de l'âge du Bronze et du début de l'âge du Fer (IIe-Ier millénaire avant n.è.). Une synthèse comparative et régionale de la culture matérielle, Paris 2010. (Tesis de doctorado de la Université Paris I Panthéon-Sorbonne); J. Lhullier,- "Les cultures «à céramique modelée peinte» en Asie Centrale: un aperçu de l'assemblage céramique de la deuxième moitié du 2e millénaire av. n.è.", *Iranica Antiqua* XLVIII, 2013, 103-146.

[8] J. L. Blesa Cuenca.- *Los arios. Historia y modos de vida de los pueblos centroasiáticos de la Edad del Hierro*, Madrid 2018, 31-42. (Tesis inédita de doctorado de la U. A. M.)

[9] J. B. Harley y D. Woodward. (eds.)- *The History of Cartography*, vol 1, Chicago 1987, 132-135.

[10] E. H. Bunbury.- *A History of Ancient Geography among the Greeks and Romans from the Earliest Ages till the Fall of the Roman Empire*, New York 1959, 148.

[11] R. Wilkinson.- *Atlas Classica*, London 1802.

[12] A. Cortesão.- *History of Portuguese Cartography*, vol. I, Lisboa 1970, fig. 16.

[13] E. H. Bunbury.- *A History of Ancient Geography among the Greeks and Romans from the Earliest Ages till the Fall of the Roman Empire*, New York 1959, 238.

[14] O. A. W. Dilke.- "The Culmination of Greek Cartography in Ptolemy", en J. B. Harley y D. Woodward (eds.).- *Op. cit.*, Chicago 1987, 177-200.

[15] Véase la edición con introducción de L. Pagani y traducción al inglés por S. Knight.- *Claudii Ptolemae Cosmographia tabulae/Maps from Ptolemy's Geography*, Wigston 1990.

[16] De la que se publicó una edición facsímil en Amsterdam en 1963.

satrapías, sino también el hecho de que ya se nombren en la descripción del mundo que se hace en el Avesta (Vendidad, Fargard 1) que, como estudiamos con profundidad en otro trabajo[17], podemos retrotraerlo según criterios filológicos hasta esta época.

En el primer *fargard* de Vendidad, se listan los países de Sughdha (suγδa, en antiguo persa *Suguda*, en griego Σογδιανή, es decir, Sogdiana), Mouru (mōuru, en antiguo persa *Margu*, en griego Μαργιανή, es decir, Margiana), Bakhdhi (bāxδī, en antiguo persa *Bâkhtri*, en griego *Βαθηξία*, es decir, Bactria), Haroyu (harōyū, en antiguo persa *Haraiva*, en griego *Ἀξεία*, es decir, Aria), Vehrkana (vəhrkāna, en antiguo persa *Varkâna*, en griego ***Ὑρκανία***, es decir, Hircania), Harahvaiti (harax^{v}aitī, en antiguo persa *Harauvati*, en griego *Ἀξαρωζία*, es decir, Aracosia), Ragha (raγą, en antiguo persa *Ragâ*, en griego *Ράγαη*, es decir, Rayy) o Hapta hindu (hapta həṇdu, en antiguo persa *Hindava*, en griego *Ἰλδνί*, es decir, India, referido aquí al Punjab). Llegados a este punto cabe mencionar que la existencia de Sogdiana como un reino independiente no es del todo segura. En época aqueménida no se conoce un sátrapa exclusivo de Sogdiana, sino que en los recientemente publicados documentos de Bactria se observa que la Sogdiana se gobernaba desde Bactria[18]. Khasanov[19] ya había apuntado que durante la Edad del Hierro, por paralelos cerámicos en yacimientos sogdianos y bactrios, Sogdiana tenía que ser parte de Bactria. Quizá, como señalan Grenet y Rakhmanov[20], el centro de la Sogdiana preaqueménida habría sido Koktepe, desarrollándose Afrasiab más tarde, en época aqueménida.

Estos daiϧyō o *mātū*, como los llamaban de forma más imprecisa los acadios, serían gobernados desde la capital por el daiŋhupaiti, al que debían fidelidad según un criterio de tipo cuasi feudal, gentilicio para ser más exactos, los zaṇtupaiti que estaban a la cabeza de las tribus. Son los *bēlū ālānī* o señores de las ciudades de las fuentes asirias, cuya común cultura, con una misma lengua, una misma mentalidad y unas mismas prácticas socioeconómicas, favorecieron su unión bajo un único mando, el de un caudillo o daϧyunąm daiŋhupaitīm, para enfrentarse a las incursiones asirias.

4- Conclusiones

Gracias a toda esta información, hemos podido reconstruir la toponimia de los antiguos arios, entendiendo que la antigua civilización de *Marϧaši* de las fuentes acadias se correspondía con lo que arqueológicamente se llamó el Complejo Arqueológico Bactro-Margiano[21], y por lo tanto, en su ubicación, con la posterior Margiana. De la *Partakka* de tiempos de Assarhadon, que se trataba de la *Parthawa* persa, la que nosotros conocemos como Partia[22]. Y para los territorios orientales, tenemos las referencias avésticas arriba mencionadas. Tomando todos estos topónimos como referencia, y observando su coincidencia con el regionalismo en la cultura material apuntado por Johanna Lhuillier[23] antes apuntado, hemos ido situando todos

[17] J. L. Blesa Cuenca.- *Op. cit*. Madrid 2018, 13-20.

[18] S. Shaked.- *Le satrape de Bactriane et son gouverneur: documents arameens du IV s. avant notre ere provenant de Bactriane*, Paris 2004.

[19] М. Х. Хасанов.- "Некоторые новые данные к становлению городской культуры в Согде", en Т.Ш. Ширинов, y Ш.Р. Пидаев (eds.).- *Роль города Самарканда в истории мирового культурного развития. Материалы Международного научного симпозиума, посвященного 2750-летнему юбилею города Самарканда*, Ташкент/Самарканд 2007, 38-41.

[20] Ф. Гренье, y Ш. Рахманов.- "Новые данные о дате первой системы фортификации Афрасиаба.(середина или вторая половина VI в. до н.э.)", en Т.Ш. Ширинов, y Ш.Р. Пидаев (eds.).- *Роль города Самарканда в истории мирового культурного развития.Материалы Международного научного симпозиума, посвященного 2750-летнему юбилею города Самарканда*, Ташкент/Самарканд 2007, 23.

[21] H. P. Francfort y X. Tremblay.- "Marhaši et la civilisation de l'Oxus", *Iranica Antiqua* 45, 2010, 51-224.

[22] J. L. Blesa Cuenca.- *Op. cit*. Madrid 2013.

[23] J. Lhuillier.- *Op. cit.*, Paris 2010.; J. Lhullier,- *Op. cit.*, 2013, 103-146.

aquellos yacimientos con evidencias arqueológicas de los distintos pueblos arios, intentando –cuando el grado de desarrollo de las investigaciones lo permitiese-, distinguir cuáles fueron sus asentamientos principales. Fruto de esta investigación, resulta el presente mapa que proponemos, y cuya leyenda aquí detallamos:

(Con un cuadrado se señalan los principales asentamientos de cada reino, estando el resto de yacimientos marcados con un círculo rojo –en el caso de aquellos en los que las investigaciones han revelado una cierta entidad del asentamiento- o azul –en los que tan sólo se han identificado pequeñas manifestaciones de cultura material correspondiente a estas culturas, bien porque no se encontraron más o bien porque los trabajos arqueológicos han sido muy limitados)

1. Tabriz
2. Hasanlu
3. Tappe Qalayči (Izirtu)
4. Kul Tārike
5. Qal'e Ziwiye
6. Ardabil
7. Maryan
8. Tul
9. Vaske
10. Tales
11. Tepe Jalaliye
12. Jamshidabad/Marlik/Shahran
13. Ghias Abad/Ghale Kouti
14. Gardaneh Shar
15. Godin Tepe
16. Baba Jan
17. Nush-i Jan
18. Tappe Sangtarašan
19. Sorkdom-e Laki
20. Tepe Ozbaki
21. Vasun-e Kakhah
22. Zar Bolag
23. Tepe Qoli Darvish
24. Minas de Vešnave
25. Sarm
26. Shamshirgah
27. Tepe Sialk
28. Gandab-e Karand
29. Tepe Ma'morin
30. Gohar Tepe
31. Tureng Tepe
32. Benguvan
33. Izat Kuli
34. Madau depe
35. Geoktchik depe
36. Ovadan depe
37. Anau
38. Yashilly depe
39. Yassy depe
40. Dashly 17-30
41. El'ken depe
42. Tekkem depe
43. Garaoj depe
44. Ulug depe
45. Nishapur-P
46. Quchan
47. Tepe Hajji Bibi
48. Tepe Yam
49. Tepe Shirvan
50. Yaz depe
51. Uch depe
52. Aravali depe
53. Kushbegi depe
54. Dashly depe 1-6
55. *Site* n. 999
56. Otliyatan
57. Takhirbay 1
58. Takhirbay 3
59. Adam-Basan
60. Chopli depe
61. Taip
62. Odej depe
63. Dzham 53
64. Afrasiab
65. Koktepe
66. Erkurgan
67. Chirakchi
68. Turkul'tepa
69. Sangirtepe
70. Uzunkyr
71. Niezbashtepa
72. Kaunchitepe
73. Shahstepe
74. Kavardan
75. Tujabuguz 1-14
76. Khantepa

77. Khozdzhent
78. Nurtepa
79. Ak-Tanga
80. Chust
81. Kara-kurgan
82. Tergauchi
83. Gurmiton
84. Tjura-kurgan
85. Tash-kurgan
86. Aktam
87. Akbarabad
88. Zarguldaktepe
89. Chakan
90. Dal'verzin
91. Ashkal-tepe
92. Akhshar/Gairat-tepe
93. Manjak
94. Dil'kusho
95. Osh
96. Djampalak
97. Chajan-tepe
98. Kosh-tepe
99. Bashbulak
100. Mady
101. Shaltak
102. Dolon-tepe
103. Koshok-tepe
104. Khozhambag
105. Kara-depe
106. Kurshab
107. Kyzyl Oktyabr
108. Boz-tepe
109. Dekhan
110. Dunbulak
111. Establecimiento 82
112. Establecimiento 33
113. Chimbaj
114. Karakochkor
115. Sartepe
116. Kuloltepe
117. Afghantepe
118. Kul'tepe
119. Kyzylcha 6
120. Kyzyl-tepe
121. Bujrachi-tepe
122. Bektepa
123. Majdatepa
124. Dzhanlavatepa
125. Dzharkutan
126. Kuchuk-tepe
127. Tashguzor
128. Teguzak
129. Kangurttut
130. Karim-Berdy
131. Naiabad/Shah tepe
132. Kumli
133. Imam-Sahib
134. Emshi-tepe
135. Tillya-tepe
136. Balambat
137. Timargarha
138. Ghalighai
139. Buktara
140. Aligrama
141. Zarif Karuna
142. Rupar
143. Sanghol
144. Bhagwanpura
145. Daulatpur
146. Raja-karan-ka-qila
147. Noh
148. Jodhpura
149. Ahichchhatra
150. Alamgirpur
151. Atranjikhera
152. Allahpur
153. Hulas
154. Hastinapur
155. Jakhera
156. Mathura
157. Sonkh
158. Kampil
159. Kurukshetra
160. Kotia
161. Pariar
162. Sravasti
163. Sringaverapura
164. Kausambi
165. Besnagar
166. Ujjain
167. Gilund
168. Sardargarh
169. Satavali
170. Harappa
171. Gharinda

LOS REINOS ARIOS DE LA EDAD DEL HIERRO Y SUS PRINCIPALES YACIMIENTOS

BIBLIOGRAFÍA

BARTHOLOMAE, C.
1905 *Die Gatha's des Awesta, Zarathushtra's Verspredigten*, Strassburg.

BLESA CUENCA, J. L.
2013 *Partakka-Parthava-Partia. Los reinos preaqueménidas de Asia Central en las fuentes escritas neoasirias*, Madrid. (Trabajo de Fin de Máster sin publicar, defendido en la U. A. M. en 2013).
2018 *Los arios. Historia y modos de vida de los pueblos centroasiáticos de la Edad del Hierro*, Madrid. (Tesis inédita de doctorado de la U. A. M.).

BUNBURY, E. H.
1959 *A History of Ancient Geography among the Greeks and Romans from the Earliest Ages till the Fall of the Roman Empire*, New York.

CORTESÃO, A.
1970 *History of Portuguese Cartography*, vol. I, Lisboa.

DILKE, O. A. W.
1987 "The Culmination of Greek Cartography in Ptolemy", en J. B. Harley y D. Woodward (eds.).- *Op. cit.*, Chicago, 177-200.

FORRER, E.
1920 *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig.

FRANCFORT, H. P. y TREMBLAY, X.
2010 "Marhaši et la civilisation de l'Oxus", *Iranica Antiqua* 45, 51-224.

GELDNER, K. F.
1889 *Avesta, the Sacred Books of the Parsis, Vol. I: Prolegomena Yasna*, Stuttgart. (reimpreso en Delhi en 1991).
1889 *Avesta, the Sacred Books of the Parsis, Vol. II: Vispered and Khorda Avesta*, Stuttgart. (reimpreso en Delhi en 1991).
1896 *Avesta, the Sacred Books of the Parsis, Vol. III: Vendidad*, Stuttgart. (reimpreso en Delhi en 1991).

ГРЕНЬЕ, Ф. y РАХМАНОВ, Ш.
2007 "Новые данные о дате первой системы фортификации Афрасиаба.(середина или вторая половина VI в. до н.э.)", en Т.Ш. Ширинов, y Ш.Р. Пидаев (eds.).- *Роль города Самарканда в истории мирового культурного развития.Материалы Международного научного симпозиума, посвященного 2750-летнему юбилею города Самарканда*, Ташкент/Самарканд, 23.

HARLEY, J. B. y WOODWARD, D.
1987-1994 *The History of Cartography*, Chicago.

ХАСАНОВ, М. Х.
2007 “Некоторые новые данные к становлению городской культуры в Согде”, en Т.Ш. Ширинов, у Ш.Р. Пидаев (eds.).- *Роль города Самарканда в истории мирового культурного развития.Материалы Международного научного симпозиума, посвященного 2750-летнему юбилею города Самарканда*, Ташкент/Самарканд, 38-41.

KESSLER, K.
1980 *Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens nach keilschriftlichen Quellen des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Wiesbaden.

LHUILLIER, J.
1910 *Le phénomène des „ cultures à céramique modelée peinte „ en Asie centrale dans l‘évolution et la transformation des sociétés de la fin de l‘âge du Bronze et du début de l‘âge du Fer (IIe-Ier millénaire avant n.è.). Une synthèse comparative et régionale de la culture matérielle*, Paris. (Tesis de doctorado de la Université Paris I Panthéon-Sorbonne).
2013 “Les cultures «à céramique modelée peinte» en Asie Centrale: un aperçu de l‘assemblage céramique de la deuxième moitié du 2e millénaire av. n.è.”, *Iranica Antiqua* XLVIII, 103-146.

PARPOLA, S.
1970 *Neo-Assyrian toponyms*, Kevelaer.

PORTER, M. y PARPOLA, S.
2001 *The Helsinki atlas of the Near East in the Neo-Assyrian period*, Helsinki.

PTOLOMEO, C.
1963 *Cosmographia*, Amsterdam. (edición facsimile de la impresa en Bolonia en 1477).
1990 *Claudii Ptolemae Cosmographia tabulae/Maps from Ptolemy’s Geography*, Wigston. (introducción de L. Pagani y traducción de S. Knight).

SHAKED, S.
2004 *Le satrape de Bactriane et son gouverneur: documents arameens du IV s. avant notre ere provenant de Bactriane*, Paris.

SMITH, W.
1874 *Atlas of Ancient Geography*, London.

WILKINSON, R.
1802 *Atlas Classica*, London.

WOLFF, F.
1910 *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*, Leipzig. (Reimpreso en Berlín en 1960).

"Y ATRAVESÓ EL MAR INFERIOR": LA DINASTÍA ACADIA Y SU MIRADA A LAS COSTAS DEL GOLFO PÉRSICO

Carmen del Cerro Linares
(Universidad Autónoma de Madrid)

RESUMEN
La primera mención que tenemos de la región de Magan en los textos Mesopotámicos aparece en época acadia, siempre asociada a las regiones de Dilmun y Meluhha. Mientras que regiones como Dilmun quedan ya consignadas en los textos Uruk o expresiones como "Mar Inferior" aparecen ya a finales del Dinástico Temprano, la región de Magan y lo que los textos acadios llamarán "Montañas Negras" no quedan recogidas hasta época acadia, en concreto desde el reinado de Maništušu. En este artículo vamos a hacer un recorrido por los textos mesopotámicos que nos hablan de Magan en época acadia, por los materiales que provienen de esas montañas (las actuales Montañas de al Hayyar) y por restos arqueológicos de la cultura Umm an Nar, contemporánea al mundo acadio en la Península de Omán. Entre ambos Acad y Magan, la región de Dilmun, intermediaria por excelencia, tendrá también cabida en nuestro estudio, por ser lugar obligatorio de trasvase de los materiales, los objetos y las ideas que circularon por el Golfo Pérsico en la segunda mitad del III milenio a.C.

PALABRAS CLAVE
Dinastía acadia, Dilmun, Magan, Montañas Negras, Umm an Nar, Hili, cobre, diorita, comercio

`AND HE CROSSED THE LOWER SEA´: THE AKKADIAN DYNASTY AND ITS LOOK TO THE PERSIAN GULF COASTS

ABSTRACT
The first mention which we have on the region of Magan in the Mesopotamian texts appears in the Akkadian Age, always connected to the regions of Dilmum and Meluhha. While regions such as Dilmun, recorded in the Uruk texts or even as an expression like `Lower Sea´ already appear at the end of the Early Dynastic, the region of Magan, what will be called in the texts `Black Mountains´, are not recorded until the Akkadian times, concretely since Maništušu´s reign. In this article, we are going to take an historical tour on the Mesopotamian texts which tell us about Magan in the Akkadian Age. We are building this on both the materials coming from those mountains (current mountains of al Hayyar) and the archaeological remains of the Umm an Nar Culture, contemporary of the Akkadian World in Oman Peninsula. Between them, Akkad and Magan, the region of Dilmun, intermediary by excellence, will also have a place in our investigation, as it is a compulsory place of transfer of the materials, objects and the ideas which circulated all over the Persian Gulf in the Second half of the III Millennium BC.

KEYWORDS
Akkadian Dynasty, Dilmun, Magan, Black Mountains, Umm an Nar, Hili, Cupper, Diorite, Trade

Introducción

Resultaba inquietante, a principios de los años ochenta del siglo pasado, asegurar con rotundidad que los investigadores éramos capaces de situar con exactitud las dos regiones que los textos Mesopotámicos llaman Dilmun y Magan. Pero actualmente, tras décadas de descubrimientos arqueológicos y estudios cronológicos[1], a nadie le asombrará leer

[1] D.T. POTTS, "The chronology of archaeological assemblages from the head of the Arabian Gulf to the Arabian Sea (8000-1750 BC)" en R. W. Ehrich (ed.), *Chronologies in Old World Archaeology*, 1992a, Chapter IV, pp.

que Dilmun ocuparía la parte norte del Golfo Pérsico, es decir: Bahrein, Qatar, el este de la Península Arábiga y quizás la isla de Failaka, mientras que Magan se nos revela en la Península de Omán, el punto más sureste de la Península de Arabia, allí donde los actuales Emiratos Árabes Unidos y el Sultanato de Omán se reparten una porción de tierra vertebrada por las Montañas de al Hayyar o las Montañas de Omán; las atrayentes "Montañas Negras" anotadas en los textos acadios (Fig.1).

Nuestro interés, desde el mismo momento que pusimos rumbo a la Península de Omán por primera vez, ha sido conocer y reconstruir, en la medida de lo posible, la Historia de Magan, pero sin perder nunca de vista el horizonte Mesopotámico en el que nos habíamos formado[2], por eso nuestro equipo[3] ha dedicado buena parte de su investigación a atar lazos entre las diferentes entidades que conforman el Golfo en la Antigüedad, y "atravesando el Mar Inferior", intentamos ahora hacer un ejercicio similar al que impulsó la dinastía acadia, que gobernó Mesopotamia entre 2350 y 2300 a.C. aproximadamente.

Las relaciones entre Mesopotamia y el Golfo Pérsico desde fines del IV milenio a.C. quedaron pronto atestiguadas, puesto que tanto cerámica Obeid como Yemdet Naṣr fue hallada en Omán y Emiratos Árabes Unidos en las primeras excavaciones danesas en el área[4] y porque el topónimo Dilmun aparece en los textos mesopotámicos desde el período Uruk Tardío y hasta época Seleucida. Así, la primera mención de **ni.tu**^{ki} -Dilmun- aparece en las tablillas Uruk, en lo que conocemos como *Lista de profesiones* donde aparece un "recaudador de impuestos de Dilmun"[5].

Pero mientras que Mesopotamia olvidaba a Magan en sus primeros textos, Magan no descuidó a Mesopotamia en las primeras intervenciones arqueológicas que se hicieron en Omán, al menos eso nos dicen las llamadas tumbas Hafit. La cultura Hafit[6], que se desarrolló en el paso del IV milenio al III a.C., queda manifestada casi exclusivamente en sus tumbas, que se identificaron primero a los pies del *yebel* Hafit, en al Ain (Abu Dhabi), y fueron prospectadas en primera instancia por P. Glob y excavadas por K. Frifelt[7] entre 1972/73. Ante unas estructuras casi desconocidas y unos restos óseos muy mal conservados, lo primero que resonó en la expedición danesa fue la existencia de cerámicas muy típicas en época Yemdet Naṣr[8], de importación, junto a producción local; vasijas de forma bicónica, cuello corto, labio exvasado y diseños geométricos insertos en unos paneles en el hombro…formas propias del valle del Diyala y el sur de Mesopotamia a finales del IV milenio a.C. El análisis cerámico no solo nos hablaba de la

63-89; *Vid. Figure* 1 en D.T. POTTS, "The Late Prehistoric, Protohistoric, and Early Historic Periods in Eastern Arabia (ca. 5000-1200 B.C.)" *Journal of World Prehistory* 7/2, 1993a, p. 169.

[2] Y en este punto, en el de la formación histórica y filológica mesopotámica, es donde ancla la autora de este artículo y co-editora de este volumen su gratitud primero, y su cercanía y amistad después, con el Prof. K. Kessler. Como simple estudiante de doctorado, fui acogida por el Prof. K. Kessler en la universidad de Erlangen-Nürnberg donde tuve la fortuna de estudiar acadio con el gran maestro, así como Glíptica Próximo oriental. Sus clases podrían llegar a olvidarse, pero su genio, maestría y agudeza no podrán jamás abandonar ni mis recuerdos ni mi alma.

[3] Nuestro equipo se inserta dentro del grupo de investigación de la UAM *Culturas, tecnologías y medio ambiente de las sociedades del Oriente Próximo antiguo* dirigido por J.Mª Córdoba, trabajando en la Península de Omán desde el *Proyecto al Madam, Sharjah, EAU*.

[4] K. FRIFELT, "A possible link between Jemdet Nasr and the Umm an-Nar graves of Oman" *JOS* 1, 1975a, *passim*.

[5] R. ENGLUND, "Dilmun in the Archaic Uruk Corpus" *BBVO* 2, 1983, p. 35.

[6] M. MAÑÉ, *La arqueología de la muerte en la península de Oman (III mil. a.C.) Prácticas y creencias en la región del Piedemonte, Supplementa ad Isimu I. Series: Sudia* vol 3, 2005, pp. 50-53 y 65-71.

[7] K. FRIFELT, 1975, *passim.*

[8] D.T. POTTS, "Eastern Arabia and the Oman peninsula during the late fourth and early third millennium BC" en U. Finkbeiner y W. Röllig (eds.), *Gamdat Nasr: Period or Regional Style?*, 1986, *passim.*

forma sino de una sorprendente realidad, la arcilla con la que se habían realizado los recipientes foráneos de las tumbas Hafit provenía del sur de Mesopotamia, tal y como S. Méry demostraba a principios de los años noventa[9]. ¿Supone esto el establecimiento de comerciantes mesopotámicos a los pies de las Montañas de Cobre -las Montañas Negras de Magan-, siguiendo los parámetros de las famosísimas colonias Uruk en el Éufrates medio a principios del III milenio a.C., cuando el mundo sumerio está apunto de eclosionar? No lo parece, Los túmulos Hafit, que ahora se nos revelan a lo largo de toda la península de Omán, nos parecen enterramientos de población local que ve en las cerámicas de importación mesopotámicas un objeto de valor con el que enterrarse.

A pesar de la evidente y constante relación de las culturas establecidas en todo el Golfo desde el punto de vista de la cultura material, el mundo sumerio continuó sin mencionar la región de Magan. De sus reyes solo Ur Nanše de Lagaš dice, hasta en seis de sus inscripciones, que hace traer los barcos de Dilmun[10], pero nunca menciona Magan y solo Lugalzagesi, mira hacia el sur de manera global y nos indica que ha puesto orden en el Mar Inferior[11]; la mirada acadia al Golfo Pérsico, contaba con un precursor.

Los textos acadios

Y así fue. A lo largo de la dinastía acadia podemos ver como nuestros dos mundos se reconocen y nos lo hacen saber. Por primera vez Mesopotamia deja constancia escrita de su interés por el Mar Inferior y las regiones situadas en sus orillas. El primer monarca acadio que habla de Magan es Sargon de Acad (2334-2279 a.C.), tal y como leemos en una de sus inscripciones reales bilingües[12] (sumerio-acadio), líneas 1-13:

1 **[***sár-um***-gi]** / 2. **[lugal]** / 3. **[kiš]** / 4. **[34 (x)] sahar-ra** / 5. **[tùn.ka]ra bí-sì** / 6. **bàd-bi** / 7**. ì.gul.gul**. / 8. **zà-a-ab-ba-ka-še** / 9. **má-me-luḫ-ḫa.ki** / 10. **má-má-gan**.**ki** / 11. **má-dilmun.ki**
1 *sár-ru*-**gi** / 2. **lugal** / 3. **kiš** / 4. 34 **rec** 169 / 5. *iš$_{11}$-ar* / 6. **bàd-bàd** / 7**. ì.gul. gul**. / 8. *a-dì-ma* / 9. *pu-ti* / 10. *ti-a-am-ti* / 11. **má** *me- luḫ-ḫa* / 12. **má** *má-gan*. **ki**/ 13 **má** *dilmun*.**ki**

> "Sargon, rey de Kiš, ganador de 34 batallas, destructor de las murallas hasta la orilla del mar. Hizo amarrar en los muelles de Acad los barcos de Meluhha, los barcos de Magan y los barcos de Dilmun"[13].

Así, con Sargón inauguramos la famosa asociación "Dilmun, Magan y Meluhha" que se extenderá a lo largo del III milenio a.C. y que será rescatada por los reyes neoasirios del I milenio a.C.[14]. En realidad, son los barcos **-má-** con los materiales provenientes de esta ruta

[9] S. MÉRY, "Origine et production des récipients de terre cuite dans la péninsule d'Oman à l'Âge du Bronze" *Paléorient* 17, 1991, pp. 51-78; S. MÉRY, "La céramique Mésopotamienne de Période Hafit" en S. Méry (ed.), *Les céramiques d'Oman et l'Asie moyenne. Une archéologie des échanges à l'Âge du Bronze*. *Monographies du CNRS* 23, 2000, pp. 170-189.
[10] E. SOLLBERGER, *Inscriptions Royales Sumeriennes et Akkadiennes*, 1971, Cap. I y II, pp. 44-45.
[11] E. SOLLBERGER, 1971, p. 94.
[12] Textos Ni 3200, (textos de Nippur y Estambul) y CBS 13972, (Textos babilónicos de Pensilvania). *Vid*. D. FRAYNE, *The royal Inscriptions of Mesopotamia early periods volumen 2. Sargonic and Gutian periods (2334-2113 BC)*, 1993, pp. 27-29.
[13] E. SOLLBERGER, 1971, p. 97.
[14] C. del CERRO, "Gran rey, rey del mundo, rey de Asiria...¿Rey de reyes de las tierras de Dilmun, Magan y Meluḫḫa?*" Isimu* 16, 2013, p. 54.

comercial[15], los protagonistas de esta afirmación de Sargón. En cierta forma, garantizar la llegada de esos materiales justificaría la toma de aquellos territorios sureños por los que los bienes llegarían a Acad.

Maništušu (2269-2255 a.C.) nos ha dejado sobre una tablilla y varios fragmentos en piedra, el recuerdo de una campaña exitosa en Irán. El texto dice que el rey acadio construyó barcos para cruzar después el Mar Inferior, donde una fuerza de treinta y dos ciudades se reunió para la batalla. Maništušu resulta victorioso dominando ciudades y reyes. Tras unas líneas complicadas de entender, el relato indica que el rey persiguió a las tropas enemigas hasta la región de minas de metal y se llevó piedra negra de las montañas, cargada en sus barcos hasta Acad[16]. Una vez allí, utiliza esa piedra para realizar una estatua de sí mismo y dedicarla a Enlil. La inscripción es estándar y tenemos copias de la misma en los museos Nacional de Iraq, Filadelfia, Estambul, Louvre y Británico, líneas 1- 63[17]

1.*ma-an-ís-tu-su* / 2. **lugal** / 3. **kiš** / 4. *ì-nu* / 5. *an-ša-an*.**ki** / 6. *ù* / 7. *ši*$_4$*-rí-ḫu-um*.**ki** / 8. **sag.giš.ra**-*ni* / 9. *ti-a-am-tàm* / 10. *sa-pil-tàm* / 11. **má.má giš.la**-*e* / 12. *u-sa-bì-ir* / 13. **uru.ki.uru.ki** / 14. *a-bar-ti / 15. ti-a-am-tim* / 16. 32 *a-na* / 17. **rec** 169 / 18. *ip-ḫu-ru-nim-ma* / 19. *iš*$_{11}$*-ar* / 20. *ù* / 21. **uru.ki.uru.ki**- *su-nu* / 22. **sag.giš.ra** / 23. **en.en**-*su-un* / 24. *[u-s]a-am-[q]í-it* / 25. *ù* / 26. *ís-tu[m-ma*]/ 27. *i[d-ké-ás-su-nu-ni-ma]* / 28. *a-dì-ma* / 30. *ḫu-rí* **kù** / 31. *íl-qù-tu* / 32. *a-bar-ti* / 33. *ti-a-am-tim* / 34. *sa-pil-tim* / 35. **na**$_4$**.na**$_4$-*su-nu-****gi***$_6$ / 36. *i-pu-lam-ma* / 37. *in* **má.má** /38. *i-ŝa-[na-ma]* / 39. *in ka-rí-<im >*/ 40. *ši a-kà-dè*.**ki** / 41. *ír-ku*$_8$*-us* / 42. **dùl**-*su* / 43. *ib-ni* / 44. *a-na* / 45. [^{d}*en-líl]* / 46**. a.mu.ru** / 47. ^{d}**utu** / 48. *ù* /49. *íl-a-ba*$_4$ / 50. *ú-má* / 51. *la sú-ra-tum* / 52. *lu kí-ni-ís-ma* / 53. *ša* **dub** / 54. *su*$_4$*-a* / 55. *u-sá-sà-ku-ni* / 56. [^{d}]*en-líl* / 57. *ù* / 58. ^{d}**utu** / 59. **suĥuš**- sú / 60. *li-sú-ḫa* / 61. *ù* / 62. **še.numun**-*sú* / 63. *li-il-qù-tá*

1."Maništušu, rey de Kiš, 4. cuando conquistó Anšan y Šerihum, 9. atravesó el Mar Inferior en barcos... 13. Las ciudades del otro lado del mar, treinta y dos se aliaron para la batalla, pero él triunfó 20. y conquistó sus ciudades y a todos sus príncipes eliminó y 25. […] hasta las minas de plata. 31. Él extrajo las piedras negras de las montañas más allá del Mar Inferior y las cargó en los barcos y les hice amarrar en los muelles de Acad. 42. Hizo diseñar una estatua (de él) y la dediqué al dios Enlil. Por Šamaš y Aba, juro que no miento, es absolutamente cierto 51. El que borre esta inscripción, que Enlil y Šamaš le arranquen sus cimientos y destruyan su progenie"[18].

Este texto supone la primera mención de una expedición marítima mesopotámica, el relato tiene todos los ingredientes para que podamos situar esta empresa frente a las costas de la Península de Omán[19]: "el otro lado del mar", "más allá del Mar Inferior" "las minas de plata" y "las piedras negras de las montañas".

[15] G. PETTINATO, "El commercio con l'estero della Mesopotamia meridionale nel 3 millenio av. Cr, alla luce delle fonti letterarie e lessicali sumeriche" *Mesopotamia* 7, 1972, *passim.*

[16] De los metales que se extrajeron en Magan y de los que existen, pero no se explotaron, así como de sus piedras, dejaremos constancia en el siguiente apartado de nuestro trabajo.

[17] D. FRAYNE, 1993, pp. 74-77.

[18] E. SOLLBERGER, 1971, p. 104.

[19] D.T. POTTS, *Mesopotamian and the east. An Archaeological and Historical Study of Foreign relations 3400-2000* BC, 1994, p. 105.

Pero la primera vez que aparece el término Magan aislado, *má-gan.***ki**, (Maništušu nos había dejado con la duda) es de la mano de Naram Sin (2254-2218 a.C.), en el momento en el que el monarca acadio nos informa de haber organizado un ataque contra Magan, fechado aproximadamente en el 2200 a.C[20]. Uno de los relatos que podemos leer se encuentra en el anverso de la tablilla HS 1954+1955+2499+2506 que forma parte de la *Hilprecht Sammlung der Schiller Universität von* Jena[21], donde entre líneas muy mal conservadas leemos:

> … [...] 19. *ù* / 20. *ti*-[*a-am-ti*]*m* / 21. *i-in* (?) [x (x)] / 22. *iš*- […] / 23 *i-bi*-[*ir-m*]*a* / 24. *m*[*á-gan.***k**]**i** / 25. *qáb-li* / 26. *ti*-[*a*]-*am-ti* / 27. **sag.giš.ra** / 28. *ù* / 29. **giš. tukul**- *kí-su*$_4$ / 30. *i*[*n*] *ti-a-am-tim* / 31. *sa-píl-tim* / 32. **ì.luḫ**
> " … [...] 19-27 además él cruzó…el Mar (Inferior) y conquistó M[agan], en el medio del mar / 28- 32 y lavó sus armas en el Mar inferior"

Tras el acontecimiento que conocemos como *La gran revuelta,* Naram Sin incorpora a la titulatura real la fórmula "el victorioso en nueve batallas en un año" refiriéndose, suponemos, a todas sus vitorias tras el alzamiento[22]. El texto lo encontramos además escrito una inscripción en Marad[23], en la base de una estatua en Bassetki[24], cerca de Mosul, tablillas en Nippur[25], y en la base de una estatua hallada en la acrópolis de Susa[26] que es la más completa, una de las primeras en las que el rey aparece con determinativo de divinidad y la que nos lleva a Magan[27]:

> Col I. 1. ^{d}*na-ra-am-*^{d}**en.zu** / 2. *da-núm* / 3. **lugal** / 4. *ki-ib-ra-tim / 5. ar-ba-im* / 6. *ša-ir* / 7. **10 lal 1 rec 169** / 8. [*i*]*n* **mu 1** / 9. [*í*]*s-tum* / 10. [**re**]**c 169 rec 169** / 11 [*su*$_4$]-*un-ti* / 12. [*iš-a*]*r-ru* / 13. *ù* / 14. [*sar-rí*]-*sú*-[*nu*] 3/ 15. [*i-ik-mi-ma*] / 16. [*maḫ-rí-ís*] / 17. [^{d}*en-líl*]/ 18. [*u-sa-rí-ib*]/ 19. …….
> Col II. 1. *má-gan.***ki** / 2. **sag.giš.ra** / 3. *ù* / 4. *ma-ni-u*[*m*] / 5. **e**[**n**] / 6. *má-gan.* [**ki**] / 7. **su.du**$_8$.[**a**] / 8. *in* **sa.dú**-*su-nu* / 9. **na**$_4$**.na**$_4$**.e-si**$_{11}$**-i**[*m*] / 10. *i-pu-lam-ma* / 11. *a-na* / 12. *a-kà-dè*-**ki** / 13. **uru.ki**-*su* / 14. *u-bí-lam-ma* / 15. **dúl.***su* / 16. *ib-ni* / 17. [*a-na*] / 18. [^{d}x] / 19. [**a.mu.ru**] / 20. [ša **d**]**ub** / 21. [*su*$_4$-*a*] / 22. [*u-sa-sà-ku*]-*ni* / 23. [^{d}**utu**] / 24. *ù* / 25. [**dingir** (?) *a-kà*]-*d*[*è*]-**ki** / 26. [**suḫ**]**uš**-*su* / 27. [*l*] *i-sú-ḫa* / 28. *ù* / 29. **še.numun**-*su* / 30. l*i-il-qù-tá*
> Col I 1-8 "Naram Sin, rey fuerte, rey de las cuatro regiones, victorioso en nueve batallas [e]n un año / 9-12 [Tr]as haber [ga]nado en [e]sas [ba]tallas/ 13-18. [capturó] sus tres [reyes] [y los trajo ante Enlil]

[20] J.J. GLASSNER, "Mesopotamian textual evidence on Magan/Makan in the late 3rd Millennium BC" en P. Costa y M.Tosi (ed.), *Oman studies. Papers on the archaeology and history of Oman, Serie Orientale Roma* 63, 1989, p. 181.

[21] La unión de las tablillas halladas en Nippur HS 1954+1955+2499+2506 y depositadas en Jena, ha permitido a B. Foster publicar una edición crítica del texto dentro del *Royal Inscriptions of Mesopotamia Project*. B. FOSTER, "Naram-Sin in Martu and Magan" *ARRIM* 8, 1990, *passim.*

[22] D. FRAYNE, 1993, p.111.

[23] I.J. GLEB y B. KIENAST, *Die Altakkdischen Königsinschriften der Dritten Jahrtausends Vor. Chr., FAOS* 7, 1990, pp. 102-103.

[24] ABDUL-HADI AL-FOUADI, "Bassetki Statue with Old Akkadian Inscription of Naram-Sin of Agade (B.C. 2291-2255)" *Sumer* 32, 1976, pp. 63-75.

[25] *Vid.* nota 21.

[26] Número de catálogo del Louvre Sb 52, depositada en el *Département des Antiquités orientales* por J. de Morgan, *vid*. http://carteles.louvre.fr/carteles/visite?srv=car_not_frame&idNotice=11959&langue=

[27] D. FRAYNE, 1993, pp. 116-118.

> Col II 1-4. Él subyugó Magan y capturó a Maniu[m], re[y]/**en** de Magan/ 8-14. de sus montañas él extrajo bloques de diorita y los trajo a Acad, su ciudad, e / 15-16. hizo una estatua de sí mismo / 17-19. [la dedicó al dios X] 20-22 [el que quit]e [esta in]scripción / 23-30. Que el dios Šamaš y el dios de Acad arranque sus cimientos y destruya su progenie"[28]

El texto esta vez sí es claro: *[l]ma-ni-um* **en** *má-gan.***ki**[29]. Y esta es la primera vez que un rey, lo que implica la existencia de un reino, gobierna en Magan, ya en el S. XXII a.C. No tendremos muchas ocasiones de repetir esta idea en los textos mesopotámicos, salvo en épocas Isin Larsa y neoasiria.

Aunque ni los textos acadios, ni los neosumerios, ni la arqueología en la Península de Omán indiquen que la presencia acadia sacudiera la vida diaria de los habitantes de Magan, la repercusión de la empresa de Naram Sin perduró, porque textos posteriores en el tiempo nos recuerdan la campaña del rey acadio mencionando al rey de Magan. En el texto paleobabilónico, probablemente de carácter escolar[30] conocido como la *Insurrección general contra Naram Sin*, entre una lista de rebeldes, nos encontramos con *[l]ma-un-um* **lugal má.gan.na.ki** "Maunum, rey de Magan"[31].

Por último, la crónica neobabilónica que conocemos como *Crónica de los primeros reyes*[32] recuerda que Naram Sin llegó a Magan y capturó a Mannudannu de Magan:

> *24. [m]na-ra-am-[d]Sîn mār [m]Šarru-kîn a-na [uru]a-pi-šal [il-lik] 25. pi-il-šú ip-lu-uš-ma [m]riiš-[d]ad[ad] 26. šàr [uru]a-pi-šalki u [lu]sukkal a-pil-šal[ki] qāt-su ikš[ud[ud]] 27. ana má-ga-na[ki] il-lik-ma [m]mam-nu-da-an-nu šàr má-gan[ki] [qāt-su ikšud[ud]]*
> 24. Naram Sin, hijo de Sargon [marchó] a Apišal 25-26. Hizo una brecha (en la muralla) y capturó a Reš-Ad[ad] rey de Apišal, y el visir de Apišal 27. Él marchó contra Magan y [capturó] a Mannudannu, rey de Magan

El botín debió de ser fascinante si atendemos a la cantidad de vasos de alabastro, calcita o dolerita hallados en Susa, Ur y otros lugares no identificados de Iraq[33] con inscripciones de Naram Sin. Los cuencos (*i.e* NBC 2527, Universidad de Yale, BLMJ 929, Museo de la Biblia de Jerusalén o CBS 14951+14952, Universidad de Filadelfia) tienen la misma inscripción[34]:

> 1. *na-ra-am-*[d]**en.zu** / 2. **lugal** / 3. *ki-ib-ra-tim* / 4. *ar-ba-im* / 5. **bur** / 6. **nam-ra-ak** / 7. *má-gan*.**ki**
> 1-4 "Naram Sin, rey de las cuatro regiones 5-7 vaso del botín de Magan".

Aparte de las inscripciones reales, que son los documentos más conocidos, escasos textos de naturaleza administrativa y comercial en época acadia permiten a B.R. Foster[35]

[28] Vease también D.T. POTTS, *The Arabian Gulf in Antiquity vol I,* 1994b, pp. 136-137.
[29] *Vid* Narāmsu'en–Inschr. a 2:SAK 166:h recogida en D.O. EDZARD, G. FARBER y E. SOLLBERGER, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes I. TAVO*, Reihe 13, 7/1, 1977, pp. 113-114.
[30] J.G. WESTENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade. The Texts*, 1997, p. 239.
[31] La tablilla ya había sido estudiada por A. Boissier, quien lee en la línea 30 del reverso *"Manum king of Makkan"* A. BOISSIER, "Inscription de Narâm-Sin" *RA* 16, 1919, pp. 157-164. El texto completo y su traducción al inglés puede leerse también en J.G. WESTENHOLZ, 1997, pp. 239-245.
[32] A.K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 2000, p. 154.
[33] D.T. POTTS, 1994b, p. 113.
[34] D. FRAYNE, 1993, pp. 99-100.
[35] B. R. FOSTER, "Commercial activity in sargonic Mesopotamia" *Iraq* 39, 1977, pp. 38-39.

realizar un mapa con modelos comerciales en época acadia muy ligado a la zona geografía dónde se localiza cada ciudad mesopotámica, es decir, resaltando la regionalización interna de Mesopotamia que ya se distinguía a lo largo del III milenio a.C.[36]. Así, en época acadia Lagaš se vincula al pescado y la sal o Umma se especializa en aceites aromáticos. Es precisamente el yacimiento de Umma el que nos permite ver mejor los contactos de Acad con el exterior, en el caso de Magan solo dos ejemplos nos ilustran: la presencia un mercader de Magan que exporta cerveza de Umma[37] y la mención expresa del cobre de Magan[38] en dos textos de Tello.

Las Montañas de Omán

Los textos acadios no solo nos hablan de Magan y de su reino, sino que insisten en la elaboración de estatuas erigidas con las "piedras negras" traídas desde Magan. Durante el periodo acadio las rocas ígneas, oscuras, son las que se utilizan en mayor medida para la escultura monumental. De los veintiséis monumentos acadios (estelas, estatuas y basas) hallados por los franceses en Susa, diecisiete (73%) fueron tallados en una roca negra, olivina-gabbro[39], que habitualmente conocemos como diorita ^{na4}**esi**/*ušû*. Esta piedra es habitual en las montañas de Omán y no podemos olvidar la frase de Naram Sin "Él subyugó Magan y capturó a Manitan, **en** de Magan, él trajo bloques de diorita de sus montañas".

Pero ¿qué son en realidad esas montañas negras que señalaban a Maništušu el rumbo y le ofrecían sus productos a Naram Sin? ¿realmente podría haber visto una expedición acadia esta cordillera? No sería extraño si tenemos en cuenta que a lo largo de toda la costa de la Península de Omán las montañas se alzan majestuosamente, peladas de vegetación, y mostrando su llamativo color oscuro desde cada punto del Golfo Pérsico y el Mar de Omán. No es posible obviarlas ni dejar de señalar su monumental mole desde un barco que se acerque al estrecho de Ormuz.

El color de las montañas de Omán se debe no tanto a afloramientos de dolerita (gabro o diorita), cosa que podríamos pensar a tenor de los textos acadios, sino a las grandes extensiones de peridotitas que quedan a la vista, una roca ígnea que forma el manto terrestre, pero que en Omán aflora a la superficie durante cientos de kilómetros.

La cadena de al Hayyar recorre la Península de Omán de norte a sur, es una verdadera columna vertebral donde asentamientos, materias primas y riqueza de vegetación se dan la mano. Forma un arco de 700 km de largo y 150 km de ancho paralelo al golfo de Omán. Se extiende desde la península de Musandam y el estrecho de Ormuz, al norte, hasta Ras al Hadd, en el sureste, con alturas que oscilan normalmente entre 500 y 1.500 m destacando la altura del *yebel* Ajdar, cerca de Nizwa, con 3.000 m[40].

Desde el punto de vista geológico las Montañas de Omán presentan seis grupos de secuencias rocosas[41], pero anotamos aquí solo los dos grandes complejos que nos interesan en esta exposición:

[36] H. E. W. CRAWFORD, "Mesopotamia's Invisible Exports in the Third Millennium B.C." *World Archaeology* 5/2, 1973, p. 233.
[37] *Vid*. Serie *Manchester Cuneiform Studies* (*MCS*) 9, 245.
[38] *Vid*. *Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman* (*ITT*) I, 1422 y II, 2846, Publicadas por primera vez por F. THUREAU-DAGIN *ET AL*, en París, 1910 y 1912.
[39] D.T. POTTS, 1994b, p. 183.
[40] L.R. WEEKS, *Pre-Islamic Metallurgy of the Gulf*, *Technology, Trade and the Bronze Age World*, 2003, p. 10.
[41] M.C. ZIOLKOWSKI, "The Soft Stone Vessels from Sharm, Fujeirah, United Arab Emirates" *AAE* 12, 2001, pp. 25-30.

1. Complejo de Hawasina donde abunda el mineral de cobre, con presencia de gabros y peridotitas[42], éstas surgen desde Ibra to Khor Fakkan, en la costa, desde donde los bloques podrían ser trasladados[43]. El depósito que contiene además altos niveles de oro y plata, sin embargo y hasta ahora, no hay evidencia arqueológica de la explotación minera de ambos metales esta zona en la Antigüedad[44]. Actualmente el oro es extraído en Raka (Omán) electrónicamente del mineral de cobre, pero solo es posible realizar esta extracción con tecnología moderna[45].
2. Complejo ofiolítico Sumā'il, roto en doce bloques intactos con formas variadas como resultado de la erosión, pero que tiene en total 600 km de largo por 150 km de ancho. Cubre en total un área de 20.000 Km^2 de Dibba a Sūr, es por tanto la unidad geológica más grande de la cadena de al Hayyar. Se admite que Sumā'il es la mayor capa ofiolítica expuesta del mundo[46]. En él se hallan las piedras blandas (esteatita, clorita o serpentina) que se demandan incluso desde Mesopotamia, así como la mayor parte de los depósitos de cobre del sureste de Arabia.

Pero los textos acadios, y más adelante los neosumerios, insisten aún más en otro producto proveniente de Magan, un bien tan habitual en las Montañas de Omán que la región queda registrada en ocasiones como el país del cobre, **urudu**/*erû,* y aunque los objetos elaborados en cobre son escasos en Mesopotamia lo cierto es que dos de ellos son excepcionales y nos permiten conocer la pericia de los artesanos acadios: la cabeza de Nínive (conocida comúnmente como cabeza de Sargón)[47] y la estatua de Bassetki[48].

La primera investigación sobre la producción de cobre en Omán comenzó en un lejano 1928 cuando H. Peake[49] indicó que éste era el cobre de la Magan de los textos mesopotámicos. Unos sesenta años después, en los años setenta del S. XX, comenzaron a las grandes campañas de prospecciones geomineras y arqueológicas llevadas a cabo en la Península. La primera fue conducida por la Universidad de Harvard y el Instituto de Paleontología de Roma[50].

A principios de los años ochenta del siglo pasado los franceses del CNRS se sumaron a este estudio. Con sus análisis concluyeron que el comercio del cobre de Magan significó una verdadera interacción entre las comunidades del III milenio a.C. de la Península con sus contemporáneas de Mesopotamia e Irán, y supuso un papel importante en el desarrollo de las sociedades de la Península de Omán[51]. Además, desde enero de 1977 el Museo de minero de Bochum[52] en colaboración con el Departamento de Antigüedades de la Universidad de

[42] FAISAL BIN ALI AL SAID, "The Environmental Setting of the Sohar Region" *JOS* 9, 1987, pp. 30-33.
[43] P. YULE y I. GUBA, "Did the Ancient Mesopotamian Royal Stone Originate in Oman?" *Adumatu*, 4, 2001, p. 44.
[44] L.R. WEEKS, 2003, p. 14.
[45] P. YULE y I. GUBA, p. 42.
[46] K.M. GOODENOUGH *ET AL.*, "Records of Ocean Growth and Destruction in the Oman–UAE Ophiolite" *Elements* 10, 2014, p. 109.
[47] C. NYLANDER, "Earless in Nineveh: Who Mutilated "Sargon's" Head?" *AJA* 84/3, 1980, *passim.*
[48] P.R.S. MOOREY, "The archaeological evidence for metallurgy and related technologies in Mesopotamia" *Iraq* 44, 1982, pp. 35-36.
[49] H. PEAKE, "The Copper Mountain of Magan" *Antiquity* 2, 1928, *passim.*
[50] J.H. HUMPHRIES, "Harvard Archaeological survey in Oman: II- Some later prehistoric sites in the Sultanate de Oman" *PSAS* 4, 1974, *passim.*
[51] L.R. WEEKS, 2003, pp. 19-20, cap. 2.4.4 *Analyses by The Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), France.*
[52] El resultado más inmediato y completo fue la obra de A. HAUPTMANN, *5000 Jahre Kupfer in Oman; Band 1: Die Entwicklung der Kupfermetallurgie vom 3. Jahrtausend bis zur Neuzeit Der Anschnitt*, Beiheft 4, editada en 1985 en Bochum.

Nápoles comenzó una de las investigaciones más extensas realizadas sobre las montañas de Omán[53]. Más de ciento cincuenta minas y lugares de fundición fueron documentados y datados desde el III milenio a.C. hasta época islámica. En total estimaron que existen cincuenta grandes depósitos de cobre en las montañas y más de cien de menor importancia. La mayor parte parecen haber sido explotados en época islámica, pero sin duda algunos ya lo fueron desde el III milenio a.C., puesto que las tumbas Umm an-Nar (cultura omaní contemporánea a la acadia) lo corroboran, así como el asentamiento de Maysar[54] o los muchos lugares de extracción diseminados por las montañas. Todas estas prospecciones por las montañas de Omán nos han demostrado que ciertas áreas como Lasail[55], 'Arja[56] o Masjad[57] -en la región de Sohar[58]- han estado ligadas al menos desde el III milenio a.C. a la explotación minera, y que éstas son las tres áreas donde se hallan los depósitos de mineral de cobre más grandes de la Península. Sin embargo, los estudios más recientes vienen de la otra vertiente de las montañas de Omán, del emirato de Sharjah, donde queda localizado el Wādi al-Ḥilo y el yacimiento denominado HLO 1[59] cuya datación por radiocarbono fechó las estructuras entre 2336–2203 a.C.; época acadia en Mesopotamia, mientras que la cerámica Umm an Nar corroboraba la datación[60]. La excavación del lugar de fundición y trabajo permitió encontrar el único lingote[61] de cobre -4,6 kg- encontrado hasta ahora en esta vertiente de las montañas[62] y el único *in situ*, en el sureste de Arabia, y una cantidad de escorias tal que sus excavadores calculan al menos la producción en un mínimo de 28 toneladas de cobre en el área[63].

Asentamientos y cultura material en la Península de Omán. La Cultura Umm an Nar

Cuando los textos acadios ya nos hablan de un reino y de un rey, *ma-ni-um,* en Magan, entonces tropezamos con la realidad arqueológica de la Península de Omán. Desde aquí

[53] G. WEISGERBER, "Evidence of Ancient Mining Sites in Oman: a Preliminary Report" *JOS* 4, 1978, pp. 15-28, Taf. 11a-26.

[54] A. HAUPTMANN y G. WEISGERBER, "Third millenium BC copper production in Oman" *Revue d'Archéométrie* 1, 1981, pp. 131-133.

[55] G. WEISGERBER, 1978, pp. 21-22.

[56] T.J. COSTA y P.M. WILKINSON, "Settlement and Copper Exploitation in the 'Arja area" *JOS* 9, *passim;* G. WEISGERBER, "Archaeological Evidence of Copper Exploitation at 'Arja" *JOS* 9, 1987a, *passim.*

[57] M. TOSI, "Notes on the Distribution and Exploitation of Natural Resources in Ancient Oman" *JOS* 1, 1976, pp. 187-206.

[58] T.J. COSTA y P.M. WILKINSON, "The Environmental Setting of the Sohar Region" *JOS* 9, 1987b, *passim.*

[59] J. KUTTERER y S.A. JASIM, "First report on the copper-smelting site HLO-1 in Wādī al-Ḥilo, UAE" *PSAS* 39, 2009, *passim*.

[60] J. KUTTERER y S.A. JASIM, 2009, pp. 249-250.

[61] Este lingote fue dividido en dos partes por la Autoridad Arqueológica de Sharjah para estudiar su interior que consiste en cobre puro en un 99.5% con trazas de hierro, níquel y arsénico (J. KUTTERER y S.A. JASIM, 2009, p. 250). Una de las partes, con 3 kg de peso, fue trasladada a Madrid para formar parte de los objetos que se expusieron en el Museo Arqueológico Nacional con motivo la exposición *En los confines del Oriente Próximo El hallazgo moderno del país de Magán. Veinte años de descubrimientos del Departamento de Antigüedades de Sharjah, la comunidad científica internacional y la misión de la Universidad Autónoma de Madrid en Sharjah (Emiratos Árabes Unidos),* cuyo catálogo fue editado por J.Mª. CÓRDOBA (Coord.) en 2016, quedando la relación de piezas a cargo de C. del Cerro, *vid.* p. 42 y fig. 12, p. 51.

[62] Lingotes de cobre de este tipo, con forma planoconvexa, ya habían sido hallados en Omán en 1983, en al Aqir cerca de Bahla pero estudiados más tarde y fuera de contexto por G. Weisgerber, y con una datación un poco más tardía, alrededor de 2000 a.C. (G. WEISGERBER y P. YULE, "Al-Aqir near Bahlā' an Early Bronze Age dam site with planoconvex 'copper' ingots" *AAE* 14, 2003, p. 51; F. BEGEMANN *ET AL*., "Lead isotope and chemical signature of copper from Oman and its occurrence in Mesopotamia and sites on the Arabian Gulf coast" *AAE* 21, 2010, p. 138). Varios fragmentos de lingotes y un solo lingote completo se encontraron a su vez en Maysar, en la llamada *House* 4 con la misma cronología (G. WEISGERBER y P. YULE, 2003, p. 48.)

[63] J. KUTTERER y S.A. JASIM, 2009, p. 251.

no hay textos que autoricen devolver la mirada a Acad, lo que puede permitir a algunos historiadores apostar por la teoría de W. Heimpel[64] y seguir dudando de la ubicación de Magan en época acadia[65]. Pero la Península muestra una riqueza arqueológica que impone a todo aquel que simplemente se asome a ella, porque se asombrará al descubrir la cultura contemporánea a la acadia en el otro extremo del Golfo; la cultura Umm an-Nar (Fig. 2). La cultura Umm an Nar ha sido estudiada fundamentalmente desde el punto de vista funerario[66], sus tumbas colectivas aparecen en toda la región pero algunos yacimientos nos permiten saber que poseyó una población sedentarizada en el III milenio a.C. al menos en la isla de Umm an Nar[67], en los yacimientos costeros de *tell* Abraq[68] y Ras al Hadd (HD-6)[69] y en los oasis del interior de la península (Hili, al Ain)[70]. El motivo de la incipiente sedentarización en época Umm an Nar provendría de la consolidación de la agricultura de oasis a pequeña escala[71], ya documentada mitad del III milenio a.C. en yacimientos como Hili 8. Y esa agricultura sería posible, en el caso de los oasis del interior, por la existencia de una capa freática muy cercana a la superficie captada a través de pozos[72], que permitiría el cultivo de los oasis y la explotación, nunca intensiva, de sus alrededores[73]. La agricultura de los oasis siempre se basó en el cultivo de la palmera datilera (*Phoenix dactylifera*[74]) bajo cuya sombra crecían cereales verduras o legumbres[75].

[64] W. HEIMPEL, "A first step in the diorite question" *RA* 76, 1982, p. 66.

[65] J.J Glassner, 1989, pp. 184-186; B. Foster, *The Age of Agade Inventing Empire in ancient Mesopotamia*, 2016, p. 100.

[66] Comenzando por los primeros estudios de los daneses (K. FRIFELT, *The island of Umm an-Nar, vol I: third millennium graves. Jutland Archaeological Society Publications* 26 /1, 1991 y K. FRIFELT, *The island of Umm an-Nar, vol II: the third millennium settlement. Jutland Archaeological Society Publications,* 26/2, 1995) a los últimos resultados publicados, pertenecientes a las necrópolis de Mleiha-al Madam en el emirato de Sharjah (S.A. JASIM y E. YOUSIF, "Bronze Age Tombs from Jebel Faya, Emirate of Sharjah*" Sharjah Archaeology* 15, 2016, pp. 8-17; S.A. JASIM, M. UERPMANN y H.P. UERPMANN, H. *Mleiha: the unwritten History*. Sharjah, 2016, pp. 41-59.)

[67] W.Y. AL TIKRITI, *Archaeology of Umm an-Nar island: 1959-2009,* 2011, Abu Dhabi. Umm an-Nar es una pequeña isla cerca de la ciudad de Abu Dhabi. Desde 1985 una misión danesa trabajó en la zona excavando un asentamiento formado por casas de planta cuadrada con fundaciones de piedra. Además, el equipo encontró una necrópolis con cuarenta y nueve tumbas de las que siete fueron excavadas por el equipo danés, datadas a caballo entre del Dinástico Temprano y la época acadia.

[68] D.T. POTTS, *Ancient Magan. The secrets of Tell Abraq,* 2000. El *tell* se halla en la linea divisoria que separa Sharjah de Umm al Qaiwain y fue excavado primero por D.T Potts, que recogió las primeras campañas en D.T. POTTS, "Four seasons of excavation at Tell Abraq (1989-1993)" *PSAS* 23, 1993b, pp. 117-126, y posteriormente y hasta la actualidad por P. Magee, P. MAGEE, *ET AL*, "Report on Excavations at Tell Abraq, Emirate of Sharjah, United Arab Emirates 2010-2013" *Sharjah Antiquities* 14, 2015, pp. 5-29. El *tell* tiene igualmente niveles de época acadia.

[69] P. MAGEE, *The Archaeology of Arabian Peninsula. Adaptation and Social Formation from Neolithic to the Iron Age*, 2014, pp. 96-87.

[70] S. CLEUZIOU, *Archeologie aux Emirats Arabs Unis. Vol I-III*. Al-Ain, 1977-1979; S. CLEUZIOU, S. MÉRY y B. VOGT, *Protohistorie de l'oasis d'Al-Ain, Travaux de la Mission archéologique française à Abou dhabi (Emirats Arabes Unis). BAR International Series* 2227, p. 2011.

[71] S. CLEUZIOU y M. TOSI, *In the shadow of ancestors. The prehistoric foundations of the early Arabian civilization in Oman*, 2007, pp. 90-91.

[72] P. MAGEE, 2014, p. 95.

[73] S. CLEUZIOU, "Enjeux et Perspectives de la Recherche Archéologique dans la Péninsule Arabique, de la Fin de la Préhistoire à l'Âge du Bronze" *Isimu* 1, 1998, pp. 48-40.

[74] Huesos de dátil han sido documentados en el yacimiento de Dalma (Abu Dhabi) y fechados en el 5000 a.C., sin que podamos determinar aun si se trata de dátiles silvestres o cultivados; M. BEECH "Archaeobotanical evidence for Early Date consumption in the Arabian Gulf" en J.S. al Swaidi (dir.), *The Date Palm. From traditional Resource to Green Wealth*, 2003, p. 30.

[75] D.T. POTTS, "Date palms and date consumption in Eastern Arabia during the Bronze Age", en J. S. al Swaidi (dir.), *The Date Palm. From traditional Resource to Green Wealth*, 2003, p. 34. "*Outside of the Omani*

Pero la excavación del sector 8 del yacimiento de Hili nos permite afinar más porque se trata de uno de los asentamientos mejor documentados de la Península de Omán en el III milenio a.C.[76] En el yacimiento se hallaron dos áreas bien diferenciadas: la necrópolis y el asentamiento. Introducirnos ahora en esta necrópolis, de impresionantes y enormes tumbas circulares en piedra, sobre un plinto, con muros exteriores tallados y algunos con bajorelieves junto a la entrada de la tumba, nos separaría de nuestro objetivo, pero no podemos dejar de mencionar que en el interior de las tumbas se encontraron enterramientos colectivos con ajuar consistente en cerámica, armas de bronce y recipientes de clorita, cuya datación es 2300-2100 a.C.; época acadia en Mesopotamia[77]. La Tumba N de esta necrópolis además contenía una jarra típica del periodo acadio tardío en Mesopotamia, mientras que cerámica acadia es relativamente común en la costa, en la isla de Umm an Nar[78]. Se trata de vasijas destinadas a trasportar productos, quizás aceite, reutilizadas en ocasiones en los enterramientos[79].

Muy cerca del área funeraria de Hili, una misión francesa dirigida por S. Cleuziou, situada ya en el yacimiento en 1977, excavó en Hili 8 una torre, alrededor de la cual se situaba el poblado. Tres edificios que parecen fortificaciones, refugios colectivos y residencia de los jefes locales, fueron desenterrados[80]. La cronología de Hili 8 muestra una ocupación desde época Yemdet Naṣr a Ur III, siguiendo los siguientes niveles y sus correspondencias en términos mesopotámicos: Hili I = Yemdet Naṣr/Dinástico Temprano I, Hili II A-C1 = Dinástico Temprano II, Hili II C2 = Dinástico Temprano III, Hili II D-E = Acad y Hili IIF = Ur III.[81] Pronto todo el material cerámico se puso en relación con paralelos en Irán y Baluchistán, en yacimientos como Bampur IV, *tépé* Yahya IVB, Sahr i-Sokhta IV, Ciudad I de Qalat al Bahrain, o el Templo I de Barbar, con una datación del 2700-2200 a.C.[82]

El asentamiento de Hili en el III milenio a.C., lo que incluye la época acadia, se asentó en los palmerales del actual al Ain, entre la zona de oasis, donde se explotaban las palmeras datileras, legumbres [83], frutas como el melón[84] y cereales como el trigo, la cebada, la avena, el mijo o el sorgo[85]. Hasta doce especies de plantas fueron halladas por el equipo francés en

highlands, the cultivation of much of the wheat, barley and alfalfa generally required a vegetational canopy, which was provide by date palms. Thus the date palms were not only important in they own right. Rather they provide the shade in which cereals and eventually fruits and vegetables could be grown by the early agricultural communities of eastern Arabia."

[76] C. del CERRO, "La península de Omán: sociedad y usos del entorno en los oasis de la antigua Magan", *Isimu* 10, 2009, pp. 241-243.

[77] B. VOGT, "The Umm an Nar Tomb A at Hili North: a preliminary report on three seasons of excavation, 1982-1984" *Archaeology of Unites Arab Emirates* 4, 1985, p. 34.

[78] S. CLEUZIOU y S. MÉRY, "In between the great Powers in the Bronze Age Oman Peninsula" en S. CLEUZIOU *ET AL*. (eds.) *Essays on the late Prehistory of the Arabian Peninsula, Serie Orientale Roma* 93, 2002, pp. 286-288.

[79] S. CLEUZIOU y S. MÉRY, 2002, p. 290.

[80] Tras las la octava campaña de excavaciones en Hili 8, S. Cleuziou mostró los resultados del yacimiento en el volumen V de la publicación *Archaeology in the United Arab Emirates*, donde presentaba el grueso de los hallazgos que habían tenido lugar entre la cuarta y la séptima campaña e incluía un informe preliminar de la octava. S. CLEUIZOU "Excavations at Hili 8; a preliminary report on the 4th and 7th campaigns" *Archaeology in the United Arab Emirates* V, 1989a, *passim.*

[81] S. CLEUZIOU, "The chronology of protohistoric Oman as seen from Hili", en P. Costa y M. Tosi (eds.), *Oman Studies. Serie Orientale Roma* 63, 1989b, pp. 47-78.

[82] S. CLEUZIOU, 1998, *passim.*

[83] S. CLEUZIOU, 1998, pp. 48-49.

[84] D.T. POTTS, "Contributions to the agrarian history of Eastern Arabia II. The cultivars" *AAE* 5, 1994c, p. 238.

[85] S. CLEUZIOU, "Économie et société de la Península d'Oman au IIIe millénaire; le rôle des analogies interculturelles" *Colloques internationaux du CNRS* 580, 1980, p. 349.

semillas carbonizadas y e impresas en los adobes[86]. Los restos de fauna de ciento treinta y seis especies identificadas indican que la ganadería fue una actividad importante en Hili, ya que el 90% de la carne consumida era de animales domésticos y el 60% viene de la oveja o la cabra[87].

Hili 8 nos muestra la primera utilización extensiva de la cerámica en el área. En la fase II E la mayor parte de las formas encontradas son jarras alargadas de labio biselado, jarras globulares y cuencos de labio grueso, pintados con líneas ondulantes[88]. Aparte del material cerámico, durante las campañas de excavación aparecieron vasos de serpentina y clorita, huesos y conchas, que adscribieron el nivel a la época acadia.[89]

El cobre es trabajado con seguridad a finales del III milenio a.C., ya que se ha encontrado un área de procesado del metal en la fase II E (que no es otra que la contemporánea a la época acadia), con moldes, crisoles y esquirlas de metal[90], mientras que objetos como broches, cuchillos y cinceles aparecen en todos los niveles del asentamiento[91]. Una daga encontrada en esta fase nos indica que a mitad del milenio los objetos de cobre pueden tener una aleación con estaño, lo que implicaría un incipiente uso del bronce, que en ningún caso es habitual en este momento en Omán, donde el arsénico es más común y es más fácil que los objetos metálicos se fabriquen con un cobre arsenical. El poquito estaño que encontramos en los objetos de Hili podría llegar de Afganistán, y viajaría a través del Baluchistán y Sistán a las costas de la Península de Omán[92] (Fig. 3).

La metalurgia del cobre también es conocida desde los yacimientos de Maysar 1, en las montañas, en la isla de Umm an Nar y en el asentamiento costero de Ras al Hadd. En Maysar[93] la metalurgia del cobre es una actividad continua desde el 2200 al 1900 a.C. Las minas se sitúan en el Wādi Samad mientras que a lo largo del valle se hallaron lugares con los hornos de fundición del mineral de cobre, junto a cinceles y varios fragmentos de lingotes[94]. Pero Maysar, a pesar de su innegable conexión con la metalurgia de cobre en la segunda mitad del III milenio a.C. significó una pequeña aportación respecto a todo el cobre que se explotó en este momento, porque las ciento cincuenta minas de cobre de las Montañas de Omán supusieron una explotación de 4.000 toneladas de cobre en época Umm an Nar.[95]

En la isla de Umm an Nar el cobre aparece en forma de anzuelos, cinceles, cuchillos, agujas y prendedores junto a las casas, además en algunas habitaciones parece que se trabaja el metal porque se hallaron moldes y crisoles[96]. En realidad, tal y como indica R.L. Weeks[97] parece que el metal sufre un segundo procesado en la isla, aquí se le quitan las impurezas que quedaban y se da forma a los objetos, de ahí las pocas escorias halladas en el asentamiento. La isla de Ghanada, al norte de Umm an Nar, presenta un registro muy similar para este momento, incluyendo objetos mesopotámicos en el yacimiento[98].

[86] D.T. POTTS, 1994b, p. 80.
[87] M. UERPMANN y H.P. UERPMANN, "Animal economy during the Early Bronze Age in South-East Arabia" en E. Vila *et al*., *Archaeozoology of the Near East 8, TMO*, 49, Lyon, 2008, p. 468.
[88] S. CLEUZIOU, 1989a, pp. 76-77.
[89] S. CLEUZIOU, 1989a, tabla 1, p. 78.
[90] MUHAMMED ABDUL NAYEEM, *The United Arab Emirates*, 1994, p. 228.
[91] S. CLEUZIOU, 1989a, plate 33.
[92] S. CLEUZIOU, 1989a, p. 74.
[93] R.L. WEEKS, "Prehistoric Metallurgy at Tell Abraq, U.A.E" *AAE* 8, 1997, p. 17.
[94] *Vid.* nota 58.
[95] R.L. WEEKS, p. 17.
[96] K. FRIFELT, "On Prehistoric Settlement and Chronology of the Oman Peninsula" *East and. West* 25, 1975b, p. 365.
[97] R.L. WEEKS, p. 18.
[98] R.L. WEEKS, p. 19.

En la otra cosa de la Península, mirando al mar de Omán, se encuentra de Ras al Hadd[99], sector 6; el yacimiento que mejor ilustra este periodo en el sultanato. El yacimiento consta de dos estructuras con varias habitaciones con restos de redes de pesca, anzuelos de cobre, prendedores, cuchillos y cinceles. La cerámica que acompañaba a los objetos de bronce era local e iraní[100].

Entre los lugares de extracción de cobre en el interior y la costa, el traslado del metal hubo de hacerse, ya en época Unn an Nar, aprovechando un gran avance; la domesticación del asno (*Equus asinus*), hecho demostrado por los restos faunísticos de *tell* Abraq o Hili 8[101].

Conclusiones

Los yacimientos de época Umm an Nar se cuentan a decenas, aunque aquí solo hayamos mencionados aquellos mejor publicados o los que nos permiten seguir mejor nuestro estudio y los que indican claramente niveles de época acadia. Se encuentran tanto en los lugares cercanos a las minas o donde se funde el cobre (Wādi al Ḥilo, Wādi Samad -en Maysar-, ʻArja, Masjad, Lasail) o en lugares con existencia de agua o posibilidades de cultivo en el piedemonte (Hili) o la costa (Umm an Nar, *tell* Abraq, Ghanada, Khor Fakkan o Ras al Hadd), lo cual les diferencia de los asentamientos islámicos siempre situados junto a la mina, en lo alto de la montaña[102]. Es evidente que la extracción de piedra y cobre formaba parte de las actividades de las comunidades Umm an Nar que, sin llegar a crear estados con un nivel de desarrollo equiparable al mesopotámico, podrían haber articulado la existencia de una autoridad que organizara esta producción para consumo interno y, a la luz de las fuentes mesopotámicas y de las cerámicas acadias halladas en los yacimientos costeros, también externo. Convencidos de esta premisa nos hacemos eco de las tempranas palabras de D. Potts "*The growth of the Umm an-Nar culture in the second half of the third millennium may have delivered some of its energy from a lucrative arrangement with Sumer for trading copper, stone and wood*"[103]. Sin embargo, ni las fuentes escritas ni los objetos mesopotámicos hallados en Omán nos hablan de la presencia de mercaderes sumeroacadios en el terreno; sí de redes comerciales muy bien trabadas desde hacía ya más de un milenio.

Los restos arqueológicos de Omán, en la fase que llamamos Umm an Nar, nos muestran una sociedad organizada a un nivel mayor que su antecesora Hafit, quizás esa diferencia permitió a los acadios mencionar la existencia de un rey; de un reino. Nosotros no podemos dar la razón a los textos acadios, pero sí mantener que esta sociedad contaba con artesanos especializados en el trabajo del metal y de la piedra, y con una economía mixta basada en la explotación de la palmera datilera, el cultivo de cereales, frutas, en la ganadería (en el interior) y en los recursos marinos (en la costa), utilizando el asno en sus desplazamientos por la península. Gracias al asno los kilos de cobre desplazados aumentarían con relación a la época Hafit, así como disminuiría el tiempo que se necesitaría en llevarlo desde el interior a ambas costas de la Península. El rastro de la transformación del cobre desde las zonas de extracción a

[99] S. CLEUZIOU y M. TOSI, 2007, pp. 93-95

[100] P. MAGEE, 2014, p. 96

[101] P. MAGEE, 2014, p. 105. El autor no duda de la importancia de este animal en la creación de redes comerciales intra-regionales, *"The domesticated ass could move people and goods across the landscape in a fashion hitherto unknown in south-eastern Arabia. There can be little doubt that it was critical for the emergence of intra-regional trade networks that engaged in growing regional maritime trade",* p. 106.

[102] A. HASTINGS, J.H. HUMPHRIES y R.H. MEADOW, "Oman in the Third Millennium BCE" *JOS* 1, 1975, p. 12.

[103] D.T. POTTS, "Towards an Integrated History of Culture Change in the Arabian Gulf Area: Notes on Dilmun, Makkan and the Economy of Ancient Sumer" *JOS* 4, 1978, p. 45.

los oasis del piedemonte de las Montañas de al Hayyar y de allí a los asentamientos costeros, permite asegurar un trasvase interno del metal, que se limpia de sus mayores impurezas en las zonas mineras, donde además se transforma en lingotes, y que se vuelve a limpiar en los asentamientos costeros y del interior, donde se trasforma en armas y utensilios. Los objetos acabados son destinados a las magníficas tumbas Umm an Nar o a los asentamientos locales, pero no se enviarían a Mesopotamia, donde el alto grado de especialización de los artesanos acadios y una mentalidad diferente, les haría permanecer a la espera de los lingotes o del material en bruto para modelarlo a su gusto, ya que los objetos en cobre y en bronce hallados en los niveles acadios de los yacimientos mesopotámicos así lo indica.

Pero Omán, con ello, ya se ha abierto al exterior y busca en las montañas y en la tierra que cultiva, no sólo su propio abastecimiento, sino un excedente que envía a través del Golfo a Mesopotamia, excedente de cobre y de "piedra negra", sin embargo, los textos mencionan también dátil **su$_{11}$-lum** / *suluppu*, caña **še** / *uṭṭatu* y madera **ĝiš** / *iṣu*, que denominan "madera de Magan". De todos ellos, al menos el cobre nos permite asegurar la existencia de un grupo de personas amplio, dedicado a su explotación y transformación si tenemos en cuenta que los investigadores calculan que en la segunda mitad del III milenio a.C. se manejaron entre 2.000 y 4.000 toneladas de cobre en Omán, un nivel de producción que no ha sido hallado en ninguna otra parte del Próximo Oriente[104], y que solo en el Wādi al-Ḥilo, donde una pequeña área de trabajo se asocia a un pequeño asentamiento se calculan 28 toneladas.

No podemos dudar a tenor de los hallazgos en la Península, que esta región del Golfo participa de lleno en los circuitos comerciales del Próximo Oriente, y no solo sus materias primas sino el eco de la existencia de una sociedad organizada, que introduce esos bienes en esa red comercial, tuvo que llegar forzosamente a Mesopotamia desde finales del Dinástico Temprano. Pero la mentalidad en Mesopotamia había cambiado, la ideología acadia de la expansión y toma directa de productos para la creación de un gran reino y una ciudad digna de semejante estado, tuvo que imprimir forzosamente la salida de sus reyes fuera del territorio mesopotámico, como ha quedado demostrado en otras regiones circundantes. Que los reyes acadios "cruzaran el Mar Inferior", pisaran las montañas de Omán, recorrieran sus *wadiān*, vieran por sí mismos extraer los metales de sus minas e impusieran sus condiciones al "rey" omaní es algo que no podemos asegurar, probablemente no fue así. Pero que las dos entidades, la cultura Umm an Nar y el reino acadio se transmitieron materiales, objetos e ideas no nos queda duda, ambas se reconocieron y se observaron, la primera atesorando cerámica acadia en sus tumbas y la segunda demandando al menos cobre omaní, de cuya presencia en los circuitos comerciales que unen el Golfo Pérsico con el resto del Próximo Oriente ya no podemos dudar.

[104] L.R. WEEKS, 1997, p. 16.

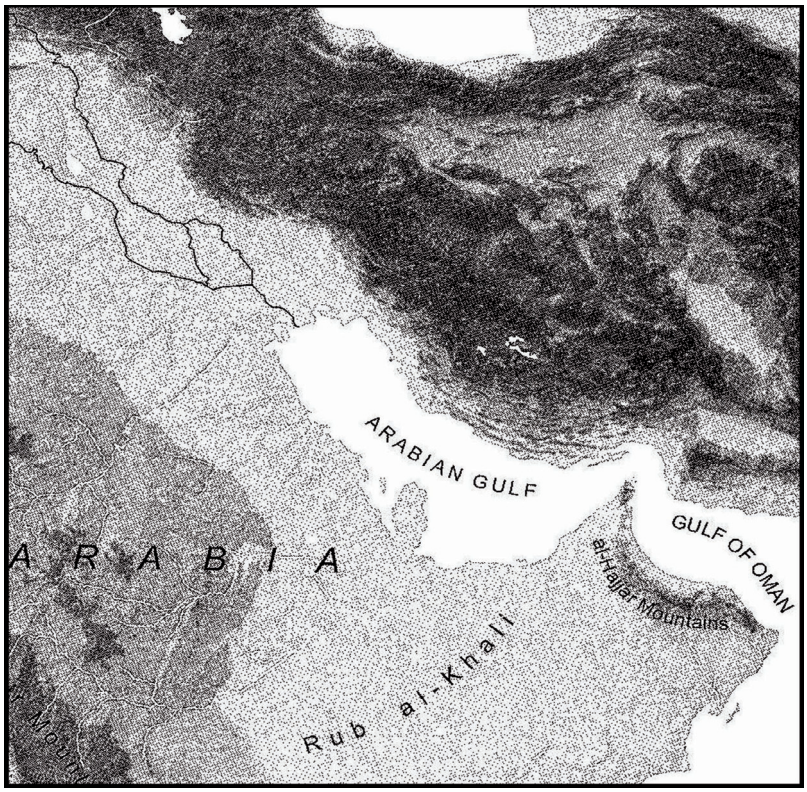


Fig. 1. Mapa físico de Mesopotamia y el Golfo Pérsico, P. MAGEE, 2014, p. 15

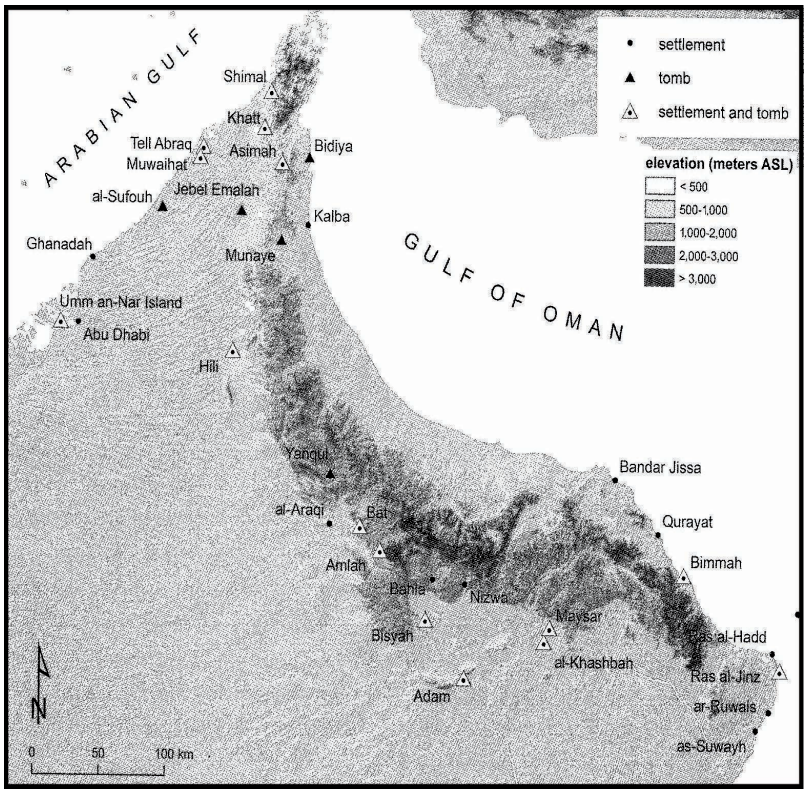


Fig. 2. Mapa de la Península de Omán con los asentamientos de época Umm an Nar, P. MAGEE, 2014, p. 99

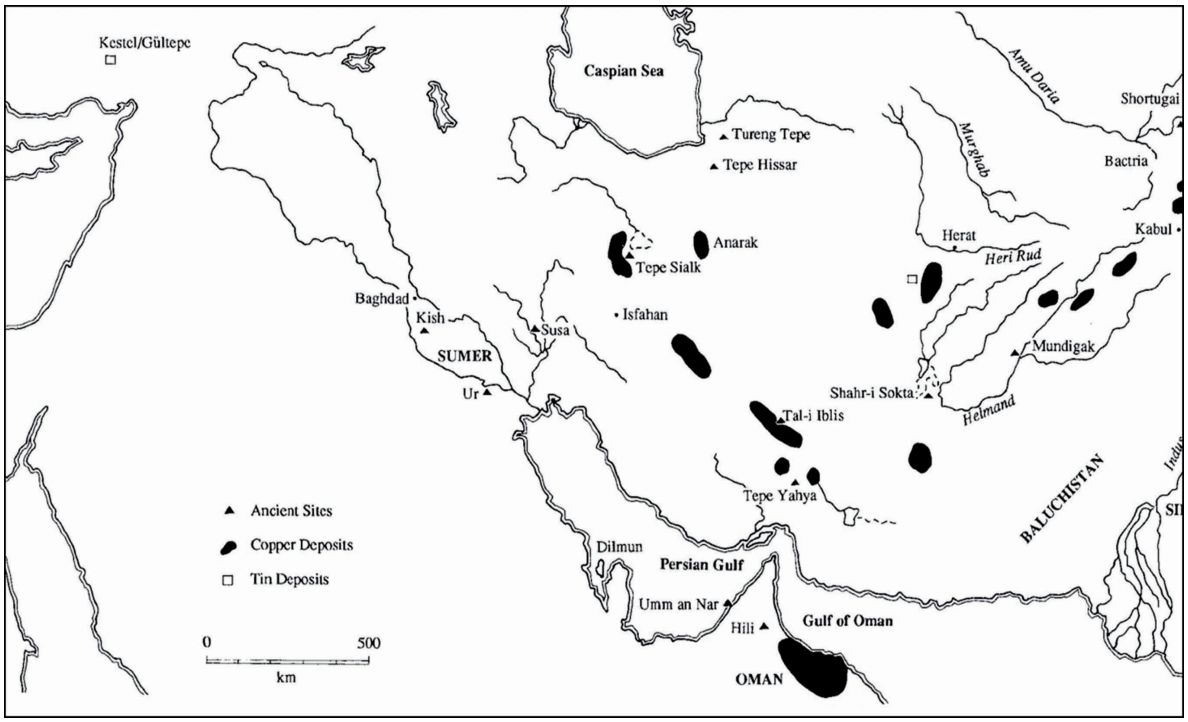


Fig. 3. Mapa con los depósitos más importantes de cobre y estaño. D.T. POTTS, 1994a, p. 226

BIBLIOGRAFÍA

ABDUL-HADI AL-FOUADI

1976 "Bassetki Statue with Old Akkadian Inscription of Naram-Sin of Agade (B.C. 2291-2255)", *Sumer* 32, pp. 63-75.

BEECH, M.

2003 "Archaeobotanical evidence for Early Date consumption in the Arabian Gulf", en J. S. al Swaidi (dir.), *The Date Palm. From traditional Resource to Green Wealth*, Abu Dhabi, pp. 11-32.

BEGEMANN, F. *ET AL.*

2010 "Lead isotope and chemical signature of copper from Oman and its occurrence in Mesopotamia and sites on the Arabian Gulf coast", *AAE* 21, pp. 135-169.

BOISSIER, A.

1919 "Inscription de Narâm-Sin", *RA* 16, pp. 157-164.

del CERRO, C.

2009 "La península de Omán: sociedad y usos del entorno en los oasis de la antigua Magan", *Isimu* 10, pp. 239-254.

2013 "Gran rey, rey del mundo, rey de Asiria... ¿Rey de reyes de las tierras de Dilmun, Magan y Meluḫḫa?", *Isimu* 16, pp. 47-64.

CLEUZIOU, S.

1977-79 *Archeologie aux Emirats Arabs Unis. Vol I-III*, Al-Ain.

1980 "Économie et société de la Península d'Oman au III^{e} millénaire; le rôle des analogies interculturelles", *Colloques internationaux du CNRS* 580, pp. 342-359.

1989a "Excavations at Hili 8; a preliminary report on the 4th and 7th campaigns", *Archaeology in the United Arab Emirates* V, pp. 61-87 y figs. 9-35a.

1989b "The chronology of protohistoric Oman as seen from Hili", en P. Costa y M. Tosi (eds.), *Oman Studies. Serie Orientale Roma* 63, Roma, pp. 47-78.

1998 "Enjeux et Perspectives de la Recherche Archéologique dans la Péninsule Arabique, de la Fin de la Préhistoire à l'Âge du Bronze", *Isimu* 1, pp. 43-62.

CLEUZIOU S. y MÉRY S.

2002 "In between the great Powers in the Bronze Age Oman Peninsula", en S. Cleuziou et al. (eds.), *Essays on the late Prehistory of the Arabian Peninsula, Serie Orientale Roma* 93, Roma, pp. 273-316.

CLEUZIOU, S., MÉRY, S. y VOGT, B.

2011 *Protohistorie de l'oasis d'Al-Ain, Travaux de la Mission archéologique française à Abou Dhabi (Emirats Arabes Unis). BAR International Series* 2227, Oxford.

CLEUZIOU S. y TOSI M.

2007 *In the shadow of ancestors. The prehistoric foundations of the early Arabian civilization in Oman*, Muscat.

CÓRDOBA, J.Mª. (Coord.)

2016 *En los confines del Oriente Próximo El hallazgo moderno del país de Magán Veinte años de descubrimientos del Departamento de Antigüedades de Sharjah, la comunidad científica internacional y la misión de la Universidad Autónoma de Madrid en Sharjah (Emiratos Árabes Unidos),* Madrid.

COSTA, P.M. y WILKINSON, T.J.

1987a "Settlement and Copper Exploitation in the 'Arja area", *JOS* 9, pp. 93-131.

1987b "The Environmental Setting of the Sohar Region", *JOS* 9, pp. 23-33.

CRAWFORD, H. E. W.

1973 "Mesopotamia's Invisible Exports in the Third Millennium B.C.", *World Archaeology* 5/2, pp. 232-241.

EDZARD, D.O., FARBER G. y SOLLBERGER, E.

1977 *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes I. TAVO* Reihe 13, 7/1, Wiesbaden.

ENGLUND, R.

1983 "Dilmun in the Archaic Uruk Corpus", *BBVO* 2, pp. 35-37.

FAISAL BIN ALI AL SAID

1987 "The Environmental Setting of the Sohar Region", *JOS* 9, pp. 30-33.

FRAYNE, D.

1993 *The royal Inscriptions of Mesopotamia early periods, volume 2. Sargonic and Gutian periods (2334-2113 BC)*, London.

FRIFELT, K.
1975a "A possible link between Jemdet Nasr and the Umm an-Nar graves of Oman", *JOS* 1, pp. 57-80.
1975b "On Prehistoric Settlement and Chronology of the Oman Peninsula" *East and. West* 25, pp. 359-424.
1991 *The island of Umm an-Nar, vol I: third millennium graves. Jutland Archaeological Society Publications*, 26/1, Copenhagen.
1995 The island of Umm an-Nar, vol II: the third millennium settlement. Jutland Archaeological Society Publications, 26/2, Copenhagen.

FOSTER B.R.
1977 "Commercial activity in sargonic Mesopotamia", *Iraq* 39, pp. 31-43.
1990 "Naram-Sin in Martu and Magan", *ARRIM* 8, pp. 25-44.
2016 *The Age of Agade Inventing Empire in ancient Mesopotamia,* Oxon-New York.

GLASSNER, J.J.
1989 "Mesopotamian textual evidence on Magan/Makan in the late 3rd Millennium BC", en P. Costa y M, Tosi (ed.), *Oman studies. Papers on the archaeology and history of Oman, Serie Orientale Roma* 63, pp. 181-191.

GRAYSON, A.K.
2000 *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Winona Lake.

GLEB I.J. y KIENAST, B.
1990 Die *Altakkdischen Königsinschriften der Dritten Jahrtausends Vor. Chr., FAOS* 7, Stuttgart.

GOODENOUGH, K. M. *ET AL*.
2014 "Records of Ocean Growth and Destruction in the Oman–UAE Ophiolite", *Elements* 10, pp. 109-114.

HASTINGS, A., HUMPHRIES J.H. y MEADOW, R.H.
1975 "Oman in the Third Millennium BCE", *JOS* 1, pp. 9-55.

HAUPTMANN, A.
1985 *5000 Jahre Kupfer in Oman. Band 1: Die Entwicklung der Kupfermetallurgie vom 3. Jahrtausend bis zur Neuzeit Der Anschnitt*, Beiheft 4, Bochum.

HAUPTMANN A. y WEISGERBER G.
1981 "Third millenium BC copper production in Oman", *Revue d'Archéométri*e 1, pp. 131-138.

HEIMPEL W.
1982 "A first step in the diorite question", *RA* 76, pp. 67-67.

HUMPHRIES, J.H.
1974 "Harvard Archaeological survey in Oman: II- Some later prehistoric sites in the Sultanate de Oman", *PSAS* 4, pp. 49-77.

KUTTERER J. y JASIM S.A.
2009 “First report on the copper-smelting site HLO-1 in Wādī al-Ḥilo, UAE”, *PSAS* 39, pp. 245–254.

JASIM S.A. y YOUSIF E.
2016 “Bronze Age Tombs from Jebel Faya, Emirate of Sharjah”, *Sharjah Archaeology* 15, pp. 8-17.

JASIM, S.A., UERPMANN M. y. UERPMANN, H.P.
2016 *Mleiha: the unwritten History*. Sharjah.

MAGEE, P.
2014 *The Archaeology of Arabian Peninsula. Adaptation and Social Formation from Neolithic to the Iron Age,* Cambridge.

MAGEE, P. *ET AL.*
2015 “Report on Excavations at Tell Abraq, Emirate of Sharjah, United Arab Emirates 2010-2013”, *Sharjah Antiquities* 14, pp. 5-29.

MAÑÉ, M.
2005 *La arqueología de la muerte en la península de Oman (III mil. a.C.) Prácticas y creencias en la región del Piedemonte, Supplementa ad Isimu. I Series: Sudia* vol 3, Madrid.

MÉRY, S.
1991 “Origine et production des récipients de terre cuite dans la péninsule d’Oman à l’Âge du Bronze”, *Paléorient* 17, pp. 51-78.
2000 “La céramique Mésopotamienne de Période Hafit” en S. Méry (ed.), *Les céramiques d’Oman et l’Asie moyenne. Une archéologie des échanges à l’Âge du Bronze*. *Monographies du CNRS 23*, Paris, pp. 170-189.

MÉRY, S. y TENGBERG, M.
2009 “Food for eternity? The analysis of a date offering from a 3rd Millennium BC grave at Hili N, Abu Dhabi (United Arab Emirates)”, *Journal of Archaeological Science* 36, pp. 2012-2017.

MOOREY, P.R.S.
1982 “The archaeological evidence for metallurgy and related technologies in Mesopotamia” *Iraq* 44, pp. 13-38.

MUHAMMED ABDUL NAYEEM
1994 *The United Arab* Emirates, Hyderabad.

NYLANDER, C.
1980 “Earless in Nineveh: Who Mutilated "Sargon's" Head?” *AJA* 84/3, pp. 329-333.

PEAKE, H.
1928 “The Copper Mountain of Magan”, *Antiquity* 2, pp. 452-457.

PETTINATO, G.
1972 "El commercio con l'estero della Mesopotamia meridionale nel 3 millenio av. Cr, alla luce delle fonti letterarie e lessicali sumeriche", *Mesopotamia* 7, pp. 43-166.

POTTS D.T.
1978 "Towards an Integrated History of Culture Change in the Arabian Gulf Area: Notes on Dilmun, Makkan and the Economy of Ancient Sumer", *JOS* 4, pp. 29-51.
1986 "Eastern Arabia and the Oman peninsula during the late fourth and early third millennium BC", en U. Finkbeiner y W. Röllig (eds.), *Gamdat Nasr: Period or Regional Style?*, Wiesbaden, pp. 121-170.
1992a "The chronology of archaeological assemblages from the head of the Arabian Gulf to the Arabian Sea (8000-1750 BC)", en R. W. Ehrich (ed.), *Chronologies in Old World Archaeology*, Chapter IV, Chicago, pp. 63-89.
1992b *The Arabian Gulf in Antiquity*. Vol 1, Oxford.
1993a "The Late Prehistoric, Protohistoric, and Early Historic Periods in Eastern Arabia (ca. 5000-1200 B.C.)", *Journal of World Prehistory* 7/2, pp. 163-212.
1993b "Four seasons of excavation at Tell Abraq (1989-1993)", *PSAS* 23, pp. 117-126.
1994a *Mesopotamian and the east. An Archaeological and Historical Study of Foreign relations 3400-2000 BC*, Oxford.
1994b *The Arabian Gulf in Antiquity. Vol I. From Prehistory to the Fall of the* Achaemenid Empire, Oxford.
1994c "Contributions to the agrarian history of Eastern Arabia II. The cultivar", *AAE* 5, pp. 236-275.
2000 *Ancient Magan, The Secrets of Tell Abraq*. London-Abu Dhabi.
2003 "Date palms and date consumption in Eastern Arabia during the Bronze Age', en J.S. al Swaidi (dir.), *The Date Palm. From traditional Resource to Green Wealth*, Abu Dhabi, pp. 33-50.

RICE, M.
1994 *The archaeology of the Arabian Gulf*. 5000-323 B.C., London.

SOLLBERGER, E.
1971, *Inscriptions Royales Sumeriennes et Akkadiennes,* Paris.

AL TIKRITI, W.Y.
2001 *Archaeology of Umm an-Nar island: 1959-2009*, Abu Dhabi.

THUREAU-DAGIN, F. *ET AL*.
1910 *Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman* (ITT) I, Paris.
1912 *Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman* (ITT) II, Paris.

TOSI, M.
1976 "Notes on the Distribution and Exploitation of Natural Resources in Ancient Oman", *JOS* 1, pp. 187-206.

UERPMANN M. y UERPMANN, H.P.
2008 "Animal economy during the Early Bronze Age in South-East Arabia" en E. Vila *et al*. (eds.), *Archaeozoology of the Near East 8, TMO*, 49, Lyon, pp. 146-185.

VOGT, B.
1985 “The Umm an Nar Tomb A at Hili North: a preliminary report on three seasons of excavation, 1982-1984”, *Archaeology of Unites Arab Emirates* 4, pp. 20-37.

WEEKS, L.R.
1997 “Prehistoric Metallurgy at Tell Abraq, U.A.E”, *AAE* 8, pp. 11-85.
2003 *Pre-Islamic Metallurgy of the Gulf*, *Technology, trade and the Bronze Age World. American School of Prehistoric Research Monograph series*, Boston/Leiden.

WEISGERBER, G.
1978 “Evidence of Ancient Mining Sites in Oman: a Preliminary Report”, *JOS* 4, pp. 15-28, Taf. 11a-26.
1987 “Archaeological Evidence of Copper Exploitation at ’Arja”, *JOS* 9, pp. 145-172.

WEISGERBER, G. y YULE, P.
2003 “Al-Aqir near Bahlā’ an Early Bronze Age dam site with planoconvex ‘copper’ ingots”, *AAE* 14, pp. 24-53.

WESTENHOLZ J.G.
1997 *Legends of the Kings of Akkade. The Texts,* Winona Lake.

YULE P., y GUBA, I.
2001 “Did the Ancient Mesopotamian Royal Stone Originate in Oman?”, *Adumatu*, 4 pp. 41-52.

ZIOLKOWSKI, M.C.
2001 “The Soft Stone Vessels from Sharm, Fujeirah, United Arab Emirates”, *AAE* 12, pp. 25-30.

BAU VON LEHMZIEGEL-PLATTFORMEN IN DER EISENZEIT. DER HORIZONT DER BAUMEISTER IN GEOKTCHIK DEPE UND IZAT KULI (TURKMENISTAN) KURZE NOTIZEN VON DER FELDARBEIT IM GANG

Joaquín Mª Córdoba Zoilo
(Universidad Autónoma, Madrid)

ZUSAMMENFASSUNG
Einige, allgemein anerkannte, kulturelle Merkmale der Eisenzeit Zentralasiens, werden von der heutigen Forschung in Frage gestellt oder anders angegangen. Unter ihnen befinden sich die damals g übernommen und an die Bräuche dieses Gebietes angepasst worden ebräuchlichen Bautechniken, so wie die möglicherweise von aussen empfangenen Einflüsse. Die spanisch-turkmenische Expedition in Dahistan liefert interessante neue Daten zu dieser Diskussion.

SCHLÜSSELWORTE
Zentralasien, Eisenzeit, Lehmziegel-Plattformen, Bautechniken.

RAISING MUD BRICK PLATFORMS. POSSIBLE REFERENCES OF THE MONUMENTAL BUILDINGS OF GEOKTCHIK DEPE AND IZAT KULI (TURKMENISTAN) DURING THE IRON AGE

ABSTRACT
Some cultural features of the Iron Age in Central Asia, generally well accepted, are now being revised or focused in a different way by modern research. The construction techniques used and the possible influences received by the new states are counted among the newly analyzed elements. The Turkmen and Spanish mission in Dahistan brings interesting and novel facts to the question

KEY WORDS
Central Asia, Iron Age, mud brick platforms, construction techniques

1.- Einleitung

In der herkömmlichen Fachliteratur über Zentralasien wird allgemein anerkannt, dass die großen Lehmziegel-Plattformen ein charakteristisches Merkmal der Architektur der Eisenzeit sind (1500/1100-329 v. C.)[1]. Auf ihnen errichtete man die offiziellen Gebäude. So sprach man seinerzeit von *"befestigten Zitadellen"* die Anfang des ersten Jahrtausend v. C. *"die lokalen Herrscher in ihren Mauern beherbergt hätten, getrennt von der gemeinen Bevölkerung, die in kleinen Häusern zu ihren Füßen wohnte"*.[2] Man hob damals diese Bauten als etwas einzigartiges, Zentralasien eigenes, hervor, ohne zu beachten, dass man, was Struktur und Funktion betrifft, ja das gleiche von den riesigen Plattformen der großen, assyrischen Hauptstädte wie Kalḫu oder Dūr-Šarrukīn, hätte sagen können.

Als wir unsere Arbeiten in Dahistan begannen, schienen mir diese Gesichtspunkte vollkommen logisch. Sie passten gut in die Chronologie und von den überlieferten Texten her, schien eine solche Beziehung zwischen Mesopotamien und Zentralasien durchaus

[1] O. Lecomte, H.-P. Francfort, R. Boucharlat, M. Mamedow.- "Recherches archéologiques récentes à Ulug Dépé (Turkmenistan)" *Paléorient* 28, nr. 2 (2002): 123-132. Tafel 1: 124

[2] V. M. Masson, V. I Sarianidi.- *Central Asia. Turkmenia before the Achaemenids*. Thames and Hudson Southampton 1972: 162.

vernünftig. Nach unseren ersten Grabungsarbeiten in Geoktchik Tepe und Izat Kuli, scheinen unsere vorläufigen Ergebnisse, sie großteils zu bestätigen. Gleichzeitig bescheren uns diese Arbeiten Informationen, die die Einzigartigkeit der Kulturen dieser Gegend bekräftigen. Trotz der großen Zeitspanne zwischen den Plattformen der Eisenzeit (eingeschlossen denen aus unseren Fundstätten) und, z.B. dem monumentalen Lehmziegelbau aus dem dritten Jahrtausend in Altyn Depe,[3] weisen unsere Funde auf eine regionale Einzigartigkeit hin. Andrerseits zeigen sie auch Beziehungen zu den Steppengebieten, so wie Ideen und Einflüsse, die aus so entfernten Gegenden wie das Assyrien des ersten Jahrtausends stammen.

2.- Die Lehmziegel-Plattformen während der Eisenzeit in Zentralasien. Wissenschaftlicher Stand und neue Ergebnisse

Die Lehmziegel-Plattformen oder Zitadellen, waren ein zentrales Element des Stadtbildes der Eisenzeit in diesem Gebiet. Da meine Untersuchung zwei Hauptrichtlinien verfolgt (die Bauten selbst und ihre Funktion) müssen wir hier sowohl die bisherigen Hypothesen, wie die Zweifel, die anhand der neueren Ausgrabungen aufkommen, berücksichtigen. Ich möchte auf keinen Fall Fehler aufzeigen, sondern die bahnbrechenden Ergebnisse der sowjetischen Forschungsarbeiten den heutigen Funden anpassen (Abb. 1). Anhand der sowjetischen Forschungen in so unterschiedlichen Gebieten wie der Misrianebene, (das alte Vehrkānā/ Hirkanien/ Dahistan), dem nördlichen Gebiet zu Füßen des Koppet Dagh (Parthien/ Etek) oder den Tälern der Flüsse Tedyen und Murghab, mit ihren riesigen, über hundert Kilometer breiten Deltas[4], die das alte Marguš/Margianien befruchteten, betrachtete man die Funktion (Herrscherresidenz) und die Bautechnik (Lehmziegel) der Plattformen, als ein hier allgemeines Merkmal der Eisenzeit. Wenn man vorschlug, dass die befestigten Lehmziegel-Plattformen die Gebäude der Herrscher beherbergten und dass um sie herum die Wohnviertel der Bevölkerung lagen[5], spiegelte dies die Ergebnisse mehrerer Ausgrabungen wieder (besonders in Izat Kuli (Dahistan) oder Yaz Depe und Takhirbai (Margianien)) oder der Prospektionen, die man in nahegelegenen Gebieten oder auf regionaler Ebene durchgeführt hatte, um die archäologische Landkarte der Gegend auszuführen, da diese Bauten damals und auch heute, noch sichtbar und topographisch eindrucksvoll, an vielen Stätten aus dieser Epoche stehen. Nach den ersten Arbeiten von M.E. Masson, A.A. Marushenko, B.A. Litvinski un A.A. Roslyakov[6], war in Dahistan V. Mijailovich Masson der erste, der, dank der Sondierungen und Prospektionen, die von ihm in der Misrianebene durchgeführt wurden, diese Bauten wissenschaftlich beschrieb. In Izat Kuli erwähnte er eine große, sechs Meter hohe Zitadelle[7]. In Madau Depe nahm man an, dass der höchste topographische Punkt, der 13 m hoch lag, den Standort und das Ausmaß der, ebenfalls aus Lehmziegeln gebauten, Zitadelle, anzeigte[8]**.** Damals wurde auch an anderen Orten dieses Gebietes gegraben oder in den nachfolgenden Jahrzehnten, wenigstens teilweise, Sondierungen ausgeführt[9] und dieses

[3] V. M. Masson.- *Altyn-Depe*. The University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia 1988: 55-80.
[4] M. Julivert.- *Desiertos. Clases, distribución y ocupación humana*. Publicacions de la Universitat de València, València 2015: 116-119.
[5] V. M. Masson, V. I. Sarianidi.- Op. cit. (1972): 161-162.
[6] Ph. Kohl.- *Central Asia Palaeolithic Beginnings to the Iron Age / L'Asie central des origines à l'Âge du Fer.* Éditions Recherche sur las Civilisations, Paris 1984: 203.
[7] V. M. Masson.- "Pamjatniki kultury arkhaicheskogo Dakhistana v jugo-zapadnoj Turkmenii", *TRYDY JUTAKE* VII (1956): 385-458. Zu Izat Kuli: 390-402. Siehe 390.
[8] V. M. Masson.- Op. cit.: 402-422. Vid. 403.
[9] Z. B. Chialik oder Chiglik Depe, nicht weit von Tangsikildzha, deren 6 m hohe Zitadelle von einem Gebäude mit neun Räumen gekrönt war. Es ist interessant, dass Gutliev feststellte, dass die 3m hohe Festungsmauer, die die Zitadelle auf allen Seiten umgab, nicht aus Lehmziegeln errichtet war, sondern nur aus Lehmschlag oder *Paksha.* So G. Gutliev.- "Raskopki na kholme Chialik (Chiglik-Depe)" *KD* IV (1972): 47-55.

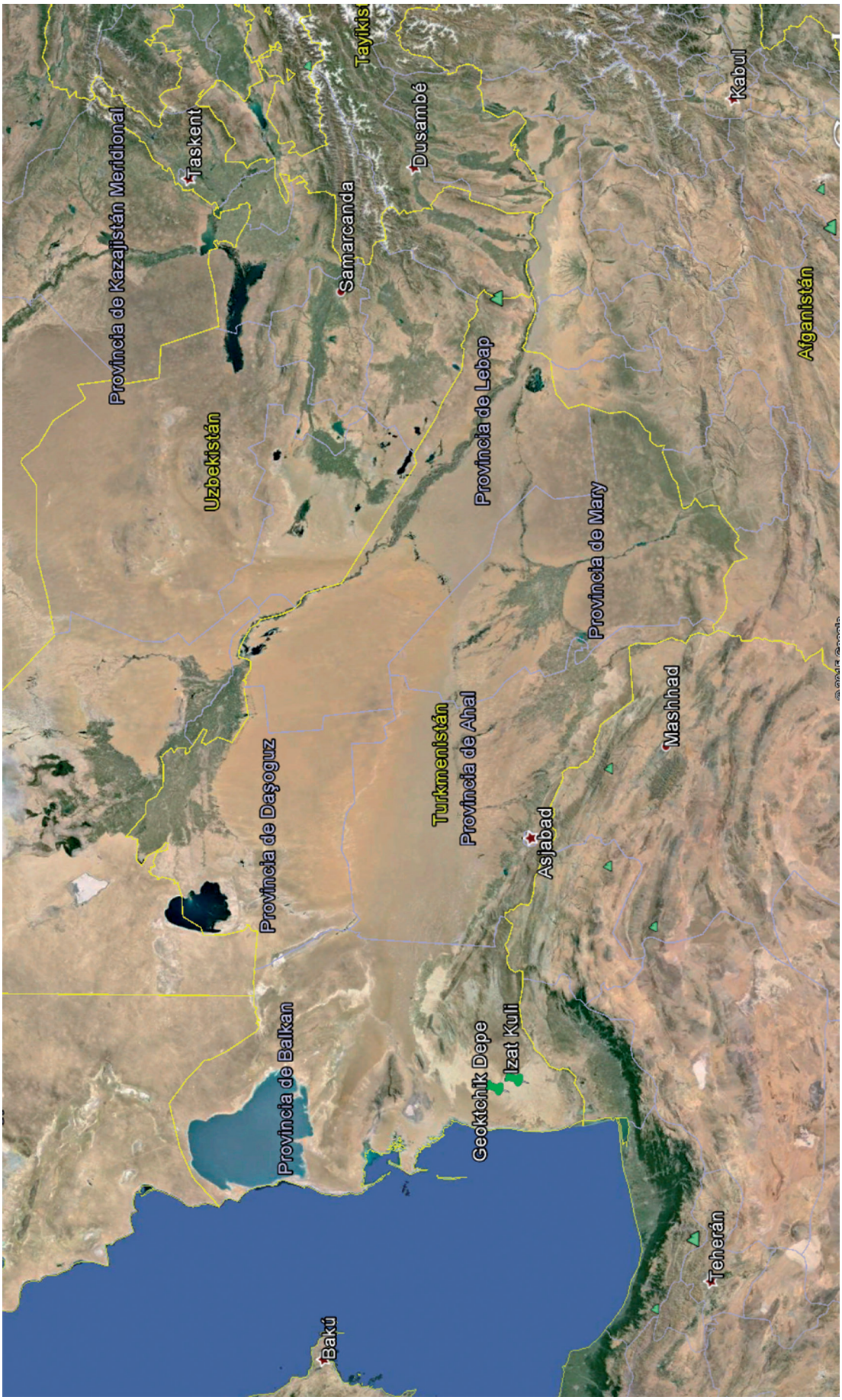


Abb. 1.- Zentralasien mit Angabe der meist zitierten archäologischen Stätten in Dahistan und Margiana (von Google Earth Photo).

typologische Schema der wichtigsten Siedlungen der Eisenzeit (die hier archaische Dahistan-Kultur genannt wurde) würde lange unverändert bleiben.

Wenn wir von einer möglichen Plattform in Elken Depe, in dem nördlichen Gebiet zu Füßen des Koppet Dagh, nicht weit von Aschgabat, absehen, die augenscheinlich nicht ausgegraben worden ist[10], waren die Beispiele in Margianien ausschlaggebend für die typologische Definition dieser Bauten, die ich hier untersuche, vor allem die Plattformen in den Siedlungen Yaz Depe und Takhirbai. Die erste (Abb. 2 und 3), die einzige, die wirklich ausgegraben worden ist, bildete eine 12 m hohe Zitadelle. Von diesen zwölf Metern, waren acht eine Plattform aus harten Lehmziegeln. Auf dem südlichen Ende dieser Plattform, stand ein 30 x 34m großes Gebäude, mit äusserst länglichen, meist gangartigen Räumen und dicken Lehmziegelmauern. Dieses Gebäude besaß mit Sicherheit einen zweiten Stock. Neben ihm lag ein 26 x 7m großer, offener Raum, den V. M. Masson als Eingang eines Palastes oder Tempels deutete[11].

Die andere wichtige, mögliche Lehmziegel- Plattform wurde in Takhirbai entdeckt. Sie wurde durch eine rechteckige Erhöhung angedeutet, die in der Mitte des archäologischen Areals lag, und die mit ihrer auffälligen Form und ihren 7 m Höhe und 100m Seitenlänge, auf ein Bauwerk dieser Art wies[12].

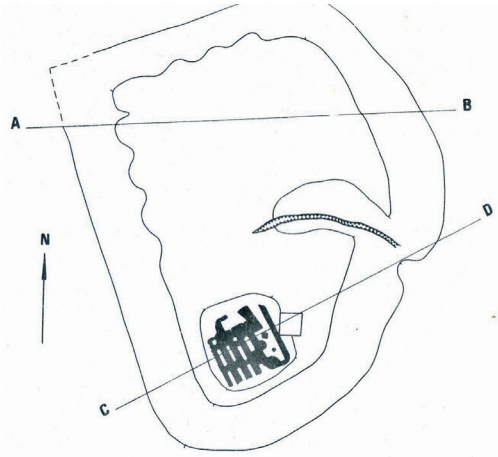


Abb. 2.- Yaz Depe-Plattform mit Angabe der Abschnitte in Abb. 3 (nach V. M. Masson, V. I. Sarianidi, 1972: 162, Abb. 26, a).

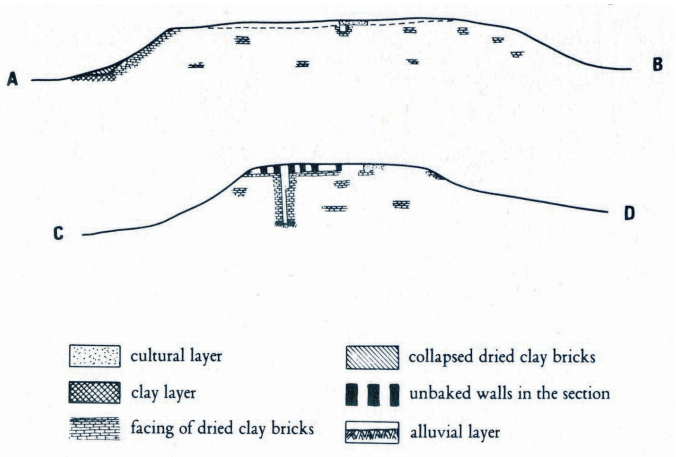


Abb. 3.- Schnitte durch die Yaz depe-Plattform (nach V. M. Masson, V. I. Sarianidi, 1972: 163, Abb. 26, b).

Zusammenfassend kann man sagen, dass nach der Information, die man aus den Grabungen und Prospektionen gewonnen hatte, die Annahme, dass die wichtigsten Siedlungen der Eisenzeit durch eine große Lehmziegel-Plattform gekennzeichnet waren, wohlbegründet war. Wenngleich aber die Funktion dieser Bauten auch nicht in Frage gestellt wird (man ist sich einig, dass diese Plattformen ein Unterbau für die öffentlichen Gebäude waren, ohne Näheres über die Art dieser Gebäude zu sagen) kommen hinsichtlich der Bautechniken Fragen auf, deren Antwort unser Verständnis der Fähigkeiten der alten Baumeister und der wirtschaftlichen Ressourcen dieser Gesellschaften, erweitern würde.

[10] A. A. Marushchenko.- "El'ken Depe (Otchët o raskopkakh 1953, 1954 I 1956 gg.)", *Trudy Instituta Istorii Arkheologii I Etnografii Akademii Nauk Kirgizskoy SSR* V (1959): 54-109.
[11] V. M. Masson.- *Drevnezemledel cheskaka cultura Margianii*, Nauka, Moscú 1959. Siehe vor allem 68-82.
[12] V. M. Masson.- Op. cit. (1959): 63-65.

In Geoktchik Depe, zum Beispiel, in der heutigen Misrianebene, im Gebiet des alten Dahistan, stellte O. Lecomte fest, dass das, was ursprünglich als 11m hoher Hügel und Überrest einer Siedlung des archaischen Dahistan verstanden worden war, in Wirklichkeit eine riesiges Bauwerk darstellte, das aus zwei großen Plattformen mit einer unerwarteten Funktion bestand. Die erste zeigte in ihrer Mitte einen äusserst großen, fast viereckigen Raum, in dessen nördlicher Wand sich fünf Räume öffneten und der 16,60 m lang, 15,20 m breit und 13,40 m hoch war. Seine Umgebungsmauern sind verschieden dick, mit einem Maximum von 13 m und aus den, für die archaische Dahistan-Kultur typischen, harten Lehmziegeln erbaut. An der südlichen Seite der ersten Plattform, hatte man etwas später eine zweite angebaut, auf der man oben mehrere Räume fand[13]. Die stratigraphischen Schnitte im Norden, Osten und Westen, schienen Anhäufungen von Lehmziegeln zu bestätigen. Aber in der obersten Schicht des östlichen Schnittes, stellte man eine grosse Ansammlung von Lehmschlag/*Paksha* fest und weiter unten, auf dem heutigen Hang, fand man Lehmziegelschichten bis zu einer Tiefe von 20m[14], wo man den Rand des Gebäudes vermutete. Im Norden schien diese Lehmansammlung 13 m stark. Was ich aber hier hervorheben möchte ist, dass schon damals, trotz der architektonischen und technischen Festigkeit der Mauern des Hauptraums und der Oberflächen, die stratigraphischen Schnitte im Osten und Westen Anzeichen dafür zeigten, dass die Masse des Gebäudes nicht aus eigentlichen Lehmziegeln bestand. Es stimmt, dass der monumentale Bau in Geoktchik Depe keine Plattform im Sinne V. M. Massons ist, dennoch wirft er uns in unserer ersten Grabung Fragen auf, die wir später untersuchen werden (Abb. 4 und 5).

Abb. 4.- Luftaufnahme von Geoktchik depe in Richtung S, aufgenommen während der archäologischen Ausgrabungen der französischen und turkmenischen Mission (durch großzügige Abtretung von O. Lecomte).

[13] O. Lecomte.- "Vehrkānā y Dehistan: late farming-communities of south-west Turkmenistan from the Iron Age to the Islamic period", *Parthica* 1 (1999): 135-170.
[14] O. Lecomte.- Op. cit. (1999): 153.

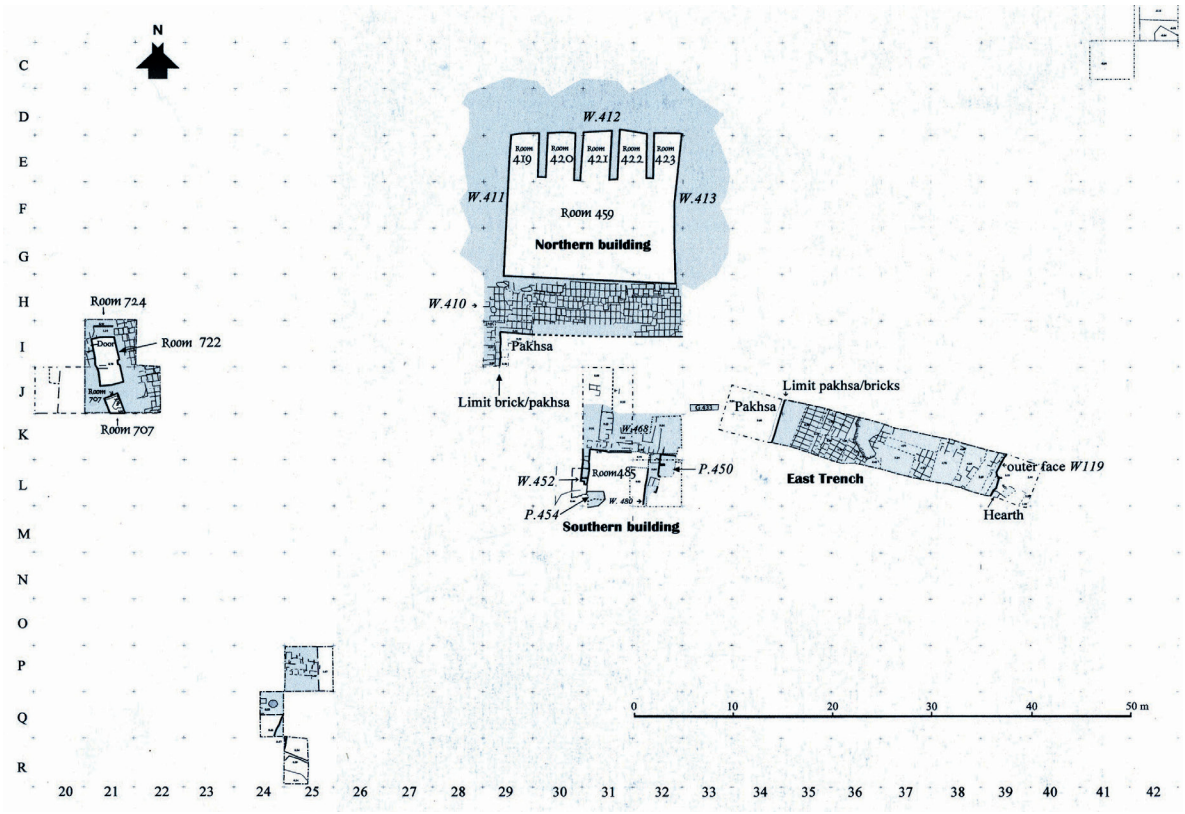


Abb. 5.- Geoktchik Ausgrabungsplan (nach O. Lecomte, 1999: 153, Abb. 5).

Andrerseits hat eine italo-turkmenische Expedition in Takhirbai das Bausystem der Plattform dort, die nach Masson ganz aus Lehmziegeln bestand, neu definiert. Dank eines tiefen stratigraphischen Schnittes von ihrer Höhe bis zu ihrem Fuß, zeigte M. Cattani, dass diese Plattform in Wirklichkeit aus Lehmschlag/*Paksha* gebaut worden war, der außen mit Lehmziegeln verkleidet war[15]. Wenngleich die Interpretation der Funktion dieser Plattformen klar scheint (obwohl man eine Diskussion ihres Kontexts und ihrer möglichen Vorbilder vermisst), waren diese zwei Ergebnisse, die Fragen zur effektiven Praxis der alten Baumeister in diesem Gebiet aufwerfen, Anlass für mich, die handwerklichen Fertigkeiten und die Techniken der Baumeister der Eisenzeit näher zu untersuchen. Wenn wir in Anbetracht nehmen, dass der monumentale Bau von Altyn Depe tausend Jahre lang keine Kontinuität fand, und nirgends nachgebildet wurde (wenigstens, nach unserem heutigen Wissensstand), müssen wir untersuchen, ob während der Eisenzeit, dieser Epoche, die neue Staaten und Königshäuser hervorbrachte, es vielleicht äussere Einflüsse waren, die das Vorbild für diese visuelle Bestätigung der Macht, die das Stadtbild prägte, lieferten. Diese großen Plattformen, scheinen ja ganz klar eine gewisse politische Absicht auszudrücken.

3.- Herkömmliche Gebräuche der Baumeister in Mesopotamien und der assyrischen Yazira

Das Gebiet der alten Kulturen des nahen und mittleren Ostens ist sehr gross und besitzt je nach Ort, unterschiedliche Ressourcen. Seit Anfang der menschlichen Geschichte, haben

[15] M. Cattani.- "Excavations at Takhirbaj tepe (THR-1) (1992-1993). Preliminary notes", in A. Gubaev, G. A. Koshelenko, M. Tossi (dir.).- *The Archaeological Map of the Murghab delta. Preliminary Reports 1990-95*. Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 1998: 97-104.

großteils die geographischen Gegebenheiten der unmittelbaren Umgebung bestimmt, welche Baumaterialien benutzt wurden[16]. Da in Nordsyrien und der syrischen Levante, in Palästina oder Anatolien, Stein und Holz leicht zu finden waren, wurde beides großzügig von den Baumeistern der Dörfer und Städte eingesetzt. Aber nicht ausschließlich, denn obwohl sie ein Steinfundament besaßen, wurden die Wände oft aus Lehmschlag oder Lehmziegeln errichtet, manchmal mit einem Fachwerk aus Holz[17]. Selbst dort waren, genau wie es in den Gegenden, die keinen Stein oder Holz zum bauen hatten geschah, die von den Baumeistern und ihren Kunden bevorzugten Baumaterialien, der Lehmschlag, die Lehmziegel und die gebrannten Ziegel[18], also die "Architektur aus Erde", die das Wesen selbst der Bauten im nahen Orient zu allen Zeiten ausmachte[19]. Im Laufe der Jahrhunderte und auch je nach den finanziellen Möglichkeiten des Auftraggebers, des Wesens der Bauten, der angesammelten Erfahrung, so wie den Innovationen, die allmählich im Bauwesen erfolgten, veränderten sich die Zusammenstellung und die Verhältnisse der Materialien zueinander. Es wurden auch manchmal andere Materialien benutzt, sei es aus rituellen Gründen (z.B. Sand bei Fundamenten und Füllwerken) aber vor allem aus technischen, und so benutzte man oft Schotter, Bitumen, Kalk, horizontale Balken und Balkenroste, aufgeschichtete Matten aus Palmblättern, Seile und Steinquader oder Werksteine.[20] Der Baumeister (der *itinnu*[21]) ist eine zentrale Figur in der Geschichte der Bautechnik. Zwar begegnen uns in Mesopotamien schon in Tell es-Sawan, in der Samarra Zeit[22], Andeutungen von der Tätigkeit von Baumeistern, jedoch zeigt sich dieser Beruf in der allgemeinen Geschichte nur selten, wie zum Beispiel in Dokumenten wie dem Codex Hammurabi[23].

Seit seinen Anfängen, hatte sich der Beruf des Bauarbeiters zu einer immer größeren Komplexität entwickelt, was zur Spezialisierung einiger Arbeiter geführt hatte. Mindestens seit der Obeid Zeit (ich würde sagen, sogar etwas früher), folgten die Bauten einem vorher entworfenem Plan. Damals verfügten ausserdem die Baumeister schon über eine "*erstaunliche Kenntnis der Proportionen*"[24], denn man kannte schon "*die Eigenschaften der rechteckigen Dreiecke 3:4:5 und 5:12:13, die erlauben mit Hilfe eines einfachen, mit Knoten versehenen Seils, auf dem Boden rechte Winkel zu zeichnen*"[25]. Sehr viel später, zur Zeit des assyrischen Kaiserreiches, zählten die "*Maurermeister*", die die Mauern von Dūr Šarrukīn errichteten, mit der Hilfe von Lehrlingen, die ihnen die Materialien brachten[26]. Diese Rangordnung (Meister, Geselle, Lehrling) war im Laufe der Jahrhunderte entstanden. Aber jetzt wollen wir nur einen

[16] O. Aurenche.- *Dictionnaire illustré multilingüe de l'architecture du Proche Orient ancient*. Maison de l'Orient, Lyon 1977.
[17] R. Naumann.- *Architektur Kleinasiens von ihren Anfängen bis zum Ende der hethitischen Zeit*. Verlag Ernst Wasmuth, Tübingen 1971.
[18] M. Sauvage.- *La brique et sa mise en oeuvre en Mésopotamie. Des origins à l□époche acheéménide.* Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris 1998.
[19] J. Dethier.- *Architectures de terre*. Éditions du Centre Pompidou, Paris 1986.
[20] S. A. A. Kubba.- *Mesopotamian Architecture and Town Planning from the Mesolithic to the end of the Proto-historic Period c. 10.000-3.500 B.C.* BAR International Series 367, Oxford 1987: 159-183.
[21] E. Ebelling,. "Baumeister", *RLA* 1 (1981): 438-439.
[22] D. G. Youkhana.- *Tell es-Sawwan. The Architecture of the Sixth Millennium B.C.*. NABU Publicactions, London 1997: 63-64.
[23] J. Sanmartín.- *Códigos legales de tradición babilónica*. Editorial Trotta, S. A., Madrid 1999. Unter anderen, mehr oder weniger schweren, Tatbeständen, fällt "Artikel" 229 auf, wo gesagt wird, dass falls ein neugebautes Haus einstürzen sollte, weil der Baumeister es nicht ordentlich gebaut hätte und dabei der Hausherr erschlagen würde, der Baumeister hingerichtet werden sollte.
[24] S. A. A. Kubba.- Op. cit. (1987): 132.
[25] M. Sauvage.- Op. cit. (1998): 75.
[26] M. Sauvage.- Op. cit. (1998): 76.

Blick auf die, von den alten Meistern bei dem Bau der großen Plattformen angewendeten Techniken, werfen. Unter "Plattform" verstehen wir hier nicht die so berühmte *Ziqurratu*, sondern ausschließlich diejenigen, auf denen repräsentative Gebäude errichtet wurden, seien diese religiös, weltlich oder beides zugleich.

Das älteste Beispiel der bei dem Bau von Plattformen angewandten Technik, haben wir im Eridu der Obeid Zeit[27], da die Daten aus den Grabungsberichten nicht so zahlreich sind, wie man erwarten sollte. Was die Autoren *temple-platform* oder *acropolis-platform* nennen, besaß eine dicke, aus Stein gebaute Schutzmauer, die einen dichten Verputz aus Lehmmörtel zeigte[28]. Die Plattform, die von dieser Schutzmauer umgeben war, bestand aus der stratigraphischen Überlagerung älterer Lehmschlag- und Lehmziegelmauern, mit Zwischenschichten und Füllungen aus Sand und Schotter. Am Schluss hatte man alles geebnet, um darauf die neuen Gebäude zu errichten.

Etwa tausend Jahre später, im Dschebel Aruda der Zeit des Ersten Städtebaus, war die Plattform, auf der sich die Tempel erhoben, 50cm hoch, aussen von Lehmziegelmauern umgeben und bestand aus unregelmäßigen Steinblöcken und Mörtel[29]. Die viel grössere Terrasse aus derselben Epoche, auf der die Tempel in Habuba Kabira standen, konnte leider nicht ausgegraben werden[30]. Zusammenfassend können wir hier sehen, dass schon diese ältesten Beispiele einer Plattform, eine Wiederverwertung von Überresten älterer Bauten und die Verwendung billiger Materialien, wie Schutt, Sand, Lehm und Schotter zeigen, aber auch, dass sie eine Kenntnis der strukturellen Eigenschaften dieser Materialien beweisen, die es erlaubte, sie richtig zu kombinieren, um die bestmöglichste Stabilität der Bauten zu erreichen.

Im Laufe der Jahrhunderte, und vor allem im Altertum, haben die Baumeister meistens bei ihrer Arbeit die überlieferten Gebräuche und ihre Vorzüge geachtet. Wir wollen hier kein ausgiebiges Inventar der im dritten und zweiten Jahrtausend v. C. gebauten Plattformen aufstellen. Bei den meisten derjenigen, die ausgegraben worden sind, hat man die Bautechnik des Ganzen nicht aufgezeichnet, da man annahm, dass sie aus einer riesigen Masse von Lehmziegeln bestanden, weil ihre sichtbaren Verkleidungen aus Lehm-oder Branntziegeln waren. Wir können aber für unsere Grabungstätten von der Annahme ausgehen, dass, im Falle, dass die Baumeister der vor-achämenidischen Staaten der Eisenzeit[31] ein, wenn auch vielleicht entferntes, Vorbild hatten, dieses das der nächsten Großmacht sein musste, und das hieße hier Assyrien und vor allem die riesigen Plattformen in Kalḫu[32] oder Dūr Šarrukīn. In Kalḫu bezeugen die Grabungen M.L. Mallowans, dass die Plattform, die als Basis für die Monumentalbauten Assurbanipals II. /Aššur-nāṣir-apli II. (883-859 v. C.) gedient hatte, ein wirklich kaiserliches Bauwerk war, das Erbe einer langen Bautradition (Abb. 6). Anscheinend (denn die Daten sind leider nicht vollständig), bestand sie aus einer 9m hohen

[27] F. Safar, M. A. Mustafa, S. Lloyd.- *Eridu*. Ministry of Culture and Information, Baghdad 1981: 54-59.
[28] F. Safar, M. A. Mustafa, S. Lloyd.- Op. cit. (1981): 57.
[29] C. van Driel, C. van Driel-Murray.- "Jebel Aruda, the 1982 season of excavation, interim report", *Akkadica* 33 (1983) 1-26. Siehe. 3.
[30] E. Strommenger.- *Habuba Kabira. Eine Stadt vor 5000 Jahren*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein 1980: 44.
[31] J. L. Blesa Cuenca.- *Los arios. Historia y modos de vida de los pueblos centroasiáticos de la Edad del Hierro*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2018 (unveröffentlichte Doktorarbeit)
[32] Wir haben hierfür keinen Beweis, da unter den 47.074 Männern und Frauen aus allen Teilen des Kaiserreiches und vor allem unter den 5000 Würdenträgern, die von den angegebenen Völkern geschickt wurden, niemand erwähnt wird, der auf eine Beziehung mit dem Gebiet, das wir untersuchen, hinweisen könnte. Es scheint jedoch nicht unmöglich, dass die Nachricht von dem beeindruckenden Ereignis der Einweihung der neuen Hauptstadt Aššur-nāṣir-aplis II. (883-859 v. C.) die letzten Winkel des Reiches erreichte, sogar jene "entfernten Meder" (A. K. Grayson. *Assyrian Royal Inscriptions, I.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1976: 172-176. Vid. 176).

Lehmziegelschicht, während ihre tiefsten Schichten aus Sand und Kieseln waren. Auf diesem dichten Hauptteil, lag eine 2m dicke Schicht aus Kieselkonglomerat und darauf, noch 2 bis 4m Lehmziegelschichten auf die die Ziegelböden der Gebäude und Höfe der königlichen Zitadelle gelegt worden waren[33]. Ein anderes Vorbild könnte die von Sargon II. / Šarrukīn (721-705 v. C.) in Dūr Šarrukīn errichtete Hauptplattform gewesen sein. Doch wenn man die Angaben von G. Loud liest, wird einem von diesem kompliziertem Bauwerk nur die Mächtigkeit seiner Verkleidung aus Steinquadern klar, die an den Wänden der Plattform sichtbar war[34], was vielleicht darauf hinweist, das sie nicht so fest gebaut war, wie die Plattform, die Tiglatfileser I./ Tukultī-apil-Esara (1115-1077 v. C.) errichten lies, um darauf seinen Anu-Adad Tempel zu bauen, und die fünfzig Lehmziegelschichten zählte[35].

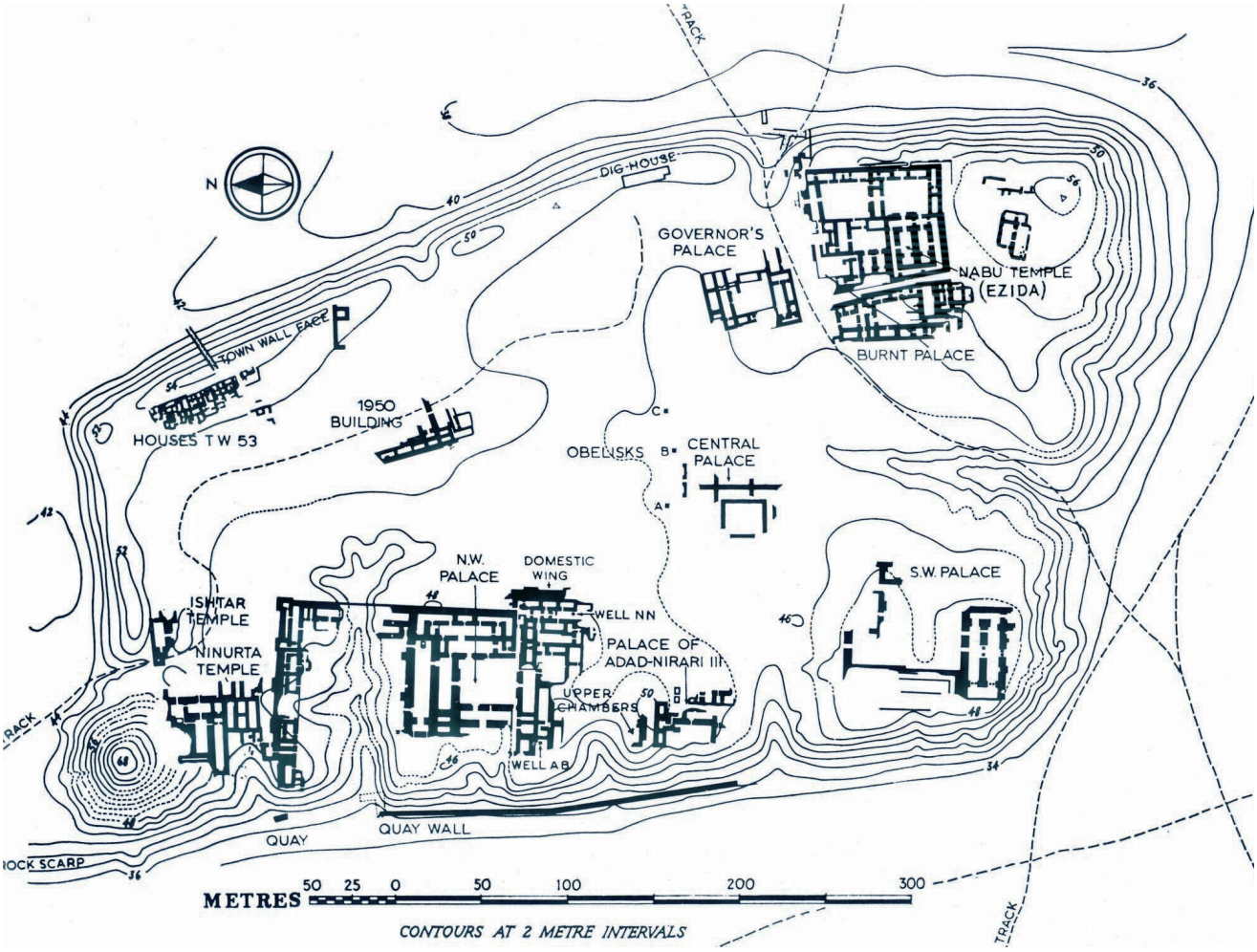


Abb. 6.- Plattform von Kalhu / Nimrud (nach M.E.L. Mallowan 1966: 32, Abb. 1).

Von der Chronologie her und in Anbetracht der bekannten, sowohl kriegerischen wie friedlichen Beziehungen zwischen Assyrern und Völkern des iranischen Ostens und noch weiter entfernt gelegener Gebiete, seien es die berühmten "entfernten Meder" die Asarhaddon/

[33] M. E. L. Mallowan.- *Nimrud and its Remains*. Collins, London 1966: 75-83.
[34] G. Loud, Ch. B. Altman.- *Khorsabad, Part I. The Citadel and the Town.* The University of Chicago Press, Chicago 1938: 18.
[35] S. Lackenbacher.- *Le roi bâtisseur. Les récits de construction assyriens des origines a Teglatphalasar III*. Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris 1982:103.

Aššuraha-idin (680-669 v. C.) erwähnt oder andere, die vielleicht auch in den assyrische Texten vorkommen, die wir aber noch nicht identifizieren können, hatten die Menschen Zentralasiens genügend Kenntniss von den großen, mesopotamischen Reichen und pflegten auch genügend Kontakte zu ihnen. Schon vor Asarhaddon unterschieden die Assyrer klar diejenigen Meder, die mit ihnen benachbart waren, von jenen anderen, von denen sie sagten, dass sie jenseits der Salzwüste[36] oder sogar auf dem "Lapislazuliberg" wohnten.

Zusammenfassend können wir sagen, dass, wenn wir annehmen, dass die Herrscher der Völker des Dahistan der Eisenzeit (1500/1100-500 v. C.) oder die Margianiens, z. B. aus Yaz, ein technisches Vorbild für ihre Plattformen hatten (schliesslich zählten beide zu den "entfernten Medern"), dann wäre dieses Vorbild zum Teil die tausendjährigen Ruinen der alten Plattformen des Hügellandes am Fuße der Berge gewesen, aber, vor allem, die riesigen Plattformen Assyriens, und nicht so sehr Bauten wie der Sommerpalast Nebukadnezars II. / Nabû-kudurrī-uṣur (604-562 v. C.) in Babylon[37] oder die riesigen Plattformen des Darius II. (521-486 v. C.) in Persepolis[38] oder Susa[39], deren Datierung später ist als die, die wir für die Bauten der Völker Vehrkānās voraussetzten. Wenngleich Bauten wie die assyrischen, wegen ihrer Größe und den nötigen Baumaterialien ausserhalb ihrer Möglichkeiten lagen, hatten für die Herrscher in Vehrkānā oder Marguš ihre bescheideneren Plattformen dennoch dieselbe Funktion: Sie waren der Sitz der königlichen Macht und der damit verbundenen Symbole. Und was Materialien und Arbeitstechniken angeht, war für sie Altyn Depe, obwohl es einer längst vergangenen Zeit angehörte, das regionale Vorbild für die, von den Baumeistern Zentralasiens überlieferten, Anwendung der Lehmziegel und des Lehmschlages in der Architektur.

4.- Die Techniken der Baumeister Vehrkānās: Neue Ergebnisse

Die Gebiete Zentralasiens haben tausendjährige Traditionen, genau wie Mesopotamien. Die einzige Ausnahme wären die Einwohner Vehrkānās, eine Gegend, die anscheinend erst Ende des zweiten Jahrtausends bevölkert wurde. Jenseits der anfänglichen Diskussion über die iranische Abstammung dieser Kultur, zeigen uns die Geschichte und die Archäologie, dass ihr Ursprung im Tale des Flusses Sumbar und in der dort entwickelten, bronzezeitlichen Kultur liegt, wie schon vor Zeiten I. N. Khlopin[40] richtig vorgeschlagen hatte. Wie jede andere eisenzeitliche Kultur Zentralasiens, ist Dahistan ein Produkt der Verschmelzung von Elementen alter, lokaler Traditionen mit den neuen der Andronovo-Kultur[41], und allem was diese mit sich brachte[42], so wie mit Einflüssen aus den althergebrachten Beziehungen zu den Gebieten im Südwesten, im Süden und im Südosten. Meines Erachtens, findet all dies seinen Ausdruck in den Bauten und Bautechniken die die Baumeister der Misrianebene in der Provinz Balkan (Turkmenistan), wo wir arbeiten, anwandten (Abb. 7).

[36] F. Vallat.- "Expéditions orientales des rois assyriens", *Dossiers Histoire et Archéologie* 122 (1987): 60-62. Siehe 60.

[37] Besonders R. Koldewey, F. Wetzel.- *Die Königsburgen von Babylon. Zweiter Teil. Die Hauptburg und der Sommerpalast Nebukadnezars im Hügel Babil*. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1932: 41-43.

[38] E. F. Schmidt.- *Persepolis I. Strutures. Reliefs. Inscriptions*. The University of Chicago Press, Chicago 1953: 61-63.

[39] D. Ladiray.- "Les données archéologiques", en J. Perrot (dir.).- *Le palais de Darius à Suse. Une résidence royale sur la route de Persépolis à Babylone*. Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris 2002: 160-223.

[40] I. N. Khlopin.- "Poselenie epokhi bronzi Parkhai-depe" *Kratkie Soobshcheniya* 142 (1975: 116-121. Vid. 121.

[41] E. E. Kuzmina.- *The Origin of the Indo-Arians*. E. J. Brill, Leiden, Boston 2007: 455-458.

[42] J. L. Blesa.- Op. cit. (2018): 321.325.

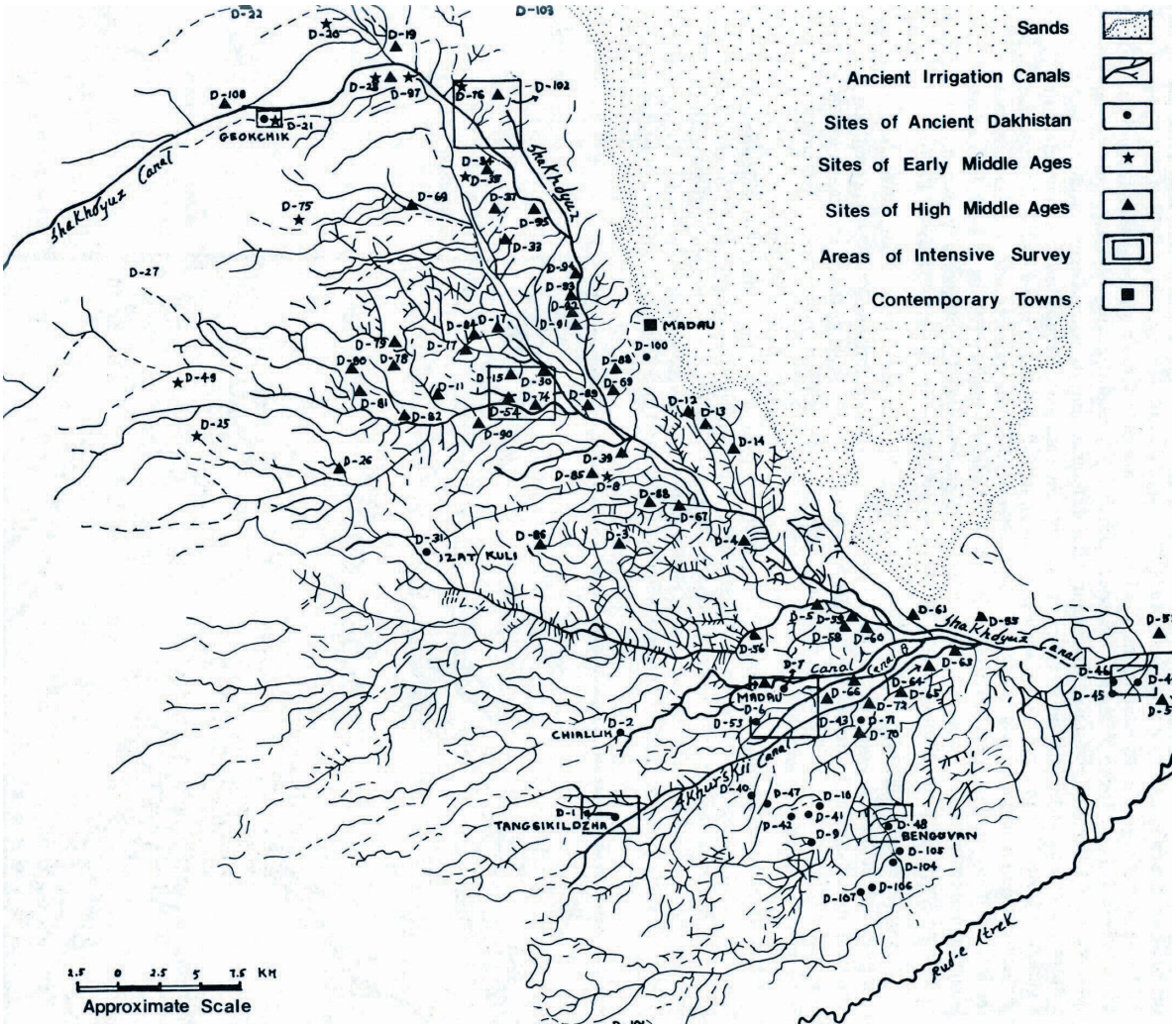


Abb. 7.- Kanal-Netzwerk und Siedlungen in Dahistan. Die Nummern D21 und D31 entsprechen Geoktchik bzw. Izat Kuli (nach Ph. Kohl 1984: 201, Karte 23, hergestellt aus Listisyna 1978).

Die Grabungstätten von Geoktchik und Izat Kuli (von denen wir schon in verschiedenen Publikationen berichtet haben[43]), haben eine lange Siedlungsgeschichte, die in den selben Zeitabschnitt fällt. Die erste ist von O. Lecomte in eine Zeit zwischen 1.100 v.C. und 500 v. C. datiert worden[44], vielleicht etwas früher oder etwas später. Die zweite, die zur archaischen Dahistan-Kultur gezählt wird[45], deckt zweifellos die drei Perioden dieser Kultur, die durch die Keramik in Izat Kuli selbst[46] bestimmt werden und innerhalb eines chronologischen

[43] J. Mª Córdoba.- «*De re rustica*» in extrema pars mundi. Agricultura, parcelas y canales en Dehistán durante la Edad del Hierro (1500-500 a. C.). Notas en Izat Kuli", *Isimu* 18-19 (2015-2016): 391-406. J. Mª Córdoba.- "La cultura de la Edad del Hierro en Dehistan (1300-500 a. C.). Nuevos trabajos en Geoktchik Depe e Izat Kuli (2014-2015), *Informes y trabajos* 14 (2016), 188-207. J. Mª Córdoba, M. Mamedov.- "L□âge du fer au Dehistan. Nouvelles recherches archéologiques turkmènes et espagnoles sur les sites de Geoktchik Depe et Izat Kuli (Province de Balkan, Turkmenistan)", in O. Kaelin, H.-P. Mathys (eds.).- *Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Naer East*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2016: 601-614

[44] O. Lecomte.- Op. cit. (1999): 156.

[45] E. Atagarriev, G. N. Lisitsyna.- "Raboty nad sostablenien arkheologicheskoy karty Mesehd-Misrianskoy ravninychatskogo masiva", *Karamkumskie Drevnosti* III (1970): 166-183. Siehe 181.

[46] E. Muradova.- *Poseleniya arkhaicheskovo Dakhistana*. Akademiya Nauk Turmenskoi CCP, Ashgabat 1991: 51-71. Siehe Tafel 37: 107.

Bogens liegen, der als ältestes Datum 1280 +/- 50 v. C. hat (siehe Beguvan (LE 1042)) und als jüngstes, das in Tangsilkildzha[47] aufgenommene, 590 +/- 50 v. C. (LE 1051). Wenn wir bedenken, dass die Eroberung der Staaten Zentralasiens durch die Ächemeniden um 540 v. C. begann, passt alles gut zusammen.

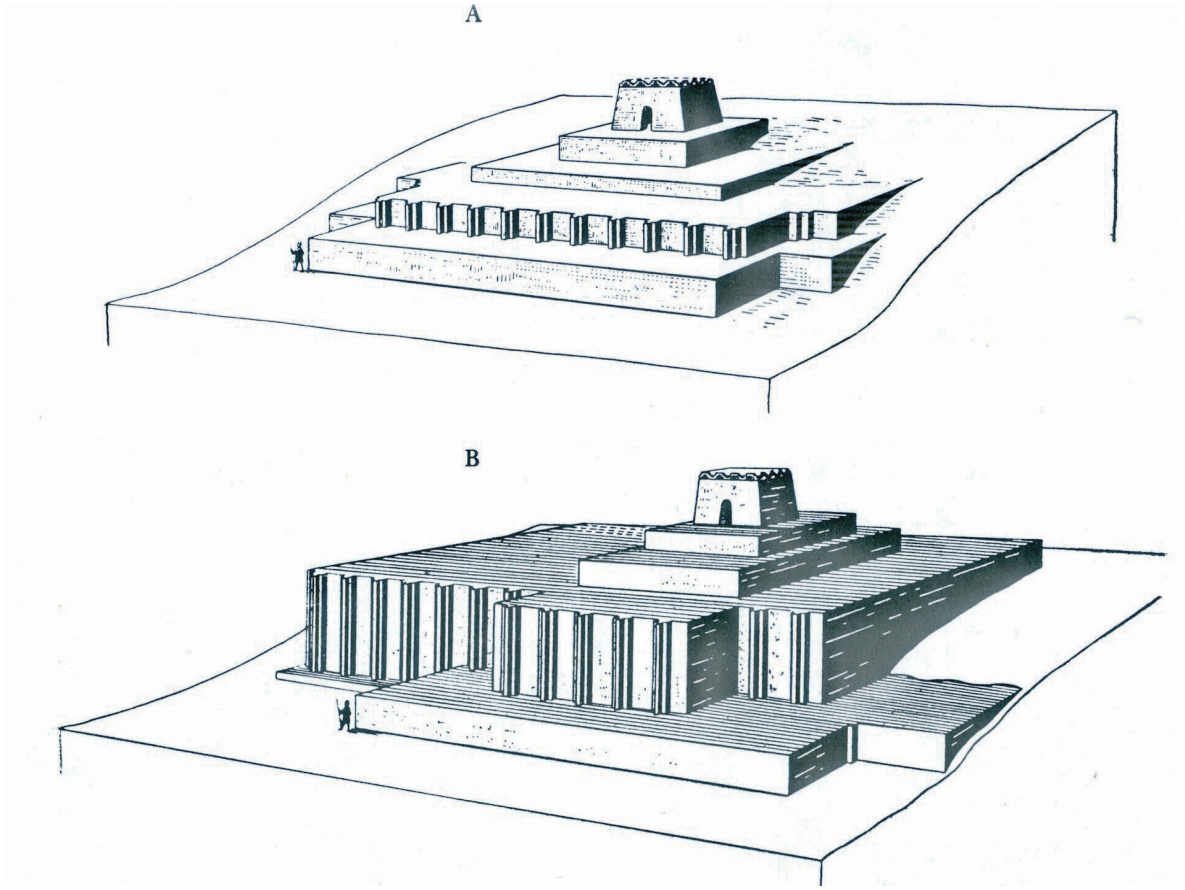


Abb. 8.- Monumentalstrukturen von Altyn depe (nach V. M. Masson 1988: 59, Abb. 18).

Wie wir auf unserer Grabung feststellen können, waren die Baumeister jener Zeit fähig, zwei riesige Bauten aus Lehmziegeln und Lehmschlag oder *Paksha* zu errichten, der seit tausenden von Jahren ein grundlegendes Element der Architektur Zentralasiens ist[48]. Wir haben zwar Parallelen aus der selben Zeit in Yaz und Takhirbai, aber keine unmittelbaren Vorläufer in Dahistan selbst, das ja, wie wir gesehen haben, erst Ende des zweiten Jahrtausends bevölkert wurde, und auch nicht in anderen Gebieten Zentralasiens, jedenfalls bis jetzt nicht. So müssten wir mögliche technische Vorbilder weit zurück in der Zeit (und weit weg im Raum, wenngleich die vermutlichen Parallelen in Yaz und Takhirbai noch weiter entfernt liegen) in Altyn Depe (Abb. 8), am nördliche Fuße des Koppet Dagh und im dritten Jahrtausend, suchen[49]. Dort errichtete man, auf den Überresten früherer Siedlungen, einen monumentalen Baukomplex aus Lehmziegeln. Diese Überreste gebrauchte man als Füllung für die 20 m lange und 2 m hohe Plattform, die als Unterbau der Gebäude diente. Vor dieser Plattform, war der Boden mit einem

[47] Ph. Kohl.- Op. cit. (1984): 226.
[48] G. A. Pougatchenkova.- "L'argile matériau fondamental de l'architecture bactrienne", *Dossiers d'Archéologie* 211 (1996): 8-21. M. Gelin.- "L'argile comme matériau de construction: le *pahsa* (pisé) et la brique crue", *Dossiers d'Archéologie* 211 (1996): 22-23.
[49] V. M. Masson.- Op. cit. (1988)

80cm dicken Belag aus *Paksha* gepflastert, der den Sockel beschützte. Auf der Plattform errichtete man eine Terrasse aus Lehmziegeln, deren Fassade kreuzförmige Pilaster mit drei Vorsprüngen zeigte. Die Oberfläche dieser Plattform hatte man geebnet, so dass sie einen Fußboden formte. In seiner Mitte erhob sich eine Plinthe, auf der eine zweite, etwas kleinere errichtet worden war. Auf dieser stand ein Gebäude[50], das von kleinen Ausmaßen aber einzigartiger Bedeutung war. Man muss hervorheben, dass, trotz der Wiederverwertung älteren Materials, die neugebauten Teile der Plattform und der Terrasse aus gutem, massivem Lehmziegelverband waren, der sich dem Hang des künstlichen Hügels, auf den sich das Gebäude stützte, anpasste.[51] Anhand dieser Tatsache und allem, was wir in Geoktchik und Izat Kuli finden, glaube ich, dass mehrere der Techniken, die wir jetzt dort sehen, auf traditionelle, schon damals alte Bräuche zurückgreifen, die unter den damaligen Baumeistern verbreitet waren und von ihnen Generation um Generation weitergegeben wurden, bis hin zu den großen Bauten der Eisenzeit. Auch im entfernten Dahistan.

Wie die erste französisch-turkmenische Ausgrabung in Geoktchik Depe zeigte, schien der monumentale Gebäudekomplex die Summe zweier großer Bauten: die erste, nördliche, barg in ihrer Mitte einen großen, viereckigen Raum (Nördliches Gebäude: 16,20 x 15,20 m, etwa 250 m2 Oberfläche und 13,40 m Höhe). Stratigraphische Schnitte im Osten, Norden und Westen, belegten den Gebrauch von Lehmziegelverbänden in einem großen Teil der, diesen Raum umgebenden Masse. Dadurch schienen die Aussenmauern dieses Raumes breiter, als in Wirklichkeit (wenngleich sie schon ziemlich dick waren) und die größte angegebene Breite (25m im Westen[52]) bezieht sich, meines Erachtens, mehr auf die äusseren Dimensionen, die man an der Oberfläche wahrnimmt, als auf die wirkliche Breite der Mauern. Da die Arbeiten vom CNRS aus verwaltungstechnischen Gründen unterbrochen wurden, wurde keiner der Schnitte wirklich zu Ende geführt. Und so lassen mich die unveröffentlichten Fotografien und Zeichnungen, die mir Dr. O Lecomte großzügig zusammen mit seinen persönlichen Erläuterungen, zur Verfügung gestellt hat, vermuten, dass wenngleich es stimmt, dass die Mauern des Nördlichen Gebäudes ausserordentlich dick waren und einen regelmässigen Verband aus den großen, für das archaische Dahistan typischen Lehmziegeln zeigten (50 x 70 x 8/10 cm)[53], wozu noch eine innere Verkleidung hinzukam, ein Großteil der gesamten Breite in Wirklichkeit zu einem riesigen, massiven Konglomerat gehörte, wie wir jetzt durch unsere eigene Grabung belegen. Das Südliche Gebäude, das auf der südlich angebauten Plattform errichtet worden war, war von Brunnen und Räumen, die aus späterer Zeit stammten, durchsetzt. Darunter wäre vor allem der sogenannte Raum R485 zu erwähnen.

[50] V. M. Masson.- Op. cit. (1988): 56-59 und Abb. 18.
[51] V. M. Masson.- Op. cit. (1988): Abb. 18.
[52] O. Lecomte.- Op. cit. (1999): 153
[53] O. Lecomte.- Op. cit. (1999): 149

Abb. 9.- Blick auf Geoktchik vom W (Photo: Spanische und Turkmenische Mission).

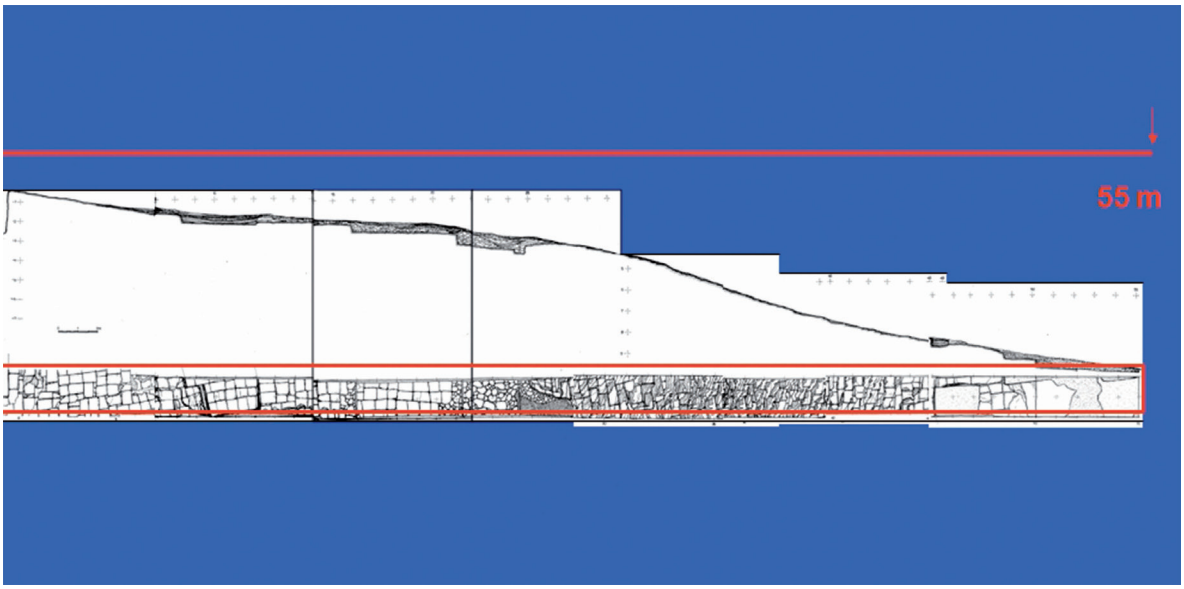


Abb. 10.- Plan und Abschnitt der südlichen Ausgrabung, vor der südlichen Erweiterung (Zeichnung: M. Á. Núñez. Versammlung: Spanische und Turkmenische Mission).

In Geoktchik (Abb. 9) versucht unser spanisch-turkmenisches Team im Moment die Form des gesamten Gebäudekomplexes, so wie seine Bautechnik, zu bestimmen. Später werden wir versuchen, die Funktion des großen Raumes im Nördlichen Gebäude herauszufinden. Dafür

müssen wir den restlichen Sand und Schutt entfernen.[54] Am Anfang der Grabung öffneten wir einen großen stratigraphischen Schnitt vom südlichen Rand der Mauer 410 (Süden) des großen Raumes im Nördlichen Gebäude bis zum Fuße des heutigen Hügels (Abb. 10). Hier konnten wir ein zweites Gebäude aus den Lehmziegeln des Typs der archaischen Dahistan-Kultur belegen, das 65 m lang und 12 m hoch war. Dieser Schnitt wurde mehrere male erweitert und entlang des westlichen Hanges des Hügels weitergeführt, mit der Absicht, so den Rand eines Viertels des Komplexes zu bestimmen. Im Moment haben wir fast ein Viertel eines Gebäudes freigelegt, das seinerzeit riesig gewesen sein muss, mit seinen 11 bis 14 m Höhe über dem ursprünglichen Boden -der tiefer liegt, als die heutige Ebene- 90m Länge und 80 m Breite. Die Aussenoberfläche des Gebäudes beträgt 436 m2. Der Verband ist äußerst regelmäßig und von guter Qualität (Abb. 11 und 12), mit den rechteckigen Lehmziegeln, die typisch für die archaische Dahistan-Kultur sind[55]. Unsere Maße sind die selben, wie die, die die französisch-turkmenische Expedition angibt. Der Verband der Gebäude ist gut gemacht und regelmäßig und wird durch Mörtel von der selben Machart wie die Lehmziegel zusammengehalten.

Abb. 11.- Mauerwerk auf der Südseite von Geoktchik (Photo: Spanische und Turkmenische Mission).

[54] Wenn man von einer kleinen Ecke absieht, muss noch eine massive Füllung von 6m Erde entfernt werden, die jetzt die Lehmziegelverkleidung der inneren Wände und die fünf Räume, die sich an der nördlichen Umfassungsmauer öffnen, bedeckt. Auf dem jetzt noch verdeckten Boden, so wie in diesen fünf Räumen, sollten wir Elemente finden, die die Funktion des Komplexes erklären. Meines Erachtens würden sehr viel frühere Beispiele, wie Raum 9 im Altyn Depe des dritten Jahrtausends v. C., das in Wirklichkeit eine Art Begräbnisstätte ist (V. M. Masson, Y. E. Berioskin.- *The Chronology of the Eneolithic – Middle Bronze Ages in Central Asia (Buriaals of Altyn Depe)*, St.-Petersburg Institute of History RAS, St.-Petersburg 2005: Plate 49), mit seinen fünf kleinen Kammern in einer der Seitenwände, den Ursprung einer Tradition aufzeigen, die in der Eisenzeit den neuen Begräbnisriten angepasst worden wäre. Meiner Meinung nach praktizierte vielleicht die Oberschicht Dahistans eine Entfleischung der Körper, die dann zu diesem Zweck in diesem Raum niedergelegt worden wären.

[55] J. Mª Córdoba, M. Mamedov.- Op. cit. (2016): 606-609. J. Mª Córdoba.- "La cultura de la Edad del Hierro en Dehistán (1300-500 a. C.). Nuevos trabajos en Geoktchik Depe e Izat Kuli (2014-2015)", *Informes y Trabajos* 14 (2016): 188-207. Siehe SS. 191-194.

Abb. 12.- Mauerwerk auf der westlichen Seite, während der Ausgrabung (Photo: Spanische und Turkmenische Mission).

Was aber besonders hervorzuheben wäre, ist, dass wir, als wir diesen südlichen stratigraphischen Schnitt ausgruben, sahen, dass das, was ein aus Millionen Lehmziegeln errichteter, riesiger Bau schien, in Wirklichkeit ein großes Gebäude mit dicken Lehmziegelmauern war (das Nördliche Gebäude) gegen die man gewaltige Mengen gestampfter Erde und Stampflehm oder *Paksha* aufgehäuft hatte, die wahrscheinlich wieder durch Lehmziegelreihen gehalten wurden, obwohl wir dieses letztere noch bestätigen müssen. Den Hang, der so entstand, bedeckte man mit einem Lehmziegelverband, der in gestuften Schichten angelegt war (die wir noch nicht ganz nachzeichnen können). So wurden, ohne der Monumentalität des Ganzen Abstrich zu machen, die Baukosten verbilligt.

Dieses Gebäude zeigt uns die Techniken der Baumeister dieser Gegend, die denen ähnlich sind, die man in Takhirbai findet. Immer, wenn wir zufällig oder aus irgendeinem Grunde, an einer Stelle der, mit Lehmziegeln verkleideten, Oberfläche gruben, schienen die regelmäßigen Lehmziegelschichten sich in Schichten aus gestampfter Erde und/oder *Paksha* "aufzulösen". Diese Tatsache, so wie die Masse aus *Paksha*, die O. Lacomte auf dem oberen Teil des südlichen Gebäudes feststellte und meine eigenen Beobachtungen an den verwitterten Profilen des alten stratigraphischen Schnittes im Osten, unterstützen, meines Erachtens, unsere Hypothese. Ein tiefer, senkrechter Schnitt vom höchsten Punkt bis zum Fuße des Hügels, den wir für die nächste Grabungskampagne planen, wird -so hoffen wir- diese Frage lösen.

Abb. 13.- Allgemeine Ansicht des zentralen Hügels von Izat Kuli, wo sich die Plattform erhebt. Aus dem NE genommen, innerhalb der landwirtschaftlichen Fläche und Umsetzung von Nachbarschaften und Gehöfte (Foto: Spanische und Turkmenische Mission).

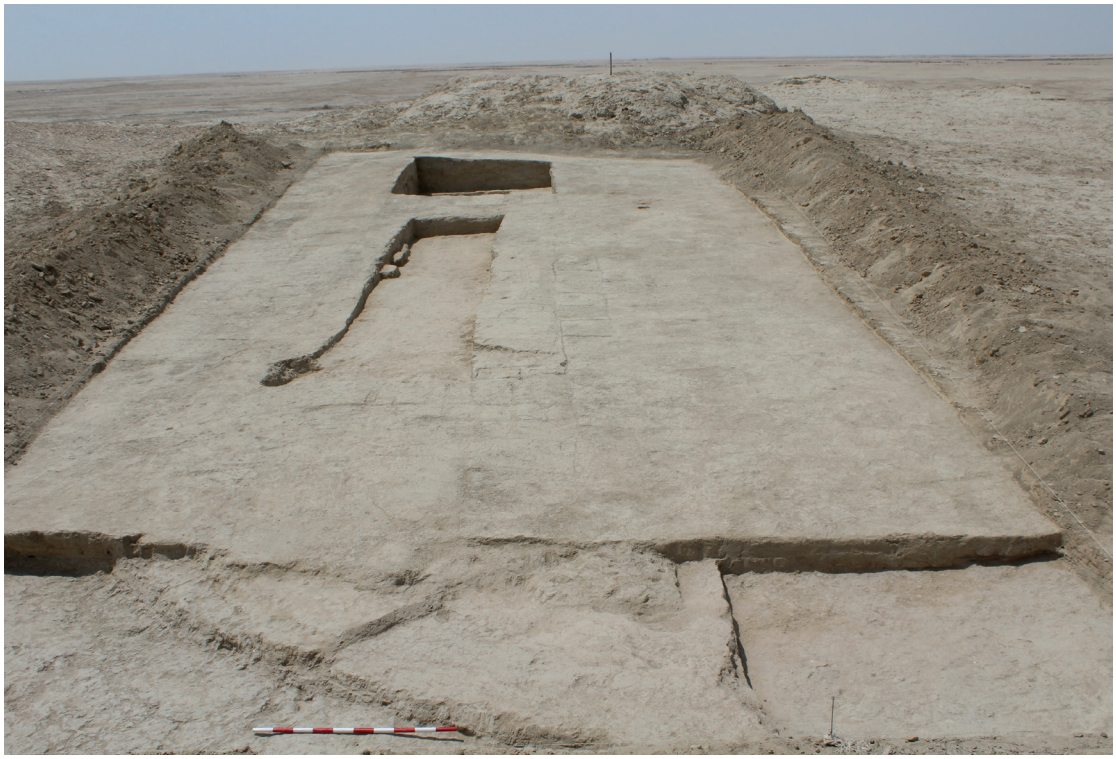


Abb. 14.- Blick auf das S eines Sektor des Fussbodens der Izat Kuli-Plattform (Photo: Spanische Mission).

Nun ist es wahr, das Geoktchik keine normale Plattform ist, sonder ein riesiges Bauwerk. Aber was wir dort hinsichtlich der von den Baumeistern angewandten Techniken gesehen haben (Massen aus *Paksha* und Verkleidung aus Lehmziegelverband) wiederholt sich in der echten Plattform in Izat Kuli. In der Mitte dieser (Abb. 13), durch zwei große Kanäle abgegrenzter Grabungsstätte, deren Topographie klar eine befestigte Zitadelle und eine Plattform zeigt (die schon von V. M. Masson aufgezeigt wurden), haben wir einen Teil der Oberfläche (Abb. 14) dieser Lehmziegel-Plattform gefunden, auf der mindestens ein besonderes Gebäude stand (Gebäude 1), das wahrscheinlich eine religiöse Funktion hatte, und das wir zur Zeit ausgraben[56]. Ein paar Meter östlich dieses Gebäudes, haben wir einen stratigraphischen Schnitt durchgeführt. Wir wollten hier die Bauweise untersuchen und die tieferen Schichten erreichen, die älter als die Plattform waren. Anhand der tiefen Sondierung, die E. Muradova Jahre vorher 20m nordöstlich unserer heutigen Grabung geöffnet hatte, in deren Stratigraphie, sich Lehmziegel- und Wohnungsschichten abwechselten[57], nahm ich an, dass das monumentale Gebäude auf dem Hügel einer früheren Siedlung errichtet worden war. Bisher sind wir nur etwa 2m tief gedrungen, und können dies noch nicht wissen, doch die ersten Ergebnisse unseres stratigraphischen Schnittes sind sehr erfreulich gewesen, was die Bautechniken angeht, die bei der, von den Herrschern einer sicher ausserordentlich bedeutenden Siedlung verordneten, Errichtung dieser großen Plattform, angewendet worden waren.

Abb. 15.- Teilansicht auf das E von Gebäude 1, aufgestellt auf der Plattform von Izat Kuli (Photo: Spanische und Turkmenische Mission).

Unser Schnitt misst 5 x 3m. Aufgrund der enormen Härte des Materials und der wenigen Zeit, die wir für unsere Ausgrabung hatten, konnten wir während der letzten Kampagne, wie schon gesagt, nur eine Tiefe von 2,30m erreichen. Aber dies hat genügt um festzustellen, dass

[56] J. Mª. Córdoba, M. Mamedov.- Op. cit. (2016): 609-612. J. Mª Córdoba.- Op, cit. (2016): 195-199.
[57] E. Muradova.- Op. cit. (1991): 52.

die Plattform, auf der man besondere Gebäude (Abb. 15), wie z. B. Gebäude 1, errichtete, aus Schichten lehmiger, gestampfter Erde (*Paksha*) gebaut und mit Lehmziegeln, die senkrecht zur, noch nicht freigelegten, Aussenseite der Plattform gelegt worden waren, gefestigt war[58]. Wir können damit sagen, dass in einer mittleren Fase der archaischen Dahistan-Kultur, die Herrscher von Izat Kuli eine enorme Plattform errichten ließen, die oben einen Boden aus rechteckigen, festen Lehmziegeln hatte, deren Maße die gleichen waren, wie in Geoktchik und dass die Seitenmauern dieser Plattform wahrscheinlich eine Verkleidung aus dem selben Material besaßen. Aber das Wichtigste dieser Entdeckung ist, dass der grösste Teil der Plattform nicht aus dichten Schichten von Lehmziegeln bestand (Abb. 16), sondern aus nicht weniger dichten aus *Paksha*, die gepresst und gestampft worden waren und von einer Reihe von Lehmziegeln gehalten wurden, die als eine Art Bewehrung dienten und so dem Ganzen eine größere Festigkeit verliehen.

Abb. 16.- Profil E des stratigraphischen Schnitts durch die Izat Kuli-Plattform. Beachten Sie die Adobes des erhaltenen oberen Straßenpflasters, die sich in der oberen linken Ecke des Schnitts unterscheiden, sowie die starke Konsistenz der Pakhsá-Masse, die den wesentlichen Teil des Gebäudes bildet (Photo: Spanische und Turkmenische Mission).

5.- Schlussfolgerungen

Obgleich diese Schlussfolgerungen die Eindrücke einer erst an ihrem Anfang stehenden Arbeit widerspiegeln, basieren sie doch auf handfesten Ergebnissen die, meines Erachtens, gut in unsere Ausgangshypothesen passen. Es bestätigt sich eine regionale Einzigartigkeit, der von den Baumeistern angewendeten Techniken (althergebrachte Überlieferungen) und anderseits verbinden die neuen, monumentalen Bauten diese Überlieferung mit neuartigen Elementen, die von Norden und Südwesten her eingeführt worden waren. So war die große

[58] J. Mª Córdoba.- Op. cit. (2016): 199-200.

Terrasse in Izat Kuli mit Techniken gebaut worden, die der alten Tradition entsprachen, wie Lehmziegel und *Paksha*. Sogar die Tatsache, dass sie höchstwahrscheinlich auf einem Hügel erbaut wurde, der aus Überresten älterer Siedlungen bestand und den sie dann einverleibte, kann man auf die Plattform in Altyn Depe zurückführen. Aber ihre Funktion als Unterbau der wichtigsten Gebäude der Stadt, seien sie religiös (wahrscheinlich unser Gebäude 1) oder politisch, scheint mir ein Gedanke aus den großen Städten Assyriens zu sein, der ohne Zweifel die Herrscher der neuen Staaten der Eisenzeit beeindruckt hatte.

Etwas anders liegen die Dinge in Geoktchik, dessen Plattform zwar keine solche im eigentliche Sinne ist, aber doch mit den selben Techniken errichtet wurde. Dieser Bau war wahrscheinlich eine zeremonielle Einrichtung, die vielleicht mit den Begräbnisriten der Dahistaner Oberschicht in Verbindung stand, aber klar ist, dass die Baumeister Schichten von gestampfter Erde und *Paksha* gegen die Wände jener riesigen Kammer auftürmten und dass der Hang, der dabei entstand, mit Lehmziegeln verkleidet wurde. Wenngleich wir noch nicht sagen können, ob dieser Bau am Ende terrassenförmig war oder nicht, gleicht die Technik jener der Tumuli oder *Kurgane* der nördlichen Ebenen von Andronovo. Diese Technik wäre also hier übernommen und an die Bräuche dieses Gebietes angepasst worden, sowohl an die hier übliche Architektur, wie auch an die neuen religiösen Gewohnheiten, die wahrscheinlich mit der, sich damals verbreitenden, Lehre Zarathustras verbunden waren. Und so zeigen uns in diesen Gebäuden die Baumeister des alten Vehrkānā und ihre Herrscher, gleichzeitig ihre eigene Tradition und die neuen Horizonte, die sich ihnen eröffnet hatten.

BIBLIOGRAPHIE

ATAGARRIEV, E., LISITSYNA, G. N.

1970 “Raboty nad sostablenien arkheologicheskoy karty Mesehd-Misrianskoy ravninychatskogo masiva”, Karamkumskie Drevnosti III: 166-183.

AURENCHE, O.

1977 Dictionnaire illustré multilingüe de l’architecture du Proche Orient ancient. Maison de l’Orient, Lyon.

BLESA CUENCA, J. L.

2018 Los arios. Historia y modos de vida de los pueblos centroasiáticos de la Edad del Hierro. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, (tesis doctoral no publicada).

CATTANI, M.

1998 “Excavations at Takhirbaj tepe (THR-1) (1992-1993). Preliminary notes”, en A. Gubaev, G. A. Koshelenko, M. Tossi (dir.).- The Archaeologicl Map of the Murghab delta. Preliminary Reports 1990-95. Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, Roma: 97-104.

CÓRDOBA, J. Mª.

2015-2016 “«De re rustica» … in extrema pars mundi. Agricultura, parcelas y canales en Dehistán durante la Edad del Hierro (1500-500 a. C.). Notas en Izat Kuli”, Isimu 18-19: 391-406.

2016 “La cultura de la Edad del Hierro en Dehistan (1300-500 a. C.). Nuevos trabajos en Geoktchik Depe e Izat Kuli (2014-2015)”, Informes y trabajos 14: 188-207.

CÓRDOBA, J. Mª., MAMEDOV, M.
2016 "L'âge du fer au Dehistan. Nouvelles recherches archéologiques turkmènes et espagnoles sur les sites de Geoktchik Depe et Izat Kuli (Province de Balkan, Turkmenistan)", en O. Kaelin, H.-P. Mathys (eds.).- Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Naer East, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden: 601-614.

DETHIER, J.
1986 Architectures de terre. Éditions du Centre Pompidou, Paris.

EBELLING, E.
1981 "Baumeister", RLA 1: 438-439.

GELIN, M.
1996, "L'argile comme matériau de construction: le pahsa (pisé) et la brique crue", Dossiers d'Archéologie 211: 22-23.

GRAYSON, A.K.
1976 Assyrian Royal Inscriptions, I. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

GUTLIEV, G.
1972 "Raskopki na kholme Chialik (Chiglik-depe)" KD IV: 47-55.

JULIVERT, M.
2015 Desiertos. Clases, distribución y ocupación humana. Publicacions de la Universitat de València, València.

KHLOPIN, I.N.
1975 "Poselenie epokhi bronzi Parkhai-depe" Kratkie Soobshcheniya 142: 116-121.

KOHL, Ph.
1984 Central Asia Palaeolithic Beginnings to the Iron Age / L'Asie central des origines à l'Âge du Fer. Éditions Recherche sur las Civilisations, Paris.

KOLDEWEY, R., WETZEL, F.
1932 Die Königsburgen von Babylon. Zweiter Teil. Die Hauptburg und der Sommerpalst Nebukadnezars im Hügel Babil. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

KUBBA, S. A. A.
1987 Mesopotamian Architecture and Town Planning from the Mesolithic to the end of the Proto-historic Period c. 10.000-3.500 B.C. BAR International Series 367, Oxford.

KUZMINA, E. E.
2007 The Origin of the Indo-Arians. E. J. Brill, Leiden, Boston.

LACKENBACHER, S.
1982 Le roi bâtisseur. Les récits de construction assyriens des origines a Teglatphalasar III. Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris.

LADIRAY, D.
2002 “Les données archéologiques”, en J. Perrot (dir.).- Le palais de Darius à Suse. Une résidence royale sur la route de Persépolis à Babylone. Presses de l’université Paris-Sorbonne, Paris: 160-223.

LECOMTE, O.
1999 “Vehrkānā y Dehistan: late farming-communities of south-west Turkmenistan from the Iron Age to the Islamic period”, Parthica 1: 135-170.

LECOMTE, O., FRANCFORT, H.-P., BOUCHARLAT, R., MAMEDOW, M.
2002 “Recherches archéologiques récentes à Ulug Dépé (Turkmenistan)” Paléorient 28, nº 2: 123-132.

LOUD, G. Loud, ALTMAN, Ch. B.
1938 Khorsabad, Part I. The Citadel and the Town. The University of Chicago Press, Chicago.

MALLOWAN, M. E. L.
1966 Nimrud and its Remains. Collins, London.

MARUSHENKO, A. A.
1959 “El’ken Depe (Otchët o raskopkakh 1953, 1954 I 1956 gg.)”, Trudy Instituta Istorii Arkheologii I Etnografii Akademii Nauk Kirgizskoy SSR V: 54-109.

MASSON, V. M.
1956 “Pamjatniki kultury arkhaicheskogo Dakhistana v jugo-zapadnoj Turkmenii”, TRYDY JUTAKE VII: 385-458.
1959 Drevnezemledel cheskaka cultura Margianii, Nauka, Moskva.
1988 Altyn-Depe. The University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia.

MASSON, V. M., BERIOSKIN, Y. E.
2005 The Chronology of the Eneolithic – Middle Bronze Ages in Central Asia (Buriaals of Altyn Depe), St.-Petersburg Institute of History RAS, St.-Petersburg.

MASSON, V. M., SARIANIDI, V. I.
1972 Central Asia. Turkmenia before the Achaemenids. Thames and Hudson Southampton.

MURADOVA, E.
1991 Poseleniya arkhaicheskovo Dakhistana. Akademiya Nauk Turmenskoi CCP, Ashgabat.

NAUMANN, R.
1971 Architectur Kleinasiens von ihren Anfängen bis zum Ende der hethitischen Zeit. Verlag Ernst Wasmuth, Tübingen.

POUGATCHENKOVA, G. A.
1996 "L'argile matériau fondamental de l'architecture bactrienne", Dossiers d'Archéologie 211: 8-21.

SAFAR, F., MUSTAFA, M. A., LLOYD, S.
1981 Eridu. Ministry of Culture and Information, Baghdad.

SANMARTÍN, J.
1999 Códigos legales de tradición babilónica. Editorial Trotta, S. A., Madrid.

SAUVAGE, M.
1998 La brique et sa mise en oeuvre en Mésopotamie. Des origins à l'époche acheéménide. Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris.

SCHMIDT, E. F.
1953 Persepolis I. Strutures. Reliefs. Inscriptions. The University of Chicago Press, Chicago.

STROMMENGER, E.
1980 Habuba Kabira. Eine Stadt vor 5000 Jahren. Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein.

VALLAT, F.
1987 "Expéditions orientales des rois assyriens", Dossiers Histoire et Archéologie 122: 60-62.

VAN DRIEL, C., VAN DRIEL-MURRAY, C.
1983 "Jebel Aruda, the 1982 season of excavation, interim report", Akkadica 33: 1-26.

YOUKHANA, D. G.
1997 Tell es-Sawwan. The Architecture of the Sixth Millennium B.C. NABU Publicactions, London.

4
El Oriente clásico
Der klassische Orient
About the classic Orient

ALEXANDER DER GROSSE UND SEINE IDEE VOM WIEDERAUFBAU DES TURMS VON BABYLON[1]

Estella Kessler
(Brasenose College, University of Oxford)

ABRISS
Die zentrale Fragestellung des folgenden Textes ist, welche Gründe Alexander den Großen dazu bewegt haben, 331 v. Chr. nach seinem Einzug in Babylon den kostenintensiven Auftrag zu geben, den Turm von Babylon wiedererrichten zu lassen. Dafür wird die Geschichte, Bedeutung und Funktion des Turmes erörtert, um seine Rolle in der babylonischen Religion einzuordnen. Alexanders Beweggründe waren mindestens dreierlei: Machtdemonstration seiner erst kürzlich erstrittenen Herrschaft, seine Bestrebung, die babylonischen Stadtgötter auf seine Seite zu ziehen und um auf seine Akzeptanz in Babylon als ausländischer König abzuzielen.

SCHLÜSSELWORTE
Alexander der Große, Turm von Babylon, Zikkurrat, Babylon, Etemenanki, Esagila, Marduk

ALEJANDRO MAGNO Y SU VISIÓN DE LA RECONSTRUCCIÓN DE LA TORRE DE BABILONIA

RESUMEN
El artículo trata las razones que forzaron a Alejandro Magno a iniciar la costosa reconstrucción de la Torre de Babilonia después de su entrada en Babilonia en el año 331 a. C. Discute la historia, la importancia y la función de la torre para averiguar su papel en la religión babilónica. Los motivos de Alejandro eran al menos tres: la manifestación de su poder recientemente adquirido, la atracción de los dioses babilónicos a su lado y el deseo de aprobación en Babilonia como rey de origen extranjero.

PALABRAS CLAVE
Alejandro Magno, Torre de Babilonia, zigurat, Babilonia, Etemenanki, Esagila, Marduk

1. Einleitung

Vom legendären, siebengeschossigen Turm von Babylon, der seine Prominenz durch die bekannte Genesispassage 11, 1-9 erreicht hat, verbleibt heute nichts weiter als ein rechteckiges Loch im Boden. Das letzte Mal von historischer Bedeutung war er während der Aufenthalte Alexanders des Großen in Babylon, als dieser als neuer Herrscher des persischen Weltreiches seinen völligen Wiederaufbau anordnete. Leider wurde wegen Alexanders frühen Todes nur die Schuttabtragung des früheren Turms verwirklicht. Die zentrale Fragestellung ist, welche Gründe Alexander überhaupt zu einem Wiederaufbau dieses monumentalen Bauwerks bewegt haben, und wie sich dies in den Eindruck einer überaus komplexen, geschichtlich einzigartigen Herrschaftsweise Alexanders fügt. Dabei wird die Bedeutung des Turms für babylonische Kultpraktiken und das öffentliche Leben erörtert, die ein Herrscher Babylons berücksichtigen musste. Da dieses Thema bei nur wenigen Althistorikern angeschnitten wurde, lassen sich meines Erachtens doch für die Forschung neue Aspekte herausarbeiten.

[1] Die Abkürzungen antiker Autoren und Werktitel richten sich nach „Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden“ (1979). Die antiken Zitate richten sich nach den Bänden der Loeb Classical Edition. Zu den altorientalischen Quellenangaben: Esarhaddon = LEICHTY 2011.

2. Begriffliche Definition und sprachliche Einordnung des Tempelturms[2]

Als mesopotamischer Tempelturm wurde der Turm von Babylon als Zikkurrat (*ziqqurātu*) bezeichnet. Wohl zusammen mit dem auf dem Turm befindlichen Tempel (Hochtempel) genauso wie der riesigen, ihn umgebenden Zingelmauer, trug er in der akkadischen Sprache die Bezeichnung „Etemenanki", was aus der sumerischen Tradition stammend als „Haus, das Fundament von Himmel und Erde" wiedergegeben wird.[3] Etwa 200m weiter südlich lag noch ein großer Tempelkomplex mit dem Namen „Esagila", das „Haus, das sein Haupt trägt"[4], der im Gegensatz zu Etemenanki jedoch auf der Erde den Haupttempel des Stadtgottes Marduk/ Bēl (Tieftempel) darstellte. Beide weisen zwar inhaltlich eine religiöse Verbindung auf, doch besteht in Babylon zwischen dem Stufenturm Etemenanki mit der Zingelmauer sowie Esagila bautechnisch eine deutliche Trennung[5], während anderswo, wie etwa in der Nachbarstadt Borsippa, der Tieftempel (Ezida) mit der Zikkurrat eine durch die gemeinsame Zingelmauer eingeschlossene Einheit bildet. Während dieser Unterschied in griechischen Berichten der Antike und auch in der wissenschaftlichen Literatur oft keine Berücksichtigung fand, scheint er in Babylon doch wesentlich zu sein.

2.1 Babylon und Etemenanki im 2. Jahrtausend v. Chr. und unter den Assyrern

Es wird vielfach angenommen, dass bis zum Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. bereits ein Vorgängerbau des späteren Turmes neben dem Marduk-Heiligtum existierte. Eine genaue Datierung ist aufgrund fehlender Quellen nicht möglich. Nach einer weit verbreiteten, jedoch bis jetzt noch nicht beweisbaren Theorie W. von Sodens begann Nebukadnezar I. (1128–1106 v. Chr.) mit dem Bau an Etemenanki. Orientiert haben soll er sich dabei an einer großen elamischen Zikkurrat in der Nähe von Susa bei Tschoga Zambil.[6] Ob Nebukadnezar I. tatsächlich einen solchen Riesenbau innerhalb seiner Regierungszeit beenden konnte, ist mehr als zweifelhaft.

Eine Zikkurrat des Marduk bestand bereits, als unter Tiglatpileser III. im Jahr 743 v. Chr. Babylon fester unter assyrische Kontrolle geriet. Die assyrischen Könige nahmen auf die besondere Position von Babylon und das babylonische Königtum jedoch stets Rücksicht und integrierten auch Marduk und seine Gemahlin Sarpanītum sowie die Kulte der Stadt in ihr eigenes Pantheon. Die Verbindung zwischen dem Tempel Esagila bzw. Marduk und dem babylonischen Königtum wurde auch von den Assyrern durch die Beachtung und Förderung des babylonischen Neujahrsfestes beibehalten. Ein radikaler Bruch mit der bisherigen Überlieferung erfolgte 689 v. Chr., als Babylon von dem assyrischen König Sanherib nach wiederholten Aufständen weitgehend zerstört wurde und die Mardukstatue nach Assyrien verschleppt wurde bzw. Marduk mit dem dortigen Kult des Gottes Assur geglichen wurde. Auch Etemenanki muss dieses Schicksal geteilt haben und wurde dabei bis auf den Erdboden zerstört.

Im Gegensatz zu den Maßnahmen unter Sanherib verfolgte sein Sohn und Nachfolger Asarhaddon dagegen wieder eine Politik des Ausgleichs gegenüber Babylonien. Auf Anraten seiner Berater erfolgte der rasche Wiederaufbau Babylons. Mehrere Inschriften Asarhaddons belegen seine Baumaßnahmen an Etemenanki. In einer langen Zylinderinschrift heißt es: „Etemenanki, die Zikkurrat, seine Längsseite (mit) einem *ašlu* (und) *ṣuppān*, seine

[2] Zu Zikkurrats allgemein siehe KLENGEL-BRANDT 1992.
[3] Siehe auch die Wiedergabe bei GEORGE 1993, S. 149, „House, Foundation Platform of Heaven and Underworld".
[4] Ebd., S. 139f. „House whose Top is High".
[5] Dies widerspricht den Überlegungen von SCHMID 2005, S. 139-49, der eine bautechnische Ähnlichkeit zwischen Etemenanki und Esagila im Bezug auf das Tempelinnere feststellt.
[6] KLENGEL-BRANDT 1992, S.87f.

Breitseite (mit) einem *ašlu* (und) *ṣuppān*, machte ich wie an seiner früheren Stätte neu.“[7] Ein anderes Inschriftenfragment enthält wahrscheinlich denselben Text.[8] Mehrere gestempelte Fragmente von Lehmziegeln wurden in Babylon verstreut aufgefunden, deren Text sich auf das Streichen von Ziegeln von Esagila und Etemenanki für Marduk, seinen Herrn, durch Asarhaddon bezieht.[9] Ein Ziegel findet sich darunter, der sich explizit alleine auf Etemenanki ausrichtet, ebenso ist eine sumerische Version bekannt.[10] Zum einen geht aus Asarhaddon hervor, dass der Turm exakt auf der gleichen Stätte wie vorher errichtet wurde, zum anderen wird klar, dass es sich um eine quadratische Grundfläche handelt. Die Maßangaben und die exakten Größenverhältnisse der keilschriftlichen Texte zeigen an, dass auch Asarhaddon sich grundsätzlich an die von der religiösen Seite vorgeschriebene Praxis hielt und wohl keine grundlegenden Veränderungen beim Neubau des Turmes vornahm. Auch hier dürften sich die tatsächlichen Bauarbeiten noch bis in die Regierungszeit seines Nachfolgers Assurbanipals (669–630 v. Chr.) erstreckt haben.

2.2 Der Turm unter den chaldäischen Königen

Mit dem nahen Ende des assyrischen Reiches und seinem Rückzug aus Babylonien ca. 625 v. Chr. beginnt mit dem chaldäischen Königtum unter Nabopolassar (625–605 v. Chr.) und seinem Nachfolger Nebukadnezar II. (605–562 v. Chr.) die Glanzzeit Babylons. Durch einströmende Tribute wurde mit gewaltigem Aufwand der Bau von prächtigen Gebäuden in Babylon, z.B. der Stadtmauer und den königlichen Palästen begonnen. Nabopolassar baute neben dem Tempel Esagila auch an Etemenanki, was durch einen einzigartigen Keilschriftzylinder, wohl einem Gründungszylinder, beschrieben wird. In diesem sogenannten Etemenanki-Zylinder[11] folgt eine lange, stark literarisch geprägte Version über seine Tätigkeit an der Zikkurrat. Die wesentlichsten Punkte betreffen die Gründung des Etemenanki durch einen Auftrag des Gottes Marduk, seinen baufälligen Zustand und den teilweise erfolgten Einsturz des Turmes, die Herstellung von Ziegeln durch diverse Kontingente von Arbeitskräften aus seinem Machtbereich, darunter, wie uns keilschriftliche Urkunden berichten, auch Arbeitsleistungen. unter finanziellem Einsatz anderer babylonischer Tempel. Besonders wichtig scheinen trotz der literarischen Überhöhung des Textes Stellen, welche sich auf „sein Haupt mit dem Himmel wetteifern zu lassen“ beziehen, oder auf das „Haus für Marduk“ auf der Spitze von Etemenanki. Das Haus war nach Außen hin spezifisch geschmückt, wahrscheinlich mit glasierten Ziegeln, wie sie auch anderswo im Babylonien dieser Zeit verwendet wurden. Über die eigentliche Bestimmung von Etemenanki erfahren wir jedoch wenig. Um so bedeutsamer ist gegen Ende des Zylinders die Angabe, dass Etemenanki den Wohnsitz von Marduk beinhalte.

Archäologische Forschungen an der Zikkurrat scheinen teilweise gegen den Wortlaut des Etemenanki-Zylinders zu sprechen, sodass von einer vollständigen Abtragung des assyrischen Turmes nicht die Rede sein kann. Zumindest der Kern blieb bestehen, und der Beitrag der neubabylonischen Könige bestand aus einer Ummantelung der Zikkurrat mit neuen Ziegeln und der Anlage neuer Treppen.

Wohl erst unter seinem Nachfolger Nebukadnezar II. scheinen die Arbeiten an Etemenanki zu einem vollständigen Abschluss gebracht worden zu sein.[12] Auffällig ist, dass

[7] Esarhaddon 116 Rev. 20. Siehe auch Esarhaddon 105 Kol. VI 27b–32.
[8] Ebd., S. 243–246. Esarhaddon 116 Rev. 20.
[9] Vgl. mit Varianten Esarhaddon 121–125.
[10] Esarhaddon 124f.
[11] Zum Etemenanki-Zylinder siehe die Übersetzung bei KLENGEL-BRANDT 1992, S. 90.
[12] KLENGEL-BRANDT 1992, S. 92.

in der Folgezeit keine Berichte mehr aus keilschriftlichen Quellen existieren, die Etemenanki ausdrücklich nennen, sodass es bei den obligatorischen Ausbesserungsarbeiten blieb.

2.3 Die Zerstörung des Turmes in achämenidischer Zeit

539 v. Chr. zog der Achämenidenkönig Kyros I. (559-530 v. Chr.) in Babylon ein, nachdem er nach kurzem Kampf den letzten babylonischen König Nabonid besiegt hatte. Er beachtete die Integrität des Marduk-Heiligtums und seine Datumsformel in babylonischen Keilschrifturkunden als „König von Babylon und der Länder" nahm auf die besondere Situation des babylonischen Königtums Rücksicht. Bis zum Regierungsantritt Xerxes' I. (486–465 v. Chr.) veränderte sich an diesem Zustand nur wenig. Doch in den ersten Jahren seiner Regierung gab es gegen ihn gerichtete Rebellionen in Babylon, die mit Unterdrückungsmaßnahmen seitens Xerxes endeten und religionspolitische Umwälzungen für Babylon und den Kult des Marduk mit sich brachten. Über diese Ereignisse berichten uns nur griechische Quellen, die Zerstörungen in Babylonien vermelden. Am deutlichsten ist bezüglich der Zikkurrat Strabo: „Daselbst fand sich auch das jetzt vernichtete Grabmal des Belos, das, wie man sagt, Xerxes zerstörte."[13] Über den Umfang der Zerstörungen in Babylonien gibt es innerhalb der Forschung, vorwiegend von Althistorikern, eine bereits ein Jahrhundert alte Diskussion. Die negative Presse, die Xerxes bei den griechischen Autoren erfuhr und lange unser Bild bestimmte, wurde in jüngerer Zeit wieder relativiert und die Zerstörungen mit einer über eine lange Zeit hinweg erfolgten Vernachlässigung Babylons durch die Perser begründet.[14] Von Seiten des Alten Orients wurde aber erst kürzlich darauf hingewiesen, dass es tatsächlich das 2. Jahr Xerxes' I. war, in dem er konsequent alle in Opposition befindlichen Angehörigen des Mardukkultes aus ihren Positionen entfernte.[15] Nicht der Kult im Esagila-Tempel wurde beseitigt, sondern seine religiösen Verbindungen mit anderen Großtempeln wie zum Beispiel in Orten wie Uruk oder Nippur. Und was die Zikkurrat Etemenanki betrifft, die in diesem Zusammenhang bisher nicht erwähnt wurde, so wurde meiner Meinung nach gerade sie, nicht jedoch Esagila, bewusst von Xerxes zerstört. Mit dieser Maßnahme wurde wohl auch der universelle Anspruch des babylonischen Königtums beseitigt.

Von Herodot, der Babylon im Gegensatz zur Meinung verschiedener Kommentatoren wohl nie selbst besuchte, wird zwar die Stadt Babylon detailliert beschrieben, doch meiner Ansicht nach anachronistisch, da in der Stadt selbst der große Tempel für Marduk auf der Zikkurrat mit seiner Wohnung und einem Bett für seine Frau als existent beschrieben wird, ebenso die goldenen Weihgeschenke innerhalb Esagilas, die zur Zeit Herodots wohl längst von der königlichen Verwaltung unter Xerxes eingezogen worden waren.[16]

Es genügte, die Treppen von Etemenanki zu zerstören, wie H. Schmid[17] betonte, um eine Zikkurrat außer Betrieb zu halten. Wind und Wetter dürften dann den Stufenturm weiter zerstört haben.

Die babylonische Zikkurrat stand während der späten Achämenidenzeit innerhalb der Stadt noch mindestens 170 Jahre lang. Als Ruine durchaus das Stadtbild überragend, war sie aber sicher außer Funktion. Als Alexander der Große in Babylon 331 v. Chr. einzog, muss sich ihm der gleiche Anblick geboten haben wie den Zeitgenossen Xerxes' I. Das Neujahrsfest und andere Festlichkeiten wurden dennoch alljährlich in Esagila gefeiert, und die Zingelmauer von

[13] Strab. 16, 1, 5. Siehe auch n.51.
[14] Vgl. etwa ROLLINGER 2008, S. 494–497; BOIY 2004, S. 66.
[15] Vgl. hierzu auch JURSA 2010, S. 4.
[16] Hdt. 1, 183. Vgl. hierzu auch KLENGEL-BRANDT 1992, S. 99.
[17] SCHMID 2005, S. 78f.

Etemenanki muss mit einem Teil ihrer Räumlichkeiten sicherlich noch einen imposanten Eindruck vermittelt haben.

2.4 Alexanders Einzug in Babylon

Nachdem in der Schlacht bei Gaugamela am 1. Oktober 331 v. Chr. der Achämenidenkönig Dareios III. beim Anblick der Reiterschar Alexanders geflohen war und so den endgültigen Sieg des Alexanderheeres besiegelt hatte, konnte sich der Makedonenkönig nun auch als Herrscher über das ganze Perserreich, sowie als Nachfolger Dareios' betrachten. Es war für ihn der nächste Schritt, das von den Persern besetzte Mesopotamien mit seiner zentralen Stadt Babylon einzunehmen, um seinen Herrschaftsanspruch zu legitimieren. Daher rückte er nach den griechischen Berichten[18] in die Nähe Babylons vor, vorsichtshalber mit seinem Heer in kampfbereiter Aufstellung. Es kamen ihnen jedoch der Satrap Mesopotamiens, Mazaios, der nach der Gaugamela-Schlacht dorthin geflohen war, sowie babylonische Würdenträger entgegen, um Alexander als König der Stadt zu bestätigen. In den keilschriftlichen astronomischen „Tagebüchern", die von den Astronomen Esagilas kontinuierlich geführt wurden und tägliche astronomische, klimatische und einige historische Vorgänge enthalten, wird aber angedeutet, dass es vorher tagelange Verhandlungen zwischen Alexander, der sich vor seinem Einzug in Babylon in der Nachbarstadt Sippar aufhielt, den Priestern Esagilas und einer griechischen Delegation gegeben haben muss.[19] Leider sind die Ereignisse nur sehr bruchstückhaft erhalten. Deutlich ist aber, dass Alexander noch in Sippar in einer Botschaft versprochen hatte „ihre Häuser nicht zu betreten".[20] Ferner mussten den Göttern durch Alexander Opfer dargebracht worden sein, um einen regulären Einzug in Babylon überhaupt zu ermöglichen. Im November 331 v. Chr. betrat er dann mit seinem Heer die Stadt und wurde mit Jubel der Einwohner begrüßt. Dabei wurde er durchaus nicht von babylonischer Seite aus als Befreier von den Persern begrüßt, sondern er erhielt einen Empfang, wie er auch schon Kyros I. zuteil geworden war, worüber die keilschriftlichen Nabonid-Chroniken Aufschluss geben[21]. Wie es sich für einen babylonischen König gehörte, opferte er dabei dem Stadtgott Marduk.[22] Den Satrapen Mazaios beließ er zwar in seinem Amt, die Steuerverwaltung und die Aufsicht über den Tempelschatz wurde aber Griechen übergeben. Alexander konnte Kraft seines königlichen Amtes seine Befehlsgewalt auch über die Heiligtümer ausüben, doch war er verpflichtet, die Autorität und den Kult des Gottes Marduk zu respektieren. Im Gegensatz zu griechischem Verständnis war ihm wie auch früheren babylonischen Königen der Zugang zu einigen Kulträumen des Tempels generell verwehrt, beziehungsweise der Zutritt zum Götterbild nur an bestimmten Festtagen wie dem Neujahrsfest erlaubt. Wahrscheinlich in konkreter Absprache mit den Priestern Esagilas gab er auch den Befehl für den Wiederaufbau des Turmes, der seit den Zerstörungen Xerxes' I. ohne Funktion dastand. Dies entsprach in bautechnischer und finanzieller Hinsicht nahezu einem Jahrhundertprojekt.[23] All dies wurde

[18] Arr. an. 3, 16, 3; Curt. 5, 1, 19.

[19] SACHS – HUNGER 1988, S. 178f. No. -330 Rev. 3′–14′.

[20] Siehe besonders No. -330 Rev. 6′/7′. Neben der wörtlichen Übersetzung kann sich die Passage auch auf den Tempel von Esagila beziehen, da babylonische Tempel gleichermaßen mit dem Begriff „Häuser" bezeichnet werden.

[21] GRAYSON 1975, S. 109f., dazu SCHAUDIG 2001, S. 25-26.

[22] Arr. an. 3, 16, 5.

[23] Es ist nicht klar, wer genau für die Kosten des Wiederaufbaus aufkam, aber man kann davon ausgehen, dass mindestens ein Anteil aus öffentlichen Geldern finanziert wurde. Während Arr. an. 1, 17, 5-6 keinen Aufschluss darüber bietet, mit welchen finanziellen Mitteln Alexander den Tempel für Zeus Olympios in Sardis hat errichten lassen, offenbart 1, 17, 10, dass Alexanders Pläne für den Artemistempel von Ephesus vorsahen, die Einwohner für die Restaurierung aufkommen zu lassen, indem ihre früheren Steuerabgaben an die Perser

während Alexanders einmonatigem Aufenthalt in Babylon geregelt, bevor er mit seinem Heer zu seinem berühmten Zug nach Osten aufbrach. Die Bauarbeiten an Etemenanki sind während seiner langen Abwesenheit nur recht nachlässig betrieben worden. So befahl er bei seiner Rückkehr nach Babylon den Einsatz seines ganzen Heeres für diese Arbeiten. Schmid – in einer vergleichsweise konservativen Einschätzung[24]– geht immerhin von mindestens 32 Millionen Ziegeln aus, was einem Gewicht von mehreren tausend Tonnen entspricht. Nach dem Bericht Strabos erforderte allein die Beseitigung des Schuttes eine 2-monatige Beschäftigung von 10000 Mann.[25] Der Abbruch dürfte fast abgeschlossen worden sein, doch einen Neubau gab es nicht mehr, da Alexander im Juni 323 v. Chr. an einer kurzen und aggressiven Krankheit starb und der Neubau unter seinen Nachfolgern größtenteils zum Erliegen kam. Es gibt Vermutungen, dass die frühen Seleukiden bis Antiochus I Soter die Renovierung des Turmes weitergeführt haben, falls es stimmt, dass der Tieftempel Esagila in babylonischen Texten gelegentlich als Sammelbegriff für beide Tempel fungierte.[26] Allerdings erreichten diese Arbeiten keine nennenswerten Ausmaße und der endgültige Verfall des Turmes setzte bald ein.

2.5 Funktion des Turmes aus altorientalischer Sichtweise

Was haben die Leitung des Esagila und der neue König Alexander mit dem Neubau des Stufenturms bezweckt? Die Frage nach der Funktion von Etemenanki ist wegen des Fehlens von Quellen wissenschaftlich noch nicht vollständig geklärt. Noch am wahrscheinlichsten ist aber die folgende Theorie: Seit frühester Zeit an fand in Babylon, wie auch an anderen Orten Mesopotamiens, das Akitu-Fest (= Neujahrsfest) statt, um die Fruchtbarkeit der Ländereien und der Menschen selbst zu feiern. Der wichtigste Teil dieser Festlichkeiten war die „Heilige Hochzeit“, bei der die Vereinigung des Gottes Marduk mit seiner Gattin Sarpanītum durch den König und eine der Priesterinnen nachgespielt wurde, wodurch die Natur der Stadt gegenüber freundlich gestellt werden sollte. Es ist nur logisch anzunehmen, dass ein so essenzieller Ritus der babylonischen Religion an einem besonderen Ort stattgefunden hat, wofür der Tempelturm z. B. durch seine „Nähe zum Himmel“ die besten Vorraussetzungen liefern würde. Belegt wird dies durch die sogenannte Esagila-Tafel, eine zwar in das 3. Jahrhundert v. Chr. datierte Tontafelabschrift mathematischen Inhalts, die aber eher frühere neubabylonische Zustände wiedergibt.[27] Die Esagila-Tafel vermeldet, dass sich im Hochtempel mehrere Räume befanden, welche das Bett des Marduk beherbergten, aber auch zur Verehrung für weitere Götter gedient hätten.[28] Allerdings ist sonst nicht schriftlich überliefert, ob diese Verehrung für alle dort genannten Götter, neben Marduk und seiner Gemahlin auch für Nabu, Ea, Nuska, Anu und Ellil, wirklich auf der Spitze von Etemenanki stattgefunden hat. Erstaunlich ist aber, dass auch Herodot um 460 v. Chr. von dieser Zeremonie im Tempel Etemenanki mit deutlichen Anklängen an die „Heilige Hochzeit“ berichtet.[29] H. Schmid vertritt die Ansicht, dass der

nun zu diesem Zweck abgenommen werden sollten. Als die Ephesier dieses Angebot ausschlugen, unterstützte Alexander anstatt dessen den Athenatempel in Priene.

[24] SCHMID 1995, S. 92. GEORGE 2005, S. 84-85 fasst die gängigsten Kalkulationen zusammen.

[25] Strab. 16, 1, 5.

[26] GEORGE 2005, S. 91. Erste Vermutungen stammen von OELSNER 1986, S. 379. Zudem VAN DER SPECK 1993, S. 96, der Bauarbeiten nach Alexander annimmt.

[27] Zur Edition der Esagila-Tafel siehe GEORGE 1992, S. 109–119. Siehe die Beschreibung von ALLINGER-CSOLLICH 2008, S. 582-583. Eine Neubewertung der Esagila-Tafel liefert KEETMAN 2009.

[28] Vgl. KLENGEL-BRANDT 1992, S. 172.

[29] Siehe Hdt. 1, 181, 5, unzweifelhaft ein Reflex der „Heiligen Hochzeit“. Jedoch sind Herodots Ausführungen, dass sich der Gott nach Aussage der Chaldäer jeweils nachts eine Frau aus dem Volke wählte, sicher unzutreffend. Vieles spricht, wie wenigstens aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. bekannt ist, für eine hochrangige Priesterin,

Hochtempel eine exakte Kopie von Esagila gewesen ist.[30] All dies könnte darauf hinweisen, dass noch in späterer Zeit dieses Ritual in ähnlicher Weise im Tieftempel begangen wurde während der Hochtempel außer Funktion stand. Einige griechische Schriftsteller berichten vom Turm als „Grabmal des Belos".[31] Eine solche griechische Interpretation als Mausoleum ist von vornherein als unwahrscheinlich abzulehnen. Die späteren Schreiber aus dem Mittelmeerraum konnten nur von einem Grab ausgehen, da ihnen jeglicher Zugang zu den religiösen Riten Babyloniens und des Mardukkultes fehlte, die keine Göttergräber kannten. Einer anderen These W. Andraes zufolge sollen die Babylonier in dem riesigen Etemenanki ein Bindeglied zwischen Himmel und Erde gesehen haben, was auch schon durch seine beträchtliche Größe sowie die Übersetzung seines Namens als „Fundament von Himmel und Erde" angedeutet wird.[32] Ebenso trugen Zikkurrats anderer Tempelstädte wie Dilbat und Larsa Namen, die auf die Verbindung von Himmel und Erde hinweisen.[33] Dazu berichtet uns Diodor von der Nutzung des Turmes als Observatorium.[34] Aufgrund seiner außerordentlichen Höhe wäre er durchaus dafür geeignet gewesen, und eine Bestimmung der Sternbilder war wichtig, um den richtigen Zeitpunkt für die babylonischen Feste zu bestimmen. Auch etwa das Neujahrsfest war durch den Stand der Sterne determiniert. Es ist deswegen nicht ausgeschlossen, dass einige babylonische Spezialisten für Astronomie Turmbauten zur Sternbeobachtung nutzten, wie es beispielsweise in Uruk der Fall war,[35] wenngleich dies kaum der Hauptzweck solcher Stufentürme gewesen sein kann. Man kann aber sicher sagen, dass der Tempel auf der Zikkurrat für die babylonische Öffentlichkeit nicht zugänglich war und die Zeremonien innerhalb des Tempels ohnehin nur wenigen eingeweihten Priestern bekannt waren. Die Tatsache, dass keine direkte, babylonische Quelle über die Vorgänge auf dem Turm bekannt ist, unterstützt dies.

2.6 Der Stufenturm aus archäologischer Sicht

Während W. Allinger-Csollich zuletzt nachweisen wollte, dass der Stufenturm eine Höhe von ca. 90 m aufgewiesen hat, gehen manche von anderen Werten, z.B. 66m aus.[36] Trotzdem kann man sagen, dass ein so großes Gebäude für diese Zeit eine herausragende bautechnische Leistung darstellte. Ebenso wurde durch diese Studie auch das Flächenmaß des Fundamentes von ca. 91m mal 91m bestätigt, das in der Ausgrabung unter Koldewey festgestellt wurde.[37]

Es stellt sich die Frage, ob die Schilderungen Strabos und Arrians zu Alexanders Maßnahmen hinsichtlich des Turmbaus wirklich wahr sind, oder doch verzerrt wiedergegeben wurden. Es liegen aber die gewaltigen Schuttmassen vor, die in hellenistischer Zeit im heute Homera genannten Hügel, auf dem im 3. Jh. v. Chr. ein griechisches Theater eingetieft wurde, zusammengetragen wurden. Im Grabungsbefund zeigt sich, dass der Schutt von Homera von seiner Masse und seiner Konsistenz her überwiegend aus Lehmziegelfragmenten bestand und durchaus der ehemaligen Bausubstanz des Tempelturms Etemenanki entsprechen

welche anlässlich bestimmter Festtage dort Ritualhandlungen durchführte.

[30] SCHMID 2005, S. 139-149, siehe oben.

[31] Strab. 16, 1, 5; Diod. 17, 112, 3.

[32] KLENGEL-BRANDT 1992, S. 172.

[33] Ebd., S. 172f.

[34] Diod. 2, 9, 4.

[35] KLENGEL-BRANDT 1992, S. 173.

[36] ALLINGER-CSOLLICH 2008, S. 583. Zur Komplexität der mathematischen Berechnung der Höhe der Zikkurrat siehe GEORGE 1992, S. 112–114 und die dort genannte Literatur.

[37] Siehe zu den Grabungen auf dem Homera KOLDEWEY 1913, S. 293–302.

könnte. Die Turmterrassen sind fast bis zum Erdboden hin abgetragen worden, was auf einen völlig baufälligen Zustand des Turmes zu Alexanders Zeiten hindeutet. Nicht überraschend ist, dass man sich dabei anscheinend an den ursprünglichen Ausmaßen orientierte, und so ein Gebäude auf dem alten Fundament mit der Größe des Vorgängerbaus beabsichtigt hatte. Außerdem lassen die heutigen Trümmerschichten auf einen natürlichen Zerfall nach diesen Abräumarbeiten schließen, was auch auf den Baustopp nach Alexanders Tod hinweisen würde. Interessant ist ebenfalls, dass der Schutt seiner Lage nach zu urteilen, als Teil einer Mauer den Euphrat, den Xerxes durch die Stadt hindurch geleitet hat, wieder in sein ehemaliges Bett lenken sollte.[38] Wenn dies zuträfe, hat Alexander offensichtlich erhebliche Änderungsmaßnamen an der Stadt durchführen wollen. Die überlieferten Berichte Strabos über die Arbeiten am Turm haben sich durch den archäologischen Grabungsbericht als relativ korrekt erwiesen.

2.7 Alexander als König in Babylon – Spurensuche und wissenschaftliche Kontroverse

Viele Berichte über Alexanders Maßnahmen sind uns überliefert. Jedoch sind sie aus griechisch-römischer Sichtweise verzerrt, oft Jahrhunderte später verfasst, oder von Grund auf so verschieden, sodass es nicht leicht ist, seine tatsächlichen Handlungen heraus zu filtern. Noch schwieriger scheint es daher, daraus die Motive für den Wiederaufbau des Turmes zu finden, zumal die Mehrzahl moderner Kommentatoren sich oft ausschließlich auf die griechischen Quellen stützte und die altorientalischen Quellen nur am Rande berücksichtigte.

2.7.1. Der Turm als Machtdemonstration

Oberflächlich betrachtet könnte es sein, dass Alexander durch den Wiederaufbau dieses Riesenbaus seine Überlegenheit und Größe als neuer König demonstrieren wollte. Natürlich kann man fragen, ob dies überhaupt noch nötig war, nachdem er ja z.B. schon ein Weltreich von Makedonien über Ägypten bis nach Mesopotamien erobert hatte. Auch war seine Siegesserie bis dahin ungebrochen, in Ägypten wurde er sogar als Pharao verehrt und er hatte den Perserkönig Dareios besiegt, den er nun zu übertreffen suchte, indem er sich als „König von Asien“ im Gegensatz zu „König von Persien“ bezeichnen ließ[39]. Wahrscheinlich gab es zu dieser Zeit kaum noch jemanden, der Alexanders Überlegenheit, Führungskraft und Kompetenz als König anzweifelte. Diodor hingegen berichtet immerhin davon, dass Alexander sich darüber ärgerte, auf Grund seiner Jugend – er war beim Einzug in Babylon nur 25 Jahre alt – oft nicht vollständig ernst genommen zu werden.[40] Auch hatte er nach dem Tod seines Vaters Phillips mit dem Umstand kämpfen müssen, dass seine rechtmäßige Nachfolge als Makedonenkönig von einigen Angehörigen des makedonischen Adels angezweifelt wurde. Alexander war bestrebt, seinen Widersachern das Gegenteil zu beweisen, wobei er einige seiner politischen Gegner brutal ermorden ließ. Er war also schon früh daran gewöhnt, seine Autorität etablieren zu müssen.[41] Für seine Entscheidung ein solch monumentales Zeichen nicht in seiner Heimat Makedonien,[42] sondern im

[38] SCHMID 2005, S. 93f.

[39] Berühmterweise verwendet er den Titel „König von Asien“ oder „Herrscher von ganz Asien“ (τῆς Ἀσίας ἁπάσης κύριος) in seinem Brief an Dareios nach Arr. an. 2,14,7-8. Siehe dazu FREDRICKSMEYER 2000, der dies als Beweis für eine einzigartige Form der Königsherrschaft Alexanders sieht, die für Babylon and Ägypten einen besonderen Platz vorsah.

[40] Diod. 17, 2, 1–3.

[41] Eine spezielle Studie zu Alexanders Opposition liefert MÜLLER 2003. Vgl. dort u.a. S. 34f. und S. 240.

[42] Das Zentrum von Alexanders Reich hatte sich zudem weg von Makedonien weit nach Osten verlagert. Es ist auffällig, dass auch andere makedonische monumentale Schaubauwerke ohne Alexanders Einfluss wie z.B. das

mesopotamischen Babylon zu setzen, muss man sich klarmachen, welche Bedeutung diese Stadt immer noch hatte. Schon die Babylonier waren der Meinung, dass, wer über Babylon herrscht, auch Herrscher über die vier Weltteile ist, also die Weltherrschaft besitzt, wofür auch Babylons Ausmaße und zentrale Lage sprechen. Dieser Anspruch Babylons war sicherlich attraktiv für den jungen Herrscher, der – was durchaus gesichert ist – prompt Babylon zur Hauptstadt seines neugeschaffenen Weltreiches machen wollte.[43] Auch später wird dies deutlich, als Hephaistos, sein Kamerad und engster Freund seit Kindertagen, den er auch zu seinem Vertreter ernannt hatte, nach kurzer Krankheit unerwartet verstarb und Alexander für ihn ein gewaltiges Mausoleum in seiner neuen Hauptstadt Babylon bauen lassen wollte.[44] Das bedeutendste Gebäude dieser legendären Stadt war zweifellos der Tempelturm Etemenanki, der selbst in seinem Zustand als Ruine weit über die Stadtmauern hinausragte. Ein Wiederaufbau des Turmes erforderte demzufolge eine riesige Menge an Ziegeln und Arbeitern. Die Lehmziegel hätten zu einem Großteil per Schiff herbeigebracht werden müssen. Große Ausgaben für die Arbeiter am Turm, die sich auch in der reich gefüllten Staatskasse bemerkbar gemacht hätten, hätten getätigt werden müssen, ganz abgesehen von der zeitlichen Dauer der Baumaßnahmen. Noch keiner der babylonischen Könige wie etwa Asarhaddon oder Nabopolassar hatte es geschafft, den Turm innerhalb ihrer Regierungszeit fertig zu stellen. Alexander plante einen Neubau mit den gleichen Baumaßen. Es könnte also durchaus sein, dass er sich als Wiedererwecker der glanzvollen babylonischen Zeit sah und sich so in diese Reihe überaus bedeutender Könige einreihen wollte. Der Eifer mit dem er den Wiederaufbau nach seiner Rückkehr unter Einsatz seines eigenen Heeres vorangetrieben hat, lässt sogar vermuten, dass er die alten Babylonier in dieser Beziehung zu übertreffen suchte und plante, dieses Bauvorhaben tatsächlich zu vollenden, vielleicht einen in seiner Ausstattung noch prächtigeren Turm zu bauen, wenn auch eine noch größere Höhe kaum richtig sein kann.[45] Schließlich ließen z.B. seine Feldzüge bis zu dem damaligen, bekannten Ende der Welt und darüber hinaus keine Grenzen in seiner Willenskraft erkennen. Nur ist es nicht wahrscheinlich, darin seinen einzigen Beweggrund zu sehen.

2.7.2. Die Akzeptanz Alexanders als König

Sein durchdachtes und geschicktes Handeln sieht man daran, dass er zumindest in Babylonien genauso wie in Ägypten darauf bedacht schien, die Traditionen und Kulturen der verschiedenen Völker zu respektieren und in Einklang mit ihnen zu handeln. So führte Alexander in beiden Teilreichen die komplizierten Rituale durch, die zur Inauguration eines neuen Pharaos bzw. Königs gehörten, wie z.B. das Opfer für Apis, die Inkarnation von Ptah oder das für Marduk.[46] Zudem ließ Alexander, nachdem er als offizieller König

Philippeion in Olympia oder die Bauten in Samothrake, an eine eher nicht-makedonische Zielgruppe gerichtet waren.

[43] So u.a. bereits bei DROYSEN 1877, S. 710; WEBER 2009, S. 96. Vgl. davon abweichend HECKEL 2009, S. 32, der von „orientalizing policies" Alexanders spricht, „for he must now have given thought to establishing an administrative center in Asia – possibly in Babylon". Zu der derzeit von der Mehrheit der Forscher geteilten Ansicht nimmt aber SCHARRER 1999, S.123 eine klare Gegenposition ein, der davon ausgeht, dass Alexander Babylon nicht als Hauptstadt betrachtete und das babylonische Königtum nicht übernahm, sondern als Erbe der Achämeniden auftrat. SCHACHERMEYR 1949, S. 416-420 ist etwas skeptisch über den Status Babylons unter Alexander.

[44] Arr. an. 7, 14, 1–15; Diod. 17, 110, 8; Plut. Alex. 72, 5–8. Vgl. HAMILTON 1973, S. 146.

[45] So nimmt, anknüpfend an eine Bemerkung bei Arr. an. 7, 12, 2, LAUFFER 1978, S. 183 sogar eine noch größere Höhe als früher an, was gegen die babylonische Weltordnung gerichtet gewesen wäre.

[46] Apis: Arr. an. 3, 1, 4. Marduk: Arr. an. 3, 16, 5.

Babylons anerkannt worden war, Reparaturarbeiten an den mesopotamischen Kanälen durchführen.[47] Dies ist Teil einer Herrschaftspraxis, wie sie bei den babylonischen Königen die Regel war, genauso wie die finanzielle Unterstützung von Witwen und Weisen sowie die Wiederherstellung von Heiligtümern dazugehörte. Dessen rühmte sich z.B. bereits Hammurapi in zahlreichen Bauinschriften, ähnlich wie Asarhaddon, um sich die Gunst der Götter zu sichern. Alexander übernahm diese altorientalische Tradition völlig und ließ Reparaturarbeiten an Esagila und den Wiederaufbau von Etemenanki einleiten, was, wie Arrian berichtet, auf Vorschlag der chaldäischen Priester hin geschah.[48] Nach Wiemer hätte sich Alexander durch seine Einwilligung zu diesen Plänen als „ein echter König von Babylon erwiesen", indem er auf diese Weise die Macht der Priester anerkannte.[49] „Für einen Usurpator war es doppelt wichtig, solche symbolischen Akte zu setzen, zu denen auch die Bestärkung von Privilegien und Respekt gegenüber den einheimischen Göttern zählten."[50] Deswegen verehrte er, ebenfalls auf Ratschlag der Chaldäer, öffentlich den Stadtgott Marduk, der durch ihn quasi wieder als Landesgott fungierte. Damit positionierte er zudem seine Herrschaft in einem klaren Gegensatz zu Kambyses, Xerxes und Artaxerxes Ochus, die sich durch ihre intolerante Herrschaftsweise den Unmut der Bevölkerung zugezogen hatten.[51] Man kann feststellen, dass er zumindest in Babylon und Ägypten die verschiedenen Völker nicht unterdrückte, wie es bei vielen anderen Herrschern die Praxis war, sondern sogar förderte bzw. eine Verschmelzung der Kulturen anstrebte. In seinem Heer nahmen mit der Zeit bekannterweise viele Perser hohe Stellungen ein und wurden ein fester Bestandteil darin, sodass ihm von einigen Makedonen im Heer vorgeworfen wurde, sogar die Orientalen seinen Landsleuten vorzuziehen.[52] Wahrscheinlich wurde er darin von seinem Lehrer Aristoteles beeinflusst, der ihm eine fortschrittliche, griechische Denkweise und auf diese Weise eine Toleranz für fremde Sitten und Traditionen nahebrachte. Alexander hat sich fast nie über die Köpfe der Völker und ihrer Machteliten, die er beherrschte, hinweggesetzt. Auch in Verhandlungen war er immer darauf bedacht, sein Gegenüber nicht zu verärgern, sondern ihn durch Zugeständnisse auf beiden Seiten an sich zu binden. Es ist anzunehmen, dass er durch seine Großzügigkeit und der Förderung nationaler Identitäten seine Position als König nachhaltig sichern wollte, was auch von einigen modernen Historikern angenommen wird. Allerdings taucht unter ihnen ebenso die Meinung auf, dass Alexander nur diesen Eindruck vermittelte und unter einem „Deckmantel der Rechtlichkeit" handelte.[53] Ich bin der Ansicht, dass dieser Vorwurf unberechtigt ist, da Alexander, wie schon vorher ausgeführt, durch seine Erziehung echtes Verständnis für fremde Kulturen aufbrachte

[47] Vgl. u.a. Arr. an. 7, 21, 1–22. Siehe LAUFFER 1978, S. 182f., der aber die Fahrten Alexanders auf den Kanälen allein mit der Bemerkung verknüpft, dass er deren „Bedeutung für das ganze Land" erkannt hätte.
[48] Siehe oben.
[49] WIEMER 2005, S. 166.
[50] Ebd., S. 167.
[51] Nach griechischen Quellen zerstörte Xerxes Esagila, indem er sich auf den Willen Ahuramazdas berief: Arr. an. 3, 16, 4-5; 7, 17, 1-3; Strab. 16, 1, 5; Ios.c.Ap. 1, 192. KIENITZ 1953, S. 55-60 analysiert, dass die Gräueltaten, welche Kambyses und Xerxes in Ägypten zugeschrieben wurden, von der ägyptischen Priesterschaft fabriziert wurden, um diese Herrscher für ihre mangelnde finanzielle Unterstützung der Heiligtümer zu bestrafen. Es liegt nahe, dass auch in Babylon diese unterlassenen Leistungen zu dem schlechten Ruf dieser persischen Herrscher beitrugen.
[52] Arr. an 3, 16, 4 zeigt, dass Alexander persische Satrapen wie Mazaios im Amt beließ, wahrscheinlich auch da der Ersatz dieses Amtes durch einen Makedonen großen administrativen Aufwand nach sich gezogen hätte. Arr. an. 7, 11: Alexander vergibt wichtige Heerespositionen an präferierte Perser (hier aber erst 324 v. Chr.).
[53] MÜLLER 2003, S. 267.

und sich auch in seinem Gefolge viele Angehörige verschiedener Völker befanden.[54] Viel wahrscheinlicher ist es, dass er wirklich Gefallen an dieser anderen Welt fand und aus diesem Grund auch die babylonischen Heiligtümer wieder aufbauen ließ, zumal er sich von den Babyloniern als Befreier von den Persern willkommen fühlte, auch wenn dies nicht die babylonische Auffassung der Situation repräsentierte. Dies kann zweifellos nicht der alleinige, ausschlaggebende Grund für den kostspieligen Wiederaufbau des Tempelturms Etemenanki gewesen sein, der einst zu einem Herzstück der babylonischen Religion gehört hatte.

2.7.3. Der Wiederaufbau aus religiösen Gründen

Da der Tempelturm Etemenanki primär ein religiöses Gebäude war, muss man sich ebenso Alexanders Verständnis zur Religion und den Göttern vergegenwärtigen.[55] Unsere Quellen präsentieren Alexander als einen sehr religiösen Menschen.[56] Schon seine Mutter Olympias hatte ihn als Kind ständig zur Verehrung der Götter angehalten und seinen Glauben an seine göttliche Abstammung unterstützt.[57] Daher dürfte es in seinem Verständnis gelegen haben, dass auch Götter anderer Völker sein Schicksal bestimmten. Er adoptierte den Glauben an diese Gottheiten und war von ihrer Existenz überzeugt, was es für Alexander notwendig machte, auch babylonische oder ägyptische Götter für ihre Gunst zu verehren, um seine Unternehmungen ins rechte Licht zu rücken. So wird es wohl auch mit dem Stadtgott Babylons, Marduk, gewesen sein, dem er öffentlich zu opfern hatte. Alternativ könnte durch die *Interpretatio Graeca* für Alexander ein gewisser Wiedererkennungswert Marduks zu dem Göttervater Zeus bestanden haben. Zudem, wie schon oben erwähnt, lag es ihm fern, die Traditionen seiner eroberten Völker zu unterdrücken. Darunter war besonders die Religion bei Alexander von möglichen Veränderungsmaßnahmen ausgenommen. In Babylon respektierte er die Autorität der chaldäischen Priester, die in der Stadt eine eigene, kleine Machtelite darstellten. Sie schafften es sogar bei seinem zweiten Aufenthalt, Alexander dazu zu bewegen, seinen Einzug in die Stadt Babylon aufgrund ungünstiger Vorzeichen zu verschieben.[58] Dass er seine Pläne wegen solcher Weissagungen änderte, deutet umso mehr auf seine ausgeprägte Pietät hin und hat nichts mit Widerständen dieses kleinen Personenkreises zu tun.[59] Ebenso hatte er auf seinen Feldzügen immer mehrere chaldäische

[54] Eine drastische Ausnahme ist Alexanders grausames Vorgehen gegen die Malli in 325 v. Chr. BOSWORTH 1996, S. 133-165 (in dem Kapitel „The Justification of Terror“) hebt hierfür den unglücklichen Widerstand hervor, den die Malli dem Heer geleistet hatten. Augrund der zugegeben grausamen Zerstörung Thebens, was er dem Erdboden gleichmachte, muss man aber durchaus von der Rücksichtslosigkeit sprechen, die Alexander aufzeigte, sobald jemand seiner Mission im Weg stand. Legendärer Weise nahm er dabei das ehemalige Haus Pindars aus, siehe Plut. Alex. 11,6; Arr. an. 1, 9, 10. FLOWER 2000 entschuldigt die Behandlung Thebens im Rahmen einer komplizierten panhellenistischen Politik Alexanders, die auf die Mobilisierung der Griechen gegen die Perser abzielte und die Thebaner für ihre Unterstützung der Perser 50 Jahre früher bestrafte (auch nach Arr. an. 1, 9, 6-7).

[55] SCHACHERMEYR 1949, S. 484 sah im Verhalten Alexanders zur Religion den einzigen Aspekt, der von jeder Umwälzung ausgeschlossen war. Jedoch ist diese Sichtweise sicher zu einseitig.

[56] Besonders Arr. an. 7, 28, 1: τοῦ θείου ἐπιμελέστατος.

[57] Für die Abstammung der makedonischen Königsfamilie von Herakles: Hdt. 8, 137; Thuk. 2, 99. Alternativ schlägt Arr. an. 4, 9, 9 vor, dass Alexander an seine Abstammung von Ammon fest geglaubt hat. Für Olympias' Einwirkung auf Alexander, siehe FREDRICKSMEYER 2003, S. 255; Plut. Alex. 5, 8; 24, 10; 25, 7-8; Plin. nat. 12, 62.

[58] Siehe u.a. Arr. an. 7, 16, 5/6; Diod. 17, 112, 2/3; Plut. Alex. 73, 1.

[59] Die verschiedentlich von modernen Historikern geäußerte Ansicht, die auf Arr. an. 7, 17, 1–4 zurückgeht, dass die Chaldäer bewusst die Rückkehr Alexanders über ungünstige Omina verzögert hätten, um nicht die finanziellen Lasten tragen zu müssen, welche das Bauprogramm Alexanders für Esagila für sie bedeutet hätte,

Priester als Spezialisten dabei, welche als Hauptaufgabe hatten, primär jegliches Unheil vom babylonischen König abzuwenden.[60]

Über seine Stellung als Gott-König gibt es meist sehr konträre Meinungen.[61] So soll er schon durch seine Kleidung bei Audienzen zu erkennen gegeben haben, dass er als Über-Mensch betrachtet werden wollte.[62] In Griechenland erhielt er 324 v. Chr. sogar göttliche Ehren in Form goldener Kränze, jedoch wird von einigen Historikern dies eher als politische Maßnahme angesehen. Weiter versuchte er bekannterweise bei einem Gastmahl die persische Proskynese, eine Kussgeste mit Verbeugung, einzuführen, um damit sein Königtum auch zeremoniell anzuerkennen.[63] In Griechenland eher als Zeichen der Demut und Unterlegenheit angesehen, wurde diese Art der Begrüßung von den griechischen Teilnehmern zweifelsohne zumeist abgelehnt. Ob Alexander generell eine göttliche Verehrung suchte, bleibt jedoch zweifelhaft.[64] Zumindest als Pharao wurde er von der Religion der Ägypter teilweise als göttlich verstanden, jedoch verlangte er hier „durchaus keine kultischen Ehren, sondern gab sich dort mit den traditionellen Huldigungen zufrieden".[65] Seine in Ägypten nachgewiesene Bezeichnung als „Sohn des Ammon" kam jedem Pharao zu und bildete dort die religiöse und politische Grundlage seiner Herrschaft. Wenn er in Entscheidungssituationen Ammon um Beistand rief und die Oase Siwah, in der das Ammonorakel lag, zu dem Ort seiner Beisetzung bestimmte, so war dies auch nach seinem eigenen makedonisch-königlichem Verständnis als Abkömmling des Herakles[66] legitim und entsprach seiner religiösen Grundeinstellung. Generell sind nirgendwo in seinem Herrschaftsbereich ansonsten Spuren eines speziellen „Alexander-Kultes" nachgewiesen. Vielmehr ließ er das Heiligtum neu aufbauen, damit wieder eine Verehrung des Marduks bzw. weiterer babylonischer Götter auf dem Turm stattfinden konnte, weil er definitiv ebenso an die Existenz Marduks glaubte wie die Babylonier selbst, und sich selbst als König der Babylonier sah.

3. Fazit — Die Motive für den Wiederaufbau der Zikkurrat

Im Gegensatz zur bisherigen modernen Forschung, welche die Frage nach dem Stufenturm weitgehend ausklammerte, bin ich der Meinung, dass hinter Alexanders Entscheidung, beträchtliche Ressourcen für einen Wiederaufbau von Etemenanki bereitzustellen, ein klares Konzept vorliegt. Die Reanimierung des Turmes bedeutete einmal eine deutliche Abgrenzung Alexanders von der achämenidischen Herrschaftspraxis[67], die ab Xerxes größtenteils auf eine Unterbindung des Mardukkultes abzielte. Entscheidend ist meines Erachtens, dass nach Xerxes I., auch wenn antike Schriftsteller und moderne

ist abzulehnen. Siehe BOIY 2004, S. 111. HUBER 2005, S. 370 hat darauf hingewiesen, dass ein solcher Einsatz von Omina „wenig plausibel" sei. Eine politische Stellungnahme einzelner Priester gegen den König ist gar nicht denkbar. Zudem stand der Tempelschatz traditionellerweise immer unter Kontrolle des babylonischen Königs, also auch Alexanders, und war von Anfang an Griechen unterstellt.

[60] Die Anwesenheit babylonischer Spezialisten für Omina ist bereits auf seinem Indienzug belegt; siehe Plut. Alex. 57, 4. Dazu auch die Affäre um den Ersatzkönig in WIEMER 2005, S. 166-167.

[61] Zusammengefasst in FREDRICKSMEYER 2003, der für Alexanders eigene Auffassung als Gott plädiert, aber dies im Rahmen antiker Vorstellungen sieht.

[62] WIEMER 2005, S.167.

[63] Plut. Alex. 54, 4-6; Arr. an. 4, 9, 9-12, 7; Curt. 8, 5, 5-24.

[64] Vgl. bereits hier auch skeptisch HAMILTON 1973, S. 139f.

[65] WIEMER 2005, S.164.

[66] Arr. an. 3, 3, 1-2: Alexander sucht das Ammon-Orakel in Siwah auf, um es seinem Vorfahren Herakles gleichzutun.

[67] Zu der bei Althistorikern heftig diskutierten Frage, wieweit sich Alexander auf die Achämenidenherrschaft stützte und sich sogar als Nachfolger der Achämeniden wähnte, siehe zuletzt den Aufsatz von LANE FOX 2007. Babylon und die Zikkurrat des Marduk werden dabei nicht erwähnt.

Historiker generell von Zerstörungen Esagilas ausgehen, nicht der Kult des Marduk zerstört wurde, sondern nur der Stufenturm. Nach ungefähr 170 Jahren Unterbrechung der religiösen Handlungen auf dem Stufenturm vereinbarte Alexander mit der Spitze der chaldäischen Priester seine weitere Vorgehensweise bezüglich der Stadt und insbesondere die Wiederherstellung der Heiligtümer. Mit der Neubelebung ritueller babylonischer Riten auf dem Hochtempel von Etemenanki war dem Marduktempel bzw. der Führung von Esagila erneut die in Babylonien verlorengegangene religiöse Suprematie über das gesamte Babylonien zurück gewonnen worden. Diese Handlungen wurden letztlich von einem „echten" König von Babylon erwartet, wobei Alexander im ureigensten Interesse schon von Anfang an diese Erwartungen in Babylon zu erfüllen versuchte, um als solcher akzeptiert zu werden. Die babylonische Kultur erschien ihm nicht so fern wie dem Großteil seiner makedonischen und griechischen Begleiter, welche die Orientalen teilweise als minderwertiger ansahen, oder ihnen mit offener Aversion begegneten. Natürlich ist es nicht zu verkennen, dass solch ein riesiger Stufenturm zwar eine Form königlicher Machtdemonstration darstellte, jedoch vor dem Hintergrund seiner offensichtlichen Toleranz gegenüber der babylonischen Kultur nicht der alleinige Grund für seinen Neubau gewesen sein kann. Genauso hat er wahrscheinlich nicht nur aus religiösen Impulsen den Turm erbauen lassen, wenn auch er mit dem Wiederaufbau den Fortgang des Mardukkultes garantierte. Es ist natürlich unwahrscheinlich, dass er sich selber als Gott betrachtete oder von seinen babylonischen Untertanen als ein solcher angesehen wurde. Etemenanki war sicher auch nicht als Kultort für den König Alexander beabsichtigt. Alexanders Herrschaftsstil lässt ein sehr breit angelegtes Konzept der Verschmelzung regionaler Kulturen erkennen. Da zwischen Makedonen und Griechen einerseits, und den Babyloniern andererseits aber kaum Gemeinsamkeiten bestanden, musste der König quasi als Klammer für beide Personengruppen fungieren. Vermutlich bot sich ihm ähnlich wie in Ägypten, wo bereits sein Satrap Ptolemaios (I.) den Griechen wie den Einheimischen für eine gemeinsame Verehrung des Königs, aber in deutlich getrennten Formen vorstand, ein Königsmodell an, das zwischen beiden, Griechen wie Babyloniern, vermitteln sollte. Ein solches regionales Königtum Alexanders lässt sich meines Erachtens auch aus anderen Handlungen Alexanders im Westen wie im Osten herauslesen, doch bleibt es eine Aufgabe der Zukunft dies weiter zu erforschen. Die besondere Tragik des Baues von Etemenanki liegt darin, dass die Nichtvollendung des Stufenturms aber sowohl von griechischer Seite, wie auch von den Babyloniern selbst, welche sich eine Wiedererweckung des Mardukkultes erhofften, quasi das Scheitern dieser Visionen Alexanders bedeuteten.

BIBLIOGRAPHIE

ALLINGER-CSOLLICH, W.
2008 „Der Turm von Babel - Idee und Nachleben", in: J. Marzahn et al. (Hrsg.), Babylon. Wahrheit, München, S. 567–584.

BOIY, T.
2004 Late Achaemenid and Hellenistic Babylon, Orientalia Lovaniensia Analecta 136, Löwen.

BÖLL, T.
2008 „Turm", in: G. Schauerte et al. (Hrsg.), Babylon. Mythos, München, S. 83–102.

BOSWORTH, A. B.
1996 Alexander and the East, Oxford.

DROYSEN, J. G.
1877 Geschichte Alexander des Großen, Gotha (Nachdruck: Neuried 2004).

FLOWER, M.
2000 „Alexander the Great and Panhellenism“, in: A. B. Bosworth und E. J. Baynham (Hrsg.), Alexander the Great in Fact and Fiction, Oxford, S. 96-135.

FREDRICKSMEYER, E.
2000 „Alexander the Great and the Kingship of Asia“, in: A. B. Bosworth und E. J. Baynham (Hrsg.), Alexander the Great in Fact and Fiction, Oxford, S. 136-66.
2003 „Alexander's Religion and Divinity“, in: J. Roisman (Hrsg.), Brill's Companion to Alexander the Great, S.253-278.

GEORGE, A.
1992 Babylonian Topographical Texts, Orientalia Lovaniensia Analecta 40, Löwen.
1993 House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia, Winona Lake.
2005 „The Tower of Babel: Archaeology, history and cuneiform texts“, Archiv für Orientforschung 51, S. 75-95.

GRAYSON, A. K.
1975 Texts from Cuneiform Sources, Vol. 5 Assyrian and Nabonid Chronicles, Locust Valley.

HAMILTON, J.
1973 Alexander The Great, Pittsburgh.

HECKEL, W.
2009 „Alexander´s Conquest of Asia“, in: W. Heckel und L. Tritle (Hrsg.), Alexander The Great –A New History, Oxford, S. 26–52.

HUBER, I.
2005 „Ersatzkönige in griechischem Gewand: Die Umformung der *šar pūhi*-Rituale bei Herodot, Berossos, Agathias und den Alexander-Historikern“, in: R. Rollinger (Hrsg.), Von Sumer bis Homer, Münster, S. 339-397.

JURSA, M.
2010 Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millenium BC, Alter Orient und Altes Testament Bd. 377, Münster.

KEETMAN, J.
2009 „Form, Zweck und Herkunft der verschiedenen Teile der Esangil-Tafel“, Revue d´Assyriologie et d´archéologie orientale 103, S. 111–130.

KIENITZ, F.K.
1953 Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende, Berlin.

KLENGEL-BRANDT, E.
1992 Der Turm von Babylon. Legende und Geschichte eines Bauwerkes, Berlin–Leipzig[2].

KOLDEWEY, R.
1913 Das wieder erstehende Babylon, Leipzig.

LANE FOX, R.
2007 „Alexander The Great: Last of the Achaemenids?“, in: C. Tuplin (Hrsg.), Persian Responses, Oxford, S. 267–311.

LAUFFER, S.
1978 Alexander der Große, München.

LEICHTY, E.
2011 The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC), The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period Vol. 4, Winona Lake.

MÜLLER, S.
2003 Maßnahmen der Herrschaftssicherung gegenüber der makedonischen Opposition bei Alexander dem Großen, Europäische Hochschulschriften Reihe III. Geschichte und ihre Hilfswissenschaften Bd. 974, Frankfurt am Main.

OELSNER, J.
1986 Materialien zur babylonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit, Budapest.

ROLLINGER, R.
2008 „Babylon in der antiken Tradition – Herodot, Ktesias, Semiramis und die hängenden Gärten“, in: J. Marzahn et al. (Hrsg.), Babylon. Wahrheit, München, S. 487–502.

SACHS, A. – HUNGER, H.
1988 Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia Vol. 1, Diaries from 652 B.C. to 262 B.C, Wien.

SCHACHERMEYR, F.
1949 Alexander der Große – Ingenium und Macht, Salzburg.

SCHARRER, U.
1999 „Seleukos I. und das babylonische Königtum“, in: K. Brodersen (Hrsg.), Zwischen West und Ost. Studien zur Geschichte des Seleukidenreichs, Studien zur Geschichtsforschung des Altertums Bd. 5, Hamburg, S. 95–128.

SCHAUDIG, H.
2001 Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen, samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften, Münster.

SCHMID, H.
2005 Der Tempelturm Etemenanki in Babylon, Baghdader Forschungen Bd. 17, Mainz.

VAN DER SPEK, R. J.
1993 „The astronomical diaries as a source for Achaemenid and Seleucid history“, Bibliotheca Orientalis 50, S. 91-101.

WEBER, G.
2009 „The Court of Alexander The Great as a Social System“, in: W. Heckel und L. Tritle (Hrsg.), Alexander The Great – A New History, Oxford, S. 83–98.

WIEMER, H.-U.
2005 Alexander der Große, Münster.

„ES WAR EIN KÖNIG ANTIOCHOS DER GROSSE“ – ÜBERLEGUNGEN ZUR KORREKTUR EINES NEGATIVBILDES[1]

André Heller
(Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für Alte Geschichte)

ABRISS
Durch den erfolgreichen Feldzug bis an die Grenzen Indiens verdiente sich Antiochos III. den Beinamen „der Große“. Als er bei Magnesia den Römern unterlag, wurde er deswegen zum Gespött der Sieger. Jedoch konstruierten Autoren schon zuvor das Bild eines emotional gesteuerten, den Anfordernissen nicht gewachsenen Königs. Eine Analyse der Berichte über die Trauer um seinen Sohn und die Hochzeit mit einer jungen Bürgertochter in Chalkis entlarven dieses Bild als bewusste Herabsetzung des Königs. Darüber hinaus werden Gedanken zum Verhältnis Antiochos' zu Babylon und der Bedeutung Seleukos' I. und Antiochos' I. als Vorbilder für seine Herrschaft formuliert.

SCHLÜSSELWORTE
Anabasis; Antiochos I.; Antiochos III.; Antiochos der Jüngere; Babylon; Borsippa-Zylinder; Nabû; Rückschauverzerrung; Seleukiden

“THERE WAS A KING - ANTIOCHUS THE GREAT” - CONSIDERATIONS FOR CORRECTING A NEGATIVE IMAGE.

ABSTRACT
By virtue of his successful campaign which led him to the borders of India, Antiochus III earned the title “the Great”. When he was defeated by the Romans in the battle of Magnesia, the victorious party mocked him for carrying this title. However, even before there were signs of denigration by ancient authors. He is portrayed as an emotional king who is unable to properly fulfill his royal duties. This article tries to prove that neither the mourning of his son Antiochus nor the wedding of a young girl from Chalcis are adequately described in the ancient sources, which are hampered by hindsight bias. Beyond that, there are some remarks on Antiochus' behavior towards Babylon and the importance of Seleucus I and Antiochus I as a role model for his rule.

KEYWORDS
Anabasis; Antiochus cylinder; Antiochus I; Antiochus III; Antiochus the Younger; Babylon; hindsight bias; Nabû; Seleucids

1. Einleitung

„Es war ein König Antiochos der Große“ – mit diesem Ausspruch verspotteten die Römer laut Appian[2] den eben bei Magnesia besiegten Seleukiden, der kurz darauf um Frieden bat und dafür Kleinasien jenseits des Tauros-Gebirges abzutreten hatte. Den Beinamen „der Große“ hatte er sich aufgrund seiner erfolgreichen Anabasis, die ihn bis an die Grenzen Indiens führte, verdient. Laut Polybios schien er erst danach „den Bewohnern nicht nur von Asien, sondern auch von Europa des Thrones, den er innehatte, würdig.“[3] Wie schnell derartiger Ruhm jedoch verblassen konnte, zeigt sich an Polybios' schon einige Jahre später

[1] Die hier formulierten Gedanken, die ich Dir, lieber Karlheinz, widmen möchte, entsprangen der Arbeit an mehreren Rezensionen seit 2015. Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach den in der Alten Geschichte (KlP) und Altorientalistik (CAD) üblichen Siglen. BCHP entspricht Finkel/van der Spek (i. Vorb.), BKL steht für Grayson 1980-1983.
[2] App. Syr. 37,192.
[3] Polyb. 11,34,16.

formulierter Aussage, dass Antiochos trotz seiner anfänglichen Energie nun ein Mann sei, der hinter den Erwartungen zurückbleibe.[4] Moralisch hatte er sich für Polybios ohnehin angreifbar gemacht, da er sich mit Philipp V. darauf geeinigt hatte, die Außenbesitzungen des damals schwachen Ptolemäerreichs aufzuteilen.[5] In meinen folgenden Ausführungen werde ich mehrere Episoden aus seinem späteren Leben behandeln, die anschaulich illustrieren, wie antike Historiographie das Bild des Königs verzerrte. Dieses Phänomen ist als Rückschauverzerrung oder neudeutsch: hindsight bias bekannt. Daneben soll auch die Bedeutung des Reichsgründers Seleukos I. für die Handlungen Antiochos' III. sowie sein Verhältnis zu Babylon herausgestellt werden.

2. Die Bedeutung der Anabasis für Antiochos' weitere Herrschaft

Nachdem Antiochos III. zu Beginn seiner Herrschaft im Frühsommer 222[6] mehrere schwierige Phasen (Molon-Aufstand im Iran und Babylonien, Vierter Syrischer Krieg und Achaios-Aufstand im Westen) gemeistert hatte,[7] machte er sich ab 212 daran, die im Verlauf des chaotischen 3. Jh.[8] verloren gegangenen Gebiete im Osten wiederzugewinnen. Zuerst wurde der König Armeniens zur Anerkennung der seleukidischen Oberhoheit gebracht, es folgten Verträge mit den Parthern, Euthydemos von Baktrien und schließlich mit dem indischen König Sophagasenos.[9] Entscheidend für diese diplomatisch abgesicherten Erfolge war Antiochos' Demonstration militärischer Stärke.[10] Endpunkt war der Vertrag mit dem Inderkönig,[11] der Antiochos in den Besitz von Kriegselefanten brachte, so dass er nun über 150 verfügte (zusammen mit denen des Euthydemos).[12] Vor Beginn des Feldzugs, vielleicht im August 210, hatte der König, wohl in Antiocheia am Orontes, seinen homonymen, zehn Jahre alten[13] Sohn zum Mitregenten gekrönt.[14] Damit nahm Antiochos III. einen Usus auf, der unter den ersten Seleukiden praktiziert worden, aber ab Antiochos II. außer Gebrauch gekommen war. Antiochos selbst war klug genug, zu erkennen, dass der Erfolg der Anabasis nur dann gewährleistet war, wenn er seine Oberhoheit vertraglich fixierte.[15] Vielleicht sollte die Mitregentschaft des gleichnamigen Sohnes die Gültigkeit der Verträge über den Tod des Königs hinaus garantieren.[16]

---

[4] Polyb. 15,37.

[5] Polyb. 3,2,8; 15,20,1-6.

[6] Der Tod Seleukos' wird jetzt in das Frühjahr 222 datiert, das Ineditum BM 116690 aus Uruk bezeugt noch für 9./18. April 222 Seleukos III. als König. Laut BKL Rs. 2 bestieg Antiochos III. im Jahr 90 SÄ (= 222/1) den Thron. Vgl. Assar 2007, 50-52.

[7] Dazu Grainger 2015, 1-54; zum Vierten Syrischen Krieg Grainger 2010, 195-218.

[8] Dazu jetzt der solide Überblick zur Geschichte der Seleukiden bis zum Tod Seleukos' III. bei Grainger 2014.

[9] Verlauf bei Polyb. 8,23; 10,27-31. 48f.; 11,34; vgl. dazu Grainger 2015, 55-79.

[10] Iust. 41,5,7 spricht von 100 000 Fußsoldaten und 20 000 Reitern. Analog zu Sachs/Hunger 1988, -273 B Vs. 29′–32′ (Rüstungen zum Ersten Syrischen Krieg) wird Babylonien auch weiterhin ein zentraler Ort der Truppensammlung geblieben sein.

[11] Kosmin 2014a, 135f. will darin das Überschreiten der Reichsgrenze des Seleukos erkennen; ich sehe es eher als Teil der *imitatio Alexandri*.

[12] Polyb. 11,34,1-12.

[13] Laut Polyb. 5,55,4 wurde Antiochos ein Sohn geboren, als er im Frühjahr/-sommer 220 gegen Media Atropatene rüstete (vgl. Schmitt 1964, 13); erst im Frühjahr 221 hatte er Laodike, Tochter Mithradates' II. von Pontos, geheiratet (Polyb. 5,43,1-4).

[14] BKL Rs. 4f. setzt den Beginn der Doppelregentschaft ins Jahr 102 SÄ (210/09); VS 15 48 (9. August 210, Uruk) datiert nur nach Antiochos III.; erstmals belegt ist die Doppelregentschaft am 28. April 209 (OECT 9 41, Uruk). Aus Polyb. 9,43, einem Exkurs zum Euphrat, lässt sich zudem ableiten, dass das Kriegsmaterial für die Anabasis im Herbst 210 euphratabwärts verschifft wurde. Da die Ernennung eines Mitregenten jedoch vor Beginn der Anabasis erfolgt sein muss, kommt eigentlich nur der Sommer 210 in Frage.

[15] Engels 2014 erkennt darin eine Tendenz der Feudalisierung des Reiches.

[16] So der durchaus bedenkenswerte Vorschlag von Grainger 2015, 152.

Der Feldzug erinnerte nicht nur an Alexander, sondern nahm einen Traditionsstrang auf, den der Reichsgründer Seleukos gesetzt hatte. Dieser hatte gut 90 Jahre zuvor durch den Frieden mit Chandragupta 500 indische Elefanten erhalten. Dass dort zukünftig die Grenze im Osten liegen sollte,[17] rechtfertigte Megasthenes in seinen Indika, der anders als seine literarischen Vorgänger Herodot und Ktesias ein realistisches Bild von Indien mit dem Ganges als Mittelpunkt entwarf. Die Abtretung der von Alexander eroberten Gebiete durch Seleukos sei logisch, da das Land durch Dionysos' und Herakles' Leistungen zivilisiert worden und wegen der Vielzahl an Städten uneinnehmbar sei.[18] Im Norden ließ Seleukos durch Land- bzw. Seeexpeditionen der Strategen Demodamas und Patrokles die Reichsgrenzen festlegen. Ersterer überschritt, wie Alexander, den Iaxartes, errichtete anschließend einen Altar für Apollon und verknüpfte seine Maßnahme mit der mythischen Königin Semiramis sowie mit Kyros und Alexander.[19] Ferner wurde durch den Apollon-Altar eine Linie von der Nordgrenze zur Ägäis gezogen, da Apollons zentrale Kultstätte in Milet lag.[20] Patrokles hingegen erforschte das Kaspische Meer, wobei er, bewusst oder unbewusst, die realen Verhältnisse verdrehte. Er ließ den Oxos und den Iaxartes dorthinein münden (richtig wäre der in der Antike unbekannte Aral-See) und erklärte, fälschlich Herodot revidierend,[21] dass es sich um eine Bucht des weltumspannenden Okeanos handle.[22] Dadurch konstruierte er einen direkten Seeweg von Indien zum Kaspischen Meer und grenzte das Seleukidenreich im Norden ab.[23] Im Ganzen erreichte Seleukos auf diese Weise ein fest umgrenztes Reichsgebiet.[24] Die in militärisch-diplomatischer Hinsicht erfolgreiche Anabasis verschaffte Antiochos III. durch die *imitatio Alexandri et Seleuci* wichtiges symbolisches Kapital für seine folgenden Unternehmungen. Dazu passend erscheint ab 202 auch in griechischen Inschriften der Titel „der Große".[25]

3. Antiochos III. und Babylon – Renaissance früherer seleukidischer Politik?

Das Astronomische Tagebuch -204[26] ist von zentraler Bedeutung für die Herrschaftsauffassung Antiochos' des Großen. Zwei Aspekte darin sind von Relevanz: Einmal die Durchführung des Rituals *ḫarû ša* MU x im „Reinen Tor" von Esagila sowie eine Prozession zum Neujahrsfesthaus am achten Tag des Neujahrsfestes[27] (7. April 205);[28] daneben werden Opfer an Marduk und an die Ištar von Babylon sowie für das Leben des Königs erwähnt.[29] Das *ḫarû*-Ritual erinnert an den Perserkönig Kyros, der am 29. Oktober 539 dadurch seine Herrschaft über Babylonien legitimierte; hier wird jedoch der Ort der

[17] Nach Kosmin 2014a, 135f. expandierte Antiochos III. mit dem Bündnis mit Sophagasenos sogar über die Grenzen des alten Seleukidenreiches hinaus.
[18] Kosmin 2014a, 51-58.
[19] Plin. nat. 6,18,49.
[20] Kosmin 2014a, 61-66.
[21] Hdt. 1,202,4.
[22] Plin. nat. 2,67,167f. Hinzu traten Pläne von Seleukos zum Ende seines Lebens, einen Kanal vom Kaspischen zum Schwarzen Meer graben zu lassen, so Plin. nat. 6,12,31.
[23] Kosmin 2014a, 67-74.
[24] Kosmin 2014a, 75: „By the end of Seleucus I's reign an enormous, contiguous, coherent, and politically unified block of land had been bounded by nature and treaty, territorialized, invested with dynastic identity, subordinated to court and king, and incorporated as a unit into the international system."
[25] Zu den einzelnen Belegen Ma 1999, 272-276.
[26] Sachs/Hunger 1989, -204 C Rs. 14-19 = Linssen 2004, 84.
[27] Zum Ablauf des Neujahrsfestes Linssen 2004, 71-86.
[28] Irrtümlich setzt Ma 1999, 64 die Teilnahme Antiochos' am Neujahrsfest ins Jahr 204.
[29] BCHP 12, Vs. 3´-8´, ein Text aus der Zeit Seleukos' III., erwähnt ebenfalls für den achten Tag Opfer für den König und seine Familie; vgl. dazu Linssen 2004, 84.

Durchführung nicht genannt.[30] Das Krönungsritual für Kyros’ Sohn Kambyses im folgenden Jahr fand, ganz dem Ablauf des Neujahrsfestes entsprechend, am vierten Tag im Tempel des an der Prozessionsstraße oberhalb von Esagila gelegenen Tempels des Nabû-*ša ḫarê* statt.[31] Dort wurden dem Kyros-Sohn die Insignien der Macht durch Nabû übergeben, wodurch er zum „König von Babylon“ wurde. Vielleicht reflektiert sich diese Stellung eines „Königs von Babylon“, die aus dem *ḫarû*-Ritual folgte, bei Appian, der Antiochos einleitend als „König der Syrer, der Babylonier und anderer Volksstämme“ titulierte.[32] In Keilschrifttexten wird Antiochos hingegen meist nur als „König“ (LUGAL)[33] bezeichnet; der Titel „König der Länder“ (LUGAL KUR KUR) ist jetzt in einem kleinen Stück des Astronomischen Tagebuchs -213 belegt[34] und hat daher nichts mit den Erfolgen der Anabasis zu tun.

Ob Antiochos ein besonderes Engverhältnis zu Babylon besaß, lässt sich kaum entscheiden. Er hielt sich jedenfalls zum Zeitpunkt der Ermordung seines Bruders Seleukos III. dort auf,[35] vermutlich als Generalstatthalter der Oberen Satrapien.[36] Unsicher bleibt die Gleichsetzung mit jenem mysteriösen „Bruder“ (^{lú}ŠEŠ),[37] der im Jahr 224/3 von Antiocheia am Orontes aus Seleukeia am Tigris besuchte und dessen Name in der Keilschrifttafel BM 35421 – einer Art „Notizzettel“ – mit Lu (= Lysias?) abgekürzt ist.[38] Die Anwesenheit von Angehörigen des Herrscherhauses in Babylon ist im 3. Jh. immer wieder belegt, dennoch ist die Teilnahme Antiochos’ III. am Neujahrsfest um einiges höher einzuschätzen.[39] Damit setzte er eine Tradition fort, die sich vor allem mit Antiochos verbindet.

Zur Verdeutlichung ist ein kurzer Rückblick – inklusive eines kleinen Exkurses – nötig. Unter Seleukos I. lässt sich durch den Mitregenten Antiochos, dem die Oberen Satrapien anvertraut waren, eine besondere Fürsorge für die Tempel und die Kulte Babylon(ien)s feststellen, die sich unter seiner Alleinregierung fortsetzte.[40] Aus den chronikartigen Notizen – teils wohl nur Merkzettel für spätere Aufzeichnungen – und Passagen in den Astronomischen Tagebüchern sind Baumaßnahmen und Teilnahmen an Ritualen belegt. Unter der Aufsicht des Kronprinzen Antiochos wurde mithilfe von Soldaten, Wagen und Elefanten der Schutt der Ruine (*ni-ip-lu*) von Esagila entfernt, so dass eine leere Fläche (*maš-ka-*⌊*an*?⌋ É.SAG. GÍL) entstand.[41] Wegen der bekannten Kontinuität des Tempelbetriebes kann sich dies

[30] Grayson 1975, no. 7, col. III 19; zum richtigen Verständnis von *ḫarinê* als Plural von *ḫar*û Kessler 2002, 389-391.

[31] Grayson 1975, no. 7, col. III 24-27; vgl. Linssen 2004, 81.

[32] App. Syr. 1,1.

[33] Die Belege für LUGAL GAL-ú beruhen auf Ergänzung in CT 49, 133 Rs. 6′ (216 v. Chr.) und auf unsicherer Lesung bei CT 49, 134, 15 (212 v. Chr.).

[34] Mitsuma 2013.

[35] Hier. in Dan. 11,10.

[36] So z. B. Schmitt 1964, 108f.

[37] Allerdings könnte das Determinativ vor ŠEŠ auch auf einen Hoftitel wie φίλος hindeuten, der durch den babylonischen Schreiber in dieser Form wiedergegeben wurde. „Lu“ wäre dann ein hoher Funktionär.

[38] BCHP 12, 11′. Von Monerie 2014, 164b vorsichtig mit Antiochos III. gleichgesetzt. Dass Seleukidenkönige vor der Thronbesteigung andere Namen tragen konnten, ist z. B. von Seleukos III. bekannt, der Alexander geheißen haben soll: Porph. FGrHist 260 F32,9. Sachs/Hunger 1989, -229 B Rs. 10′ hilft für die Frage um „Lu“ nicht weiter, da dort nur von „König Seleukos (*sc*. II.) und seine Söhne“ die Rede ist. Liv. 33,19,9f. erwähnt wohl zwei Söhne Antiochos’ III. namens Ardys und Mithradates (= der spätere Antiochos IV.), so jetzt wieder Coşkun 2016 gegen die ältere Forschung, die einen Fehler Livius’ vermutete (vgl. Schmitt 1964, 29f.).

[39] Sachs/Hunger 1989, -245 A Vs. 13 nennt für den 11. Nisannu die gesamte königliche Familie namentlich. Allerdings bleibt der Kontext unbekannt.

[40] BCHP 5 Vs. 8-12 (Opfer des Mitregenten Antiochos in den Sîn-Tempeln Egišnugal und Enitenna) und vor allem der Borsippa-Zylinder (dazu kurz weiter unten); auch BCHP 7 Vs. 6 erwähnt Reparaturarbeiten an Ezida.

[41] BCHP 6, Vs. 7′-8′. Die Passage Vs. 4′-7′ gibt Rätsel auf, da Antiochos auf der Freifläche „hingefallen“

nicht auf Esagila beziehen, sondern dürfte das Areal des Stufenturms Etemenanki meinen, der zum Bezirk von Esagila gehörte und von diesem meist nicht geschieden wurde. Das Astronomische Tagebuch -273 berichtet, dass in ganz Babylonien das gesamte Jahr 38 SÄ (274/3) über Ziegel für Arbeiten an Esagila hergestellt wurden, was auf ein großes Bauvorhaben hinweist.[42] Es sei daher eine kurze Erklärung versucht: Antiochos I. plante, das ehrgeizige Projekt Alexanders des Großen umzusetzen, den Stufenturm und somit die Kombination aus Tieftempel (Esagila) und Hochtempel (Etemenanki) wiederherzustellen, die seit Sanheribs Zerstörung Babylons (689) nicht mehr existierte.[43] Dass der Stufenturm später nicht mehr aufgebaut wurde, lässt sich an zwei Punkten erkennen: Laut einigen Autoren hatte Alexander bereits die Grundfläche des früheren Stufenturms abräumen lassen.[44] Die Vollendung des Vorhabens scheiterte an den äußeren Umständen, denn dasselbe Astronomische Tagebuch berichtet von den umfangreichen Rüstungen für den Ersten Syrischen Krieg in Babylonien. Da auch die folgenden Jahrzehnte die Seleukiden durch Krisen im Westen wie im Osten stark in Anspruch nahmen, kamen die Pläne nie mehr zur Ausführung.

Im Borsippa-Zylinder,[45] der den Neubau von Ezida durch Antiochos I. im Jahr 268 bezeugt, sah die ältere Forschung[46] die Kontinuität altmesopotamischer Praxis in seleukidischer Zeit. Neuere Ansätze stellen jedoch mehr die Abweichungen vom traditionellen Formular und Vokabular heraus und situieren ihn im Kontext seleukidischer Legitimationsstrategien.[47] Eine besondere Auffälligkeit des Textes ist die betonte Stellung des Königspaares, was in dieser Form keine altmesopotamischen Parallelen besitzt. Darin könnte sich eine Art Gleichsetzung von Antiochos und Stratonike mit dem Gott Nabû und seiner Gemahlin Nanāja abbilden.[48] Jüngst wurde noch auf einen Synkretismus Apollon-Nabû aufgrund des häufigen Gebrauchs des Logogramms IBILA, das in der Status constructus-Form von *aplu* als *apal* zu lesen ist und lautlich an Apollo anklinge, auf dem Zylinder aufmerksam gemacht.[49] Da Nabû, mit dem das *ḫarû*-Ritual verbunden war, in *interpretatio Graeca* Apollon (neben Zeus eine der zwei Schutzgottheiten der Seleukiden) entsprach,[50] dürfte die Motivation Antiochos'

(*in-da-qut*) sein soll, was wegen des verwendeten Verbs kaum „prosternieren" meinen kann; im Anschluss daran fand ein Opfer nach griechischem Ritus statt. Eine mögliche Erklärung wäre, dass sich Antiochos als Makedone von dem Unglückszeichen nach gewohntem Ritus entsühnen wollte (so Erickson 2011, 54). Vs. 15′ werden noch Esagila, Ezida und Emeslam, die Haupttempel der kultischen Trias Babylon, Borsippa und Kutha, erwähnt.

[42] Sachs/Hunger 1988, -270 B Rs. 12′-15′ erwähnt ein Bauritual, so dass zumindest Reparaturmaßnahmen an Esagila zum Abschluss gekommen waren.

[43] So jetzt die radikale These von Allinger-Csollich 2011. Er kritisiert vor allem die Interpretation der archäologischen Befunde durch die Ausgräber, die sich für die unterschiedlichen Bauphasen hauptsächlich an der keilschriftlichen Überlieferung orientiert hätten. Außerdem hätten die Ziegelschichten in der heute noch sichtbaren, als Unterbau des Turms gedeuteten Terrasse wegen des einwirkenden Drucks des Aufbaus erkennbare Verwerfungen aufweisen müssen, wie es am Stufenturm von Borsippa deutlich zu sehen ist. Auffällig ist zudem, dass Berossos zwar zahlreiche Gebäude in Babylon benennt, aber nie den Stufenturm erwähnt.

[44] Strab. 16,1,5, der von einer „Pyramide" spricht, die er allerdings als Grabmal des Belos missverstand, womit er ägyptische Vorstellungen übertrug. Interessant ist Diod. 17,115,1-5, der das von Alexander geplante, nie vollendete Grabmal für Hephaistion in Babylon fast wie eine reich geschmückte Pyramide beschreibt (vgl. die Rekonstruktion bei Pfrommer 2001, 79-84). Verbirgt sich dahinter ein fehlgedeuteter Plan für den Wiederaufbau von Etemenanki? Vielleicht ist auch Arr. an. 3,16,4 (Alexander befiehlt Wiederaufbau der von Xerxes zerstörten Tempel) nicht auf Esagila, sondern den Stufenturm zu beziehen.

[45] Zum Text jetzt Stevens, 2014, 68f.

[46] Sherwin-White/Kuhrt 1991.

[47] Erickson 2011; Kosmin 2014b; Stevens 2014.

[48] Kosmin 2014b.

[49] Beaulieu 2014.

[50] Strab. 16,1,7 (Borsippa ist der Artemis [= Nanaja] und dem Apollon [= Nabû] heilig).

III., sich in babylonische Tradition einzubetten, weniger mit Nabû als mit Apollon zu tun haben. Sollten sich die Babylonier von Antiochos III. erhofft haben, dass die hochfliegenden Pläne Alexanders und Antiochos' I. doch noch umgesetzt werden könnten, so wurden sie enttäuscht.[51]

4. Der Beginn des Konflikts mit Rom und der Wandel im Bild des Antiochos

4.1 Erneut auf Seleukos' Spuren – Antiochos III. in Thrakien

Nach seinem Abmarsch aus Babylon im Frühjahr 205 wandte sich Antiochos III. zuerst nach Gerrha an der Nordküste der Arabischen Halbinsel,[52] womit er auch im Süden sein neugewonnenes Territorium abgrenzte – ganz im Stile des Reichsgründers. Danach wandte er sich der Levante zu, um die im Vierten Syrischen Krieg erlittenen territorialen Verluste wettzumachen, da in Alexandreia mit Ptolemaios V. ein noch minderjähriger und damit schwacher König herrschte.[53] Im Jahr 200 gelang beim Panion an den Quellen des Jordan ein glänzender Sieg, der die seleukidische Herrschaft bis an die Grenzen Ägyptens bei Pelusion sicherte. Da Philipp V., der ehemalige Partner im so genannten „Raubvertrag“, mittlerweile mit Rom im Krieg stand, nutzte Antiochos die Gunst der Stunde, um nun auch in Westkleinasien verlorene Gebiete zurückzugewinnen, die teils vorher Philipp V. den Ptolemäern abgenommen hatte.[54] Hier geriet er erstmals in Gegensatz zu Rom, als er in pergamenisches Territorium einfiel und sich Attalos I. in Rom beschwerte.[55] Schwieriger und letztlich unlösbar wurde die Situation, als Antiochos 196 den Hellespont überquerte, die alte Hauptstadt Lysimacheia in Thrakien neu gründete und sie seinem Sohn Seleukos als Residenz zuwies. Im Gegensatz zu seinem älteren Sohn Antiochos führte Seleukos aber nicht den Königstitel – sicherlich ein Zugeständnis an Rom, dass er keine weiteren Ambitionen hegte. Die sich in den folgenden Jahren entspinnenden diplomatischen Aktivitäten zwischen Antiochos und dem römischen Senat sollen hier unbeachtet bleiben.

Mit diesem Vordringen nach Europa wandelte Antiochos erneut auf den Spuren des Seleukos, der nach seinem Sieg über Lysimachos bei Kurupedion (281) nach Europa übergesetzt war. Programmatisch wurde damals ein weiter Rahmen gespannt, wie es in einer Keilschriftchronik heißt: „Er ging nach Makedonien, sein Land“.[56] Auffällig sind hierbei die Verwendung des im Babylonischen kaum vorkommenden Landesnamens[57] und der Zusatz „sein Land“. Die Babylonische Königsliste hingegen spricht im gleichen Kontext davon, dass Seleukos I. in *Ḫanî* gestorben sei –[58] ein Begriff, der auch in der

[51] Lediglich der Anu Tempels von Uruk, Bīt-Rēš, der unter Antiochos II. im Jahre 244 gebaut worden war (YOS 1 52), wurde unter Antiochos III. im Jahr 201 erweitert; wenngleich in beiden Fällen ein Angehöriger der städtischen Oberschicht Uruks, der einen babylonischen und einen griechischen Namen trägt, verantwortlich zeichnet, wäre dies ohne Subsidien des Königs kaum möglich gewesen.

[52] Polyb. 13,9,4f.

[53] Zum Verlauf des Fünften Syrischen Krieges Grainger 2010, 245-271.

[54] Dazu die Untersuchung von Ma, 1999.

[55] Liv. 32,8,16, wo Antiochos erstmals als *amicus populi Romani* bezeichnet wird.

[56] BCHP 9, Rs. 4′: *ana* ^{kur}*Ma-ak-ka-du-nu* KUR-*šú* [GIN].

[57] Im Borsippa-Zylinder wird Seleukos I. explizit als „Makedone“ bezeichnet (Stevens 2014, col. I 5); ein Zusammenhang mit BCHP 9, Rs. 4′ könnte angenommen werden. Weitere Nennungen liegen bisher nur in BCHP 3 („Diadochenchronik“) Vs. 8′ (27). 13′ (32) (bezogen auf Philipp III.) und BCHP 1 Rs. 13′ (alexanderzeitlich; völlig unklarer Kontext) vor.

[58] BKL Vs. 8: *ina* ^{kur}*Ḫa-ni-i* GAZ „er wurde im Land getötet“. Allerdings darf *Ḫanî* nicht als Toponym missverstanden werden, das den exakten Sterbeort Seleukos' bezeichnet.

Chronik zu erwarten gewesen wäre.[59] *Ḫanî* bezeichnete in alt- und mittelbabylonischer Zeit ein Gebiet am Mittleren Euphrat, deren Bewohner später als unzivilisierte Unruhestifter galten – das Toponym ist also deutlich pejorativ besetzt.[60] Zu obiger Formulierung gibt es eine – überraschende – Parallele im Werk des zeitgenössischen Nymphis von Herakleia, dessen 24-bändige Universalgeschichte nur über die Exzerpte des Lokalhistorikers Memnon von Herakleia greifbar ist, die Photios im 9. Jh. n. Chr. anfertigte. Nymphis betonte ausdrücklich Seleukos' „Verlangen nach seiner Heimat" und den „Wunsch, dort sein Leben zu beschließen".[61] Der πόθος-Gedanke rückte Seleukos nah an Alexander, dessen Handlungen stets damit begründet wurden.[62] Die Ähnlichkeit der Formulierung bei Nymphis und in der Chronik ist kaum als Zufälligkeit aufzufassen. Gerade dass die Chronik den eher seltenen Begriff „Makedonien" verwendet statt des zu erwartenden *Ḫanî*, zeigt, dass sie den Inhalt eines Briefs der Reichszentrale an den Gouverneur von Babylon wiedergibt.

Seleukos' Sohn Antiochos I. musste jedoch Abschied von diesem Heimatgedanken nehmen, da er zu Regierungsantritt mit Aufständen im Reich zu kämpfen hatte. Konsequenterweise überführte er die Asche seines Vaters nach Seleukeia Pieria, eine seiner Gründungen, wo er „ihm einen Tempel und ringsum einen heiligen Bezirk anlegte".[63] Dadurch fand er seine letzte Ruhestätte in der syrischen Seleukis, dem „neuen" Makedonien. Danach sei Makedonien nie wieder ideologisch als Heimat reklamiert worden, da Antiochos I. das Reich nach Westen durch einen Vertrag mit Antigonos II. Gonatas abgrenzte.[64] In Thrakien hingegen blieben die Seleukiden weiterhin aktiv.[65] Gegenüber Rom habe Antiochos III. dementsprechend nie Anspruch auf Makedonien erhoben, sondern pochte nur auf die Rechtmäßigkeit seiner Ansprüche auf Thrakien, da sein Vorfahr Seleukos dieses Land „speergewonnen" habe.[66] Dies anzuerkennen war Rom nicht bereit, was an der Gesandtschaftsreise des Hegesianax und Menippos zum römischen Senat im Jahr 194 deutlich wurde.[67] Trotzdem entsandte der Senat im folgenden Frühjahr eine Dreiergesandtschaft zu Antiochos,[68] um eine Lösung in dem Konflikt um Antiochos' Vorgehen in Kleinasien und Europa zu finden. Dass der König kein Interesse mehr an Verhandlungen besaß, wird aus seinem Verhalten ersichtlich. Im Jahr 195 hatte er mit Ptolemaios V. den Fünften Syrischen Krieg[69] beigelegt; im Winter

[59] Kessler 1998, 171 hebt „die traditionelle babylonische, literarisch-geographische Weltbeschreibung", die in diesen archaischen Bezeichnungen zum Ausdruck komme, zurecht hervor.

[60] Vgl. Kosmin 2014a, 92 zur negativen Konnotation des Begriffes. Belege: Als „Truppen von *Ḫanî*" werden die Soldaten Alexanders in der Dynastischen Prophetie, die makedonischen Soldaten in der Diadochenchronik sowie die Soldaten Ptolemaios' III. in der Chronik BCHP 11 (Vs. 6′; Rs. 7′) bezeichnet. Im Kolophon eines Astronomischen Tagebuches wird Alexander der Große als „König von Ḫanî" (Sachs-Hunger 1988, -328 B Rd.) tituliert.

[61] Memnon FGrHist 434 F1,8,1 = Phot. bibl. 224: πόθον ἔχων τῆς πατρίδος; dazu Kosmin 2014a, 80-85.

[62] Kosmin 2014a, 82 schränkt zurecht ein, dass Alexanders πόθος ins Unbekannte gerichtet war, während Seleukos' πόθος eher mit νόστος gleichgesetzt werden muss.

[63] App. Syr. 63,335f.

[64] Kosmin 2014a, 87f.

[65] Kosmin 2014a, 89-91.

[66] Polyb. 18,51,4-6; Liv. 34,58,4f.; App. Syr. 6.

[67] Liv. 34,57,6-58,13.

[68] Liv. 35,59,8. Die Gesandtschaft bestand aus P. Sulpicius Galba Maximus, P. Villius Tappulus und P. Aelius Paetus. Dass auch der Zama-Sieger P. Cornelius Scipio Africanus dazu gehört haben soll, ist wohl eine annalistische Erfindung.

[69] Zum Verlauf Grainger 2010, 245-271.

194/3 wurde der Frieden dadurch bekräftigt, dass seine Tochter Kleopatra den jungen Ptolemäer in Raphia heiratete. Unmittelbar nach seiner Rückkehr brach er zu einem Feldzug gegen die Pisider auf. Die römische Gesandtschaft traf sich daher zuerst mit Eumenes II.; während Galba wegen einer Krankheit zurückbleiben musste, begab sich Tappulus nach Apameia, wo er die Gelegenheit nutzte, mit Hannibal, der 195 an den seleukidischen Hof geflohen war, zu sprechen.[70]

4.2 Der „trauernde“ König

Als Antiochos von seinem Zug gegen Pisidien zurückgekehrt war, weiß Livius, der dem heute verlorenen Text des Polybios gefolgt sein dürfte, Folgendes zu berichten:[71] Die Unterredungen zwischen Antiochos und Tappulus brachten nur den Austausch altbekannter Argumente, als plötzlich die Nachricht vom Tod seines Sohnes die Verhandlungen unterbrach, da sich König wie Hof nun in tiefer Trauer befanden. Schließlich übertrug der König Minnion, dem *princeps amicorum*, die weiteren Verhandlungen, an denen jetzt auch der wieder genesene Galba beteiligt war. Minnion, der nach Livius „von allem, was das Ausland anging, keine Ahnung hatte“,[72] brachte ebenfalls keine neuen Argumente, so dass die Gespräche ohne Ergebnis endeten. Livius nutzt seine Darstellung dazu, einerseits Gerüchte wiederzugeben, Antiochos habe seinen gleichnamigen Sohn durch Eunuchen vergiften lassen,[73] da er für ihn wegen seines jüngeren Sohnes Seleukos keinen Platz mehr gesehen habe, dem er Lysimacheia als Residenz zugewiesen hatte. Andererseits soll der König die Trauerzeit nur vorgetäuscht haben, um wegen geringer Erfolgsaussichten nicht weiter mit den Römern sprechen zu müssen; auch der Vorwurf, er sei „durch die Trauer verstört gewesen“,[74] wird in den Raum gestellt. Nach der Abreise der römischen Gesandten habe Antiochos sich mit seinen Beratern zusammengesetzt und sei schließlich zum Entschluss gekommen, gegen Rom Krieg zu führen.[75] Auf Hannibals Rat verzichtete Antiochos, obwohl der Karthager ihn angeblich seines Hasses auf Rom versicherte;[76] wahrscheinlich war genau diese Kompromittierung Hannibals das vorrangige Ziel der römischen Gesandtschaft nach Kleinasien. Auf alle weiteren diplomatischen Vorgänge zwischen Antiochos und dem Ätolerbund kann hier nicht eingegangen werden.

Livius’ Darstellung, die vom Inhaltlichen wie Stilistischen her Tacitus zur Ehre gereicht hätte,[77] ist äußerst problematisch. Da Polybios’ Original fehlt, lässt sich die wahrscheinliche Umgestaltung durch Livius nicht mehr feststellen. Das Gerücht von der Vergiftung ist, wenn überhaupt je im Umlauf, ein klassisches Element für die Zeichnung

[70] Liv. 35,14,1-4. Laut annalistischer Überlieferung bei Claudius Quadrigarius bzw. C. Acilius (Liv. 35,14,5-12) soll sich Scipio mit Hannibal besprochen haben. Dabei soll es zu der berühmten Diskussion gekommen sein, wer der größte Feldherr sei, ein Ereignis, das üblicherweise vor Zama gesetzt wird (Polyb. 15,6,1-9,1; Liv. 30,30f).

[71] Liv. 35,15f.

[72] Liv. 35,15,8: *ignarus omnium externorum*.

[73] Liv. 35,15,4: *per spadones quosdam, talium ministeriis facinorum acceptos regibus, veneno sustulisse.*

[74] Liv. 35,15,9: f*ugienti regi disceptationem cum legatis, seu iam experto earn minus prosperam seu maerore recenti confuso*.

[75] Liv. 35,17,1-20,1. Pfeilschifter 2005, 163-167; 259 hält den Kriegsbeschluss im Sommer 193 für eine Option, da fast noch ein Jahr verging, bis der König nach Griechenland übersetzte. Erst danach sei Antiochos bereit gewesen, auf die ätolischen Avancen einzugehen.

[76] Vgl. z. B. Liv. 35,19.

[77] So pointiert Briscoe 1981, 169. „The events described in this chapter – a death suspected to be poisoning, the innuendo of sham grief, the king under the control of one of his advisers – would have appealed to Tacitus. The striking thing is that not only the content, but also the style of the chapter is remarkably Tacitean in effect“.

eines intrigengeschwängerten orientalischen Hofes und daher wenig glaubwürdig.[78] Dazu passt, dass die Mordtat von Eunuchen ausgeführt worden sein soll. Nach Livius „schickte er bei Frühlingsanfang seinen Sohn Antiochos nach Syrien, um die fernsten Teile seines Reiches in Obhut zu nehmen“[79] und so Aufständen vorzubeugen. Damit gehört dieses Ereignis aufgrund der livianischen Chronologie ins Frühjahr 193, der Tod Antiochos' des Jüngeren in den Sommer desselben Jahres. Leider gibt es keinerlei Angaben über den Aufenthaltsort Antiochos' des Jüngeren seit seiner Krönung zum Mitregenten im Jahr 210. Analog zur Praxis unter Seleukos I. könnte ihn Antiochos III., als er 204 in den Westen aufbrach, zum „Herrscher der Oberen Satrapien“ ernannt haben. Da er allerdings an der Schlacht am Panion (200) und drei Jahre später an einem Feldzug in Kleinasien zusammen mit seinem jüngeren Bruder Seleukos teilnahm,[80] ist dies eher unwahrscheinlich. Im Winter 196/5 heiratete er seine Schwester Laodike[81] – eine Praxis, die bei den Seleukiden bisher nicht üblich war und an die Geschwisterheiraten der Ptolemäer anknüpfte. Livius bzw. Polybios setzen die Betrauung mit der Generalstatthalterschaft wohl zurecht erst in das Frühjahr 193, da Antiochos III. im Kriegsfalle für längere Zeit im Westen okkupiert gewesen wäre.

Der Tod des Mitregenten ist bei Livius/Polybios jedoch falsch datiert. Zwar gab es bereits früher Bedenken wegen der Richtigkeit des Todesdatums,[82] da eine Urkunde über einen Pfründenverkauf aus Uruk noch am 28. Januar 192,[83] und somit ein halbes Jahr später, nach der Doppelregentschaft datiert, doch wurde dies als Fehler abgetan.[84] Nun aber lässt sich die Frage eindeutig entscheiden, da es in einem Keilschrifttext über Planetenbeobachtungen heißt: „Ich hörte, dass König Antiochos in Mesopotamien gestorben ist.“[85] Da zuvor Daten des Monats Addaru berichtet wurden, ist klar, dass sich auch diese Nachricht auf den letzten babylonischen Monat beziehen muss. Das bedeutet, dass Antiochos der Jüngere nicht im Sommer 193, sondern erst im Februar/März 192 in Nordmesopotamien verstarb, vermutlich auf der Reise in die Oberen Satrapien. Da die *alteme*-Nachrichten die Wiedergabe von Briefen nach Babylon darstellen, die der Verfasser der Astronomischen Tagebücher gehört hatte und deren relevante Nachrichten er übernahm,[86] ist die Authentizität und die Datierung endgültig gesichert. Die ganze Geschichte bei Livius soll offensichtlich dem Zweck dienen, Antiochos zu diskreditieren, was schon alleine dadurch deutlich wird, dass Livius den Eindruck erweckt, Antiochos habe die Trauer nur als Vorwand benutzt, um die Verhandlungen abbrechen zu können.

Besser zu der aus den Keilschrifttexten abzuleitenden Chronologie passt Appian, bei dem Antiochos von den Pisidern zurückkehrt, erfolglos mit den Gesandten verhandelt, einige Zeit darauf den ätolischen Gesandten Thoas empfängt, der ihn zum Oberbefehlshaber der

[78] Grainger 2015, 156 deutet die angebliche Vergiftung als Krankheit (Malaria?), die öfter im Sommer in Antiocheia am Orontes aufgetreten sei und führt dafür Belege überraschend verstorbener Statthalter aus der Kaiserzeit an. Eine offenkundige Parallele bietet der erst in später Überlieferung greifbare Giftmord an dem Armenierkönig Xerxes durch Antiochos III. (Ioh. Ant. [ed. Mariev] F75; zurecht skeptisch Grainger 2015, 96).
[79] Liv. 35,13,5: *inde principio veris, Antiocho filio misso in Syriam ad custodiam ultimarum partium regni* (mit ebd. 15,2). Das muss das „Generalkommando über die Oberen Satrapien“ sein, so auch Schmitt 1964, 15-19.
[80] Polyb. 16,18f.; Liv. 33,19,9f.
[81] App. Syr. 4,17.
[82] Cavaignac 1956. Hinzu kommt, dass auch BKL Rs. 4 die Regierungsdauer Antiochos' des Jüngeren von 102 bis 119 SÄ (210/09-193/2) angibt.
[83] VS 15, 32; in Sachs/Hunger 1989, -192 C Vs. 1, das die Doppelregentschaft noch im März 192 belegen könnte, ist die Jahreszahl 119 SÄ nicht sicher lesbar. Der erste nur nach Antiochos III. datierende Text stammt vom 18. März 192 (MLC 2652 mit Duplikat MLC 2655); vgl. Del Monte 1997, 236f.
[84] Schmitt 1964, 18.
[85] Hunger 2001 no. 78 Vs. col. II′ 12′: [*al-t*]*e*$^{?}$-⌊*me šá*⌋ ^{1}*An* LUGAL *ina bi-rit* ÍD^{meš} NAM^{meš}. Dazu vgl. van der Spek 2005, 550-552; Monerie 2014, 127b.
[86] Dazu Kessler 1998.

Ätoler ernennt; jetzt erst stirbt Antiochos der Jüngere und Antiochos entschließt sich trotz dessen zum Krieg, obwohl seine Streitkräfte noch nicht ausreichend gewesen seien. Auch die Täuschung der Ätoler über die wahren Verhältnisse in Griechenland wird angesprochen.[87] Diese Abfolge enthält zahlreiche Fehler, die vermutlich mit der Raffung des Stoffes zu tun haben; das soll hier aber nicht weiter diskutiert werden. Appians Darstellung eröffnet jedenfalls die Möglichkeit, den Tod des Mitregenten losgelöst von der römischen Gesandtschaftsreise von 193 zu sehen. Die inkorrekte Verknüpfung beider Ereignisse sollte nur dazu dienen, den König in einem negativen Licht erscheinen zu lassen.

4.3 Antiochos, der Casanova

Im Oktober 192 landete Antiochos schließlich auf Einladung des Ätolischen Bundes in Griechenland. Da er nur etwa 10 000 Soldaten und 500 Reiter in Demetrias bei sich hatte,[88] wurde ihm in antiken Quellen wie modernen Untersuchungen – in Kenntnis seines späteren Scheiterns – mangelnde Vorbereitung vorgeworfen. Dies muss umso mehr erstaunen, als dass er nach der klassischen Chronologie über ein Jahr Zeit gehabt hätte, eine große Armee aufzustellen. In Wahrheit ist eher davon auszugehen, dass sowohl das späte Landedatum als auch die geringe Truppenzahl wohlkalkuliert waren. Die späte Landung sollte ein Eingreifen Roms, das 194 seine Truppen aus Griechenland abgezogen hatte, verhindern und zwischenzeitlich Fakten schaffen. Die geringe Zahl an Soldaten – im Übrigen hatten die Ätoler Bundestruppen versprochen – sollte dem Ziel der „Befreiung Griechenlands“ Glaubwürdigkeit verleihen. Da sich allerdings bereits Truppen unter dem Prätor M. Baebius Tamphilus in Apollonia befanden und die Ätoler mit der Unterstützung durch andere griechische Staaten übertrieben hatten, stand das Unternehmen unter keinem guten Stern. Als ob dieses Scheitern nicht schon genug gewesen wäre, fand sich auch während des Griechenlandfeldzugs ein Ereignis, das gegen Antiochos verwendet werden konnte. Trotz der eher schwachen Unterstützung, die das ätolische Ansinnen fand, gelangen einige kleinere Erfolge bis zur Winterpause.[89] Über den Winter jedoch heiratete Antiochos die Tochter eines angesehenen Bürgers von Chalkis.[90] Neben dem Skandalon, dass der König bereits älter als 50 Jahre war,[91] korrumpierten die ausgedehnten Feierlichkeiten das Heer des Seleukiden; ferner wurde die Zeit angeblich nicht zur Gewinnung neuer Verbündeter genutzt. Die Parallelen zu Hannibals langem Aufenthalt in der Umgebung der griechischen Kolonien Unteritaliens mit ihrer verheerenden Wirkung auf die Kampfkraft des Heeres stand hier offensichtlich Pate. In seiner negativen Beurteilung Philipps hebt Polybios ausdrücklich dessen zahlreiche Affären hervor, die seinem Ruf geschadet hätten.[92] Um der ganzen Szenerie quasi ein Sahnehäubchen aufzusetzen, erkennt Antiochos selbst am Vorabend der Niederlage an den Thermopylen (Frühjahr 191) seine Fehler.[93] Den wesentlichen Aspekt dieser Heirat hat allerdings kein antiker Autor erkennen wollen: Antiochos III. festigte mit dieser Heirat seine Herrschaft über die jüngst eroberte Insel Euboia. Indem er den Namen der Ehefrau zu Euboia änderte, heiratete Antiochos quasi die Insel.[94]

[87] App. Syr. 12,45-48. Brodersen 1991, 111f. glaubt nicht an eine annalistische Vorlage, sondern an eine bewusste Umstellung Appians.

[88] Polyb. 20,8,6; Liv. 35,43,6: *vix ad Graeciam nudam occupandam satis copiarum, nedum ad sustinendum Romanum bellum*.

[89] Dazu Grainger 2002, 192-227.

[90] Polyb. 20,8,1-5 (= Athen. 10,54,439e-f); Diod. 29,2; Liv 36,11,1f. 17,1; Plut. Phil. 17,1; Plut. Flam. 16,1f. App. Syr. 16.

[91] Dass er noch mit Laodike verheiratet gewesen sein könnte, wurde nicht thematisiert. Dies ist allerdings umstritten: Es gibt weder eine Nachricht über eine Scheidung noch ihren Tod (vgl. Schmitt 1964, 10-13).

[92] Polyb. 10,26.

[93] Liv. 36,15,1.

[94] So jetzt überzeugend Kosmin 2014a, 136-139.

Nach seiner Niederlage verließ er fluchtartig Griechenland, unterstützte die Ätoler aber weiterhin finanziell. Da der Seleukide anschließend den Krieg zur See verlor und auch seine thrakischen Eroberungen räumte, entschied sich sein Schicksal in der Schlacht bei Magnesia am Sipylos (Winter 190/89).[95] Unmittelbar danach ernannte er seinen Sohn Seleukos zum Mitregenten.[96] Damit waren auch die letzten Ambitionen eines Seleukidenherrschers, in Europa Fuß zu fassen, gescheitert.[97]

4.4 Der Tempel plündernde Antiochos

Mit dem Frieden von Apameia ging der Verlust von ganz Kleinasien diesseits des Tauros einher.[98] Zum letzten Mal hielt sich Antiochos III. im Februar 187 in Babylonien auf, wie ein ausführlicher, 15 Zeilen umfassender Eintrag im Astronomischen Tagebuch -187 bezeugt. Die Tafel ist in zwei Hälften zerbrochen, die nur im oberen Drittel einen Zeilenübergang bilden, im unteren Teil dagegen klafft eine immer breiter werdende Lücke, die teilweise etwa zehn Keilschriftzeichen umfasst. Dies erschwert das Verständnis des Textes doch sehr. Wohl am 15. Februar 187 wurde ein Opfer für das Leben des Königs und seiner Familie durchgeführt; offensichtlich fand noch ein weiteres Ritual statt. Am folgenden Tag opferte und prosternierte der König im „Reinen Tor" von Esagila vor Bēl und Bēltija für sein Leben und das seiner Familie. Dann wurden ihm vom *šatammu* und der *kiništu* von Esagila eine Krone im Wert von 1.000 Schekel Gold, anschließend noch einmal eine nicht erhaltene Menge Gold durch den Gouverneur (*pāḫātu*) Babylons übergeben. Es folgte ein erneutes Opfer in Esagila, bevor er das Neujahrsfesthaus betrat, wo ebenfalls geopfert wurde. Vermutlich erneuerte er dadurch seine Herrschaft über Babylonien.

Aus dem Schatzhaus des Tempels (*bīt bušē*) wurden Antiochos eine Goldkrone, ein goldenes Kästchen der Bēltija sowie der purpurne Mantel Nebukadnezars II. gezeigt. Der Tag endete mit einem Besuch der Gärten auf dem Westufer des Euphrat und der Rückkehr in den Palast. Am zehnten Tag nach seiner Ankunft reiste der König nach Borsippa, wo er einen Tag später die Ziqqurrat des Nabû-Tempels Ezida aufsuchte. Hier wird ferner noch der in Borsippa eingezogene Wettergott Adad genannt; danach fand offenbar eine Prozession statt. Am Tag seiner Rückkehr nach Babylon, wohl am 27. Februar, gab es erneut ein Opfer in Esagila an Bēl, Bēltija und die großen Götter. Am Nachmittag schließlich verließ Antiochos die Stadt in Richtung auf Seleukeia am Tigris.

Der Besuch im Februar 187 wird der Notwendigkeit geschuldet sein, frühzeitig in die abtrünnige Susiane vorrücken zu können. Die Länge des Aufenthalts und das reichhaltige, fast touristisch anmutende Programm des Königs verlangten nach einer intensiven Bewertung,[99] doch lässt dies der Zustand der Tafel eben kaum zu. Es muss wohl durchaus ein ähnlicher legitimatorischer Hintergrund wie im Jahr 205 angenommen werden. Nur waren diesmal die Vorzeichen anders: Kam Antiochos damals als glänzender Sieger aus dem Osten nach Babylon, so war er diesmal ein deutlich geschwächter König. Bei den genannten Transaktionen von Gold und der Präsentation von Kultgegenständen handelte es sich kaum um die Konfiskation

[95] Vgl. zu den Geschehnissen Grainger 2002, 228-327.
[96] Del Monte 1997, 237f.; der erste Beleg der Doppelregentschaft stammt vom April 189: Sachs/Hunger 1989, -188 Vs. 1-2.
[97] Kosmin 2014a, 117f. weist auf einen interessanten Unterschied hin: Während Antiochos III. mit militärischen Mitteln versucht habe, in Griechenland Fuß zu fassen, setzte sein Sohn Antiochos IV. auf Euergetismus. Dies war bisher eher der ptolemäische und attalidische Weg gewesen.
[98] Vgl. Grainger 2002, 328-357.
[99] Del Monte 1997, 66-68; Madreiter 2016; Haubold 2017, 117-119; 121-130.

des Tempelschatzes,[100] wenngleich dem König die Kontrolle über das Schatzhaus, sowohl des Tempels als auch des Palastes, zukam. Es erscheint daher wenig sinnvoll, die Einträge im Tagebuch als Konfiskationen zu verstehen; die Übergabe von Gold und der goldenen Krone werden am ehesten der Bezahlung von Soldaten oder weniger wahrscheinlich der Begleichung der Reparationen an Rom zugedacht gewesen sein. Bei der Bewertung dieses Textes muss sein fragmentarischer Charakter berücksichtigt werden.

Bemerkenswert ist die Präsentation des Gewandes Nebukadnezars. Megasthenes hatte in seinen Indika behauptet, dass der große babylonische König Nebukadnezar II. den griechischen Sagenhelden Herakles sogar an Taten übertroffen habe.[101] Es handelte sich hier um den Versuch, dem Babylonier einen Platz innerhalb der griechischen Welt zuzuweisen; Herodot und Ktesias hatten mangels Kenntnis seiner Person seine Rolle ignoriert. Auch der etwa zur selben Zeit schreibende Berossos bewertete die Zeit des Neubabylonischen Reiches sehr positiv und suchte manche Parallelen zwischen Nebukadnezar und Seleukos herzustellen. Es lässt sich nun durchaus fragen, ob nicht Antiochos III. in dieser für ihn schwierigen Situation bewusst eine Gleichsetzung mit dem babylonischen König herstellen wollte. Der Besuch der Zikkurat von Ezida in Borsippa erinnerte nicht nur an Antiochos I., der Ezida hatte erneuern lassen, sondern stellte den König auch unter den Schutz von Nabû/Apollon.

Nach diesem zehn Tage dauernden Aufenthalt in Babylon und Borsippa und dem anschließenden Besuch von Seleukeia marschierte der König weiter in die Elymais, wo er am 3. Juli 187 verstarb.[102] Nach Diodor, Iustin und Strabon,[103] die sich wohl alle von dem für diese Periode nicht erhaltenen Polybios ableiten, wurde er bei der Plünderung eines Bēl- bzw. Zeus-Tempels getötet. Die genauen Hintergründe seines Todes werden jedoch unterschiedlich bewertet: Zumeist wird ein Zusammenhang darin gesehen, dass Antiochos wegen seiner durch den Frieden mit Rom angespannten Finanzsituation den Tempelschatz habe an sich bringen wollen und dabei von den wütenden Einwohnern erschlagen wurde. Nach der Darstellung Diodors habe Antiochos aus Geldmangel den Tempel plündern wollen, da er von dessen reichen Gold- und Silberschätzen gehört hatte; zur Rechtfertigung seines Vorgehens habe er den Elymäern vorgeworfen, Krieg gegen ihn angezettelt zu haben. Die Elymais, deren Streben nach Unabhängigkeit im 2. Jh. immer deutlicher wurde, wird eine der Satrapien gewesen sein, die Antiochos’ lange Abwesenheit vom Osten und seinen jetzigen Prestigeverlust auszunutzen gedachten bzw. schon genutzt hatten. Damit besaß Antiochos jedes Recht zum Plündern des Tempels. Verlockend für die antiken Historiographen war es natürlich, den Tod des Königs bei Kampfhandlungen als göttliche Strafe für das vorhergehende Sakrileg zu interpretieren.[104]

5. Antiochos’ III. – eine kritische Bilanz

Die Beurteilung eines Herrschers/Politikers aus der Rückschau erleichtert vieles. Es lässt sich so auf Fehler hinweisen, die vom jeweiligen Protagonisten hätten erkannt werden müssen. Antiochos III. hat in seiner Regierung wenig falsch gemacht, außer dass er Rom herausforderte, was er selbst wohl gar nicht so verstand. In seiner Sicht besaß er jedes Recht, in Thrakien die ehemals von Seleukos I. eroberten Gebiete wieder in Besitz zu

[100] So aber z. B. Dreyer 2007, 304 A. 300.
[101] Megasthenes FGrHist 715 F1a = Ios. ant. 10,227.
[102] BKL Rs. 6-7.
[103] Diod. 28,3. 29,15; Iust. 32,2,1f.; Strab. 16,1,18.
[104] Bereits zu Beginn der Anabasis soll er von einem der Tempel der Aine (Anahita) in Ekbatana die silbernen Dachziegel im Wert von 4 000 Talenten entfernt haben: Polyb. 10,27,12f.

nehmen – von den Poleis Kleinasiens ganz zu schweigen –, und Griechenland hatten die Römer geräumt. Mit seiner Niederlage gegen Rom besiegelte er sein Bild in der Nachwelt. Wenig tröstlich für ihn dürfte sein, dass die Römer selbst mit ihren unterlegenen Feldherrn nicht anders umgingen. Der Titel „der Große“ lud darüber hinaus geradezu dazu ein, ihn zu verspotten.

Diese Niederlage verstellt jedoch den Blick auf seine Leistung und verkennt wesentliche Aspekte seiner Regierung. Nach schwierigem Anfang stellte Antiochos III. das Reich wieder her, das der Reichsgründer Seleukos etabliert hatte. Diesem und seinem Sohn Antiochos fühlte er sich ideologisch wie programmatisch stark verbunden. Seine zweimalige Anwesenheit in Babylon diente verschiedenen Zwecken: Beim ersten Mal war er der glänzende Sieger (Anabasis), beim zweiten Mal jedoch suchte er eine tiefere Legitimation zu erreichen. Die Präsentation des Gewandes Nebukadnezars sollte ihm dessen Nimbus verleihen. Die Hinwendung zu Nebukadnezar wiederum nahm einen Traditionsstrang auf, den einst Megasthenes gewoben hatte. Die Ziele, die Antiochos nach 187 genau verfolgte, lassen sich nur erahnen, da er schon kurz nach seinem Besuch in Babylon getötet wurde. Vermutlich sollte der Zug in die Elymais der Beginn einer neuen Anabasis sein.

Den Titel „der Große“ führte er völlig zurecht. Gerade einige Geschehnisse in seinen letzten Lebensjahren jedoch interpretierten antike Historiker bewusst um, wodurch sie recht erfolgreich ein Negativbild des Königs zeichneten, das ihm nicht gerecht wird.

BIBLIOGRAPHIE

ALLINGER-CSOLLICH, W.

2011 „Die Ziqqurrat von Babylon nach dem archäologischen Befund: Auch ein Beitrag zu Herodots Babylonischem Logos“, in R. Rollinger/B. Truschnegg/R. Bichler (Hgg.), Herodot und das Persische Weltreich. Akten des 3. Int. Kolloquiums zum Thema „Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen“. Innsbruck, 24.-28. November 2008 (CLeO 3), Wiesbaden, S. 531-556.

ASSAR, G. R. F.

2007 „The Inception and Terminal Dates of the Reigns of Seleucus II, Seleucus III and Antiochus III“, N.A.B.U. 2007/3 no. 45, S. 49-53.

BEAULIEU, P.-A.

2014 „Nabû and Apollo: The Two Faces of Seleucid Religious Policy“, in F. Hoffmann/K. S. Schmidt (Hgg.), Orient und Okzident in hellenistischer Zeit (Beiträge zur Tagung „Orient und Okzident – Antagonismus oder Konstrukt? Machtstrukturen, Ideologien und Kulturtransfer in hellenistischer Zeit“, Würzburg 10.–13. April 2008), Vaterstetten, S. 13-30.

BRISCOE, J.

1981 A Commentary on Livy. Bd. 2: Books XXXIV-XXXVII, Oxford.

BRODERSEN, K.

1991 Appians Antiochike (Syriake 1,1-44,232). Text und Kommentar. Nebst einem Anhang: Plethons Syriake-Exzerpt. Beiträge zu einem historischen Kommentar zu Appian Syriake (Münchener Arbeiten zur Alten Geschichte 3), München.

CAVAIGNAC, A.
1956 „Sur deux dates d’Antiochus Le Grand“, RA 50, S. 73–84.

COŞKUN, A.
2016 „Philologische, genealogische und politische Überlegungen zu Ardys und Mithradates, zwei Söhnen des Antiochos Megas (Liv. 33,19,9)“, Latomus 75, S. 849-861.

DEL MONTE, G. F.
1997 Testi dalla Babilonia Ellenistica. Bd. 1: Testi Cronografici (Studi Ellenistici 9), Pisa.

DREYER, B.
2007 Die römische Nobilitätsherrschaft und Antiochos III. (FAB 11), Hennef.

ENGELS, D.
2014 „Antiochos III. der Große und sein Reich. Überlegungen zur ‚Feudalisierung‘ der seleukidischen Peripherie“ in F. Hoffmann/K. S. Schmidt (Hgg.), Orient und Okzident in hellenistischer Zeit (Beiträge zur Tagung „Orient und Okzident – Antagonismus oder Konstrukt? Machtstrukturen, Ideologien und Kulturtransfer in hellenistischer Zeit“, Würzburg 10.-13. April 2008), Vaterstetten, S. 31-75.

ERICKSON, K.
2011 „Apollo-Nabû: the Babylonian Policy of Antiochus I“, in K. Erickson/G. Ramsey (Hgg.), Seleucid Dissolution. The Sinking of the Anchor (Philippika 50), Wiesbaden, S. 51-65.

FINKEL, I. L./VAN DER SPEK, R. J.
(i. Vorb.) Babylonian Chronicles of the Hellenistic Period, online abrufbar unter: http://www.livius.org/sources/about/mesopotamian-chronicles.

GRAINGER, J. D.
2002 The Roman War of Antiochos the Great (MnS 239), Leiden/Boston, MA.
2010 The Syrian Wars (MnS 320), Leiden/Boston, MA.
2014 The Rise of the Seleukid Empire. 323-223 BC, Barnsley.
2015 The Seleukid Empire of Antiochus III. 223-187 BC, Barnsley.

GRAYSON, A. K.
1975 Assyrian and Babylonian Chronicles (TCS 5), Locust Valley, N. Y.
1980-1983 „Königslisten und Chroniken“, § 3.6, S. 98-100.

HAUBOLD, J.
2017 „Converging Perspectives on Antiochus III“, in B. Chrubasik/D. King (Hgg.), Hellenism and the Local Communities of the Eastern Mediterranean. 400 BCE-250 CE, Oxford, S. 111-130.

HUNGER, H.
2001 Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia. Bd. 5: Lunar and Planetary Texts (Dph 299), Wien.

KESSLER, K.
1998 „‚In diesem Monat hörte ich …‘ – Einige Bemerkungen zu den Astronomical Diaries“, Isimu 1, S. 167-172.
2002 „*ḫarinê* – Zu einer problematischen Passage der Nabonid-Chronik“, in W. Arnold/H. Bobzin (Hgg.), ‚Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!‘. 60 Beiträge zur Semitistik. FS O. Jastrow zum 60. Geburtstag“, Wiesbaden, S. 289-392.

KOSMIN, P.
2014a The Land of the Elephant Kings. Space, Territory, and Ideology in the Seleucid Empire, Cambridge, MA.
2014b „Seeing Double in Seleucid Babylonia: Rereading the Borsippa Cylinder of Antiochus I“, in A. Moreno/R. Thomas (Hgg.), Patterns of the Past, Oxford, S. 173-198.

KUHRT, A./SHERWIN-WHITE, S.
1991 „Aspects of Seleucid Royal Ideology. The Cylinder of Antiochus I from Borsippa“, JHS 111, S. 71-86.

LINSSEN, H.
2004 The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice (CM 25), Leiden.

MA, J.
1999 Antiochus III and the Cities of Western Asia Minor, Oxford/New York.

MADREITER, I.
2016 „Antiochos the Great and the Robe of Nebuchadnezzar: Intercultural Transfer between Orientalism and Hellenocentrism“, in S. Svärd/R. Rollinger (Hgg.), Cross-cultural studies in Near Eastern History and Literature (Intellectual Heritage of the Ancient and Mediaeval Near East 2), Münster, S. 111-136.

MITSUMA, Y.
2013 „A Large Wooden Writing Board Mentioned in the Astronomical Diary -213“, N.A.B.U. 2013/3 no. 54, S. 90-92.

MONERIE, J.
2014 D’Alexandre à Zoilos. Dictionnaire prosopographique des porteurs de nom grec dans les sources cunéiformes (O&O 23), Stuttgart.

PFEILSCHIFTER, R.
2005 Titus Quinctius Flamininus. Untersuchungen zur römischen Griechenlandpolitik (Hypomnemata 162), Göttingen.

PFROMMER, M.
2001 Alexander der Große. Auf den Spuren eines Mythos (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz.

SACHS, A./HUNGER, H.
1988 Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia. Bd. 1: Diaries from 652 B. C. to 262 B. C. (Dph 195), Wien.
1989 Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia. Bd. 2: Diaries from 261 B. C. to 165 B. C. (Dph 210), Wien.

SCHMITT, H. H.
1964 Untersuchungen zur Geschichte Antiochos’ des Großen und seiner Zeit (H.-ES Heft 6), Wiesbaden.

STEVENS, K.
2014 „The Antiochus Cylinder, Babylonian Scholarship and Seleucid Imperial Ideology“, JHS 134, S. 66-88.

VAN DER SPEK, R. J.
2005 „Rez. zu Hunger 2001“, BiOr 62, S. 546-553.

5
Del antiguo Egipto
Altes Ägypten
Ancient Egypt

ANKHTAWY: NOTES ON ITS NATURE AND LOCATION BETWEEN THE OLD AND NEW KINGDOMS[1]

Francisco L. Borrego Gallardo
(Universidad Autónoma de Madrid)

ABSTRACT
Landscapes are dynamic and changing realities at a geographical and cognitive level that should be studied in detail in their synchronic and diachronic aspects for the correct understanding of their role in human societies. This paper presents a case study of the toponym Ankhtawy (ꜥnḫ-tɜwj), the 'Life of the Two Lands', located in the Memphite region since the Third Millennium BC. Thanks to a combination of written, archaeological, geomorphological and palaeoenvironmental evidence, an analysis has been carried out that considers the scarce and not very detailed previous studies, the topography associated with the toponym, its spellings and possible meanings and its associated deities, together with new archaeological, geomorphological and paleoenvironmental evidence. It has been found that at first Ankhtawy could not designate (part of) the city of Memphis or its necropolis, but the Wadi Abusir; only in a later date it would designate the necropolitan and cultic area of the desert of North Saqqara.

KEY-WORDS
Ankhtawy, Ancient Egyptian toponymy, place names, Bastet, Memphis, Saqqara, Abusir, Wadi Abusir, wadi

ANJTAUY: NOTAS SOBRE SU NATURALEZA Y LOCALIZACIÓN ENTRE EL REINO ANTIGUO Y EL REINO NUEVO

RESUMEN
Los paisajes constituyen a nivel geográfico y cognitivo realidades dinámicas y cambiantes que deben estudiarse en detalle en sus aspectos sincrónicos y diacrónicos para la correcta comprensión de su papel en las sociedades humanas. En este artículo se presenta un estudio de caso acerca del topónimo Anjtauy (ꜥnḫ-tɜwj), la "Vida de las Dos Tierras", localizado en la región menfita desde el Tercer Milenio a.C. Aunando fuentes escritas, arqueológicas, geomorfológicas y paleoambientales se ha efectuado un análisis que considera los escasos y poco detallados estudios previos, la topografía asociada con el topónimo, sus grafías y posibles significados y sus divinidades asociadas, junto con nuevas evidencias arqueológicas, geomorfológicas y paleoambientales. Merced a ello se puede plantear la hipótesis de que en un primer momento Anjtauy no designaba (parte de) la ciudad de Menfis o su necrópolis, sino el Wadi Abusir, para solamente más tarde designar el área necropolitana y cultual del desierto de Saqqara Norte.

PALABRAS CLAVE
Anjtauy, toponimia egipcia antigua, topónimos, Bastet, Menfis, Saqqara, Abusir, Wadi Abusir, wadi

§ 0 As recent studies in Humanities and Social Sciences have emphasised, landscape is not only the sum of geomorphological, climatic, biotopic and anthropic elements, but it is also a cultural construct which is built upon experience, conscience and emotion, and embodied and expressed by rich and complex means such as sociocultural *habitus* and cultural metaphors[2]. Landscape is also a mutable, dynamic reality, changing over time, and

[1] The author wishes to thank Dr. A. Diego Espinel (ILC, CCHS, CSIC, Madrid) for his useful comments, recommendations and observations on this topic.
[2] Cf. Tilley & Cameron-Daum 2017: 1-13.

its study has not only to pay attention to its characteristics, but also to the ways and reasons for its physical and cognitive transformations. This paper is an approach to this kind of study in the field of Egyptology, a case study which I want to present as a humble contribution in homage to K. Kessler, whose studies on historical geography –among other topics– of the Ancient Near East constitute a landmark in the discipline, but also for his inspiring example as a scholar and, above all, as a person. I hope that Dr. Kessler finds this study worthy of his interest.

1. Aim, sources and methodology of the study

§ 1 This paper is an approach to a locality, Ankhtawy (*ꜥnḫ-tꜣwj*), which in the known sources of various periods, from the Old Kingdom to the Graeco-Roman period, presents a certain degree of variability and ambiguity as regards its nature and location. Thus, although it is always located within the Memphite area, the fact that this toponym knows different locations, associations and meanings makes a systematic study of it, not carried out as such to date, worthy of interest. In the case of this work, it has been chosen to focus on the sources between the Old Kingdom and the New Kingdom (*c*. 2592^{+25}-1077 BC, dynasties III-XX)[3]. As well as for reasons of space, the motivations for limiting the study to such a time frame lie basically in the fact that in the First Millennium BC the nature and location of Ankhtawy are far better known than for earlier periods[4].

§ 2 The sources that have been used so far for determining the nature and location of Ankhtawy are textual, mainly hieroglyphic inscriptions from funerary contexts. Even though in this study they constitute the essential documentary base[5], it is interesting to underline the usefulness of the combination of the data that can be drawn from them with new methodologies of textual analysis and several documents which have hardly been considered in order to understand and elucidate the questions raised by that toponym.

Among the new methodologies of textual analysis applied in this work, it is worth mentioning the study of the classifiers / determinatives of the spellings of the place name Ankhtawy in a diachronic and synchronic perspective, with the aim of studying how it has been conceptualized from its first appearance, in the Old Kingdom, to the New Kingdom (§§ 22-26). Another method that has been applied here is the study of the divine epithets composed with the toponym and the determination of the nature and personality of their holders in relation to Ankhtawy (§§ 27-37). It has also been decided to study the topographical features associated with this place name (§§ 15-20), being a type of analysis that has so far only been carried out partially in previous works.

Other sources complementary to the textual ones are those coming from other areas of study and analysis. First, the topography and archaeology of the Saqqara region (§§ 39-47), which in recent years have yielded interesting elements of comparison with the some data that can be inferred from the epigraphy. Secondly, the geomorphological and paleoclimatic studies carried out by the Survey of Memphis and the Saqqara Geophysical Survey Project in recent years provide an empirical basis for contextualizing the data from inscriptions and archaeology in the context of what has emerged as a more dynamic and changing landscape over time than previously assumed (§§ 48-51). Thirdly, some proposals derived from the principles of landscape archaeology that have been applied to the Memphite region are very

[3] The chronology adopted, even with certain reservations, is that provided by Hornung et al. 2006.

[4] Cf. e. g. Ray 1976: 146-154, esp. 150-151; id. 1978; Davies & Smith 1997: 112-114; Pasquali 2011: 81, n. 258.

[5] Sources will be referred to throughout the work by means of an Arabic numeral between square brackets, which refer to the list at the end of the article, where they are listed in chronological order.

suggestive in terms of the interrelationship of all these elements with each other in a way that allows for a more reliable reconstruction of the experience of the ancient Egyptians in this region of the Nile Valley, integrating the epigraphic sources with the topography, geomorphology and archaeology (§§ 52-55).

2. Previous locations and interpretations

§ 3 The study of the place name Ankhtawy raises several difficulties and problems. First of all, as has already been pointed out, it has never been systematically examined, as it has only been the subject of study in specific[6] or general synchronic analyses in reference works on the geography of the Nile Valley[7]. In both types of studies, reference has been made to several historical periods, although most of the times this has been done without analysing in detail their possible semantic evolution, taking for granted its static character over time. Another difficulty in its study, which should also be noted, is the fact that this place name does not appear to have survived in Greek, Coptic or Arabic toponymy, which has deprived research on the subject of a useful tool for support and comparison[8].

§ 4 On the other hand, the place name Ankhtawy, as already outlined above and as it will be developed later, seems to have had a changing nature over time, which has made it present a relatively wide and flexible range of meanings and associations, and, probably, of locations. This also allows explain the great heterogeneity in the locations of this place name which have proposed by the Egyptologists, who overwhelmingly think it was located in the Memphite region.

2.1. Previous hypothesis for the location of Ankhtawy

§ 5 From textual sources of several historical periods, some scholars believe that Ankhtawy referred to Memphis itself as a whole or its region[9]. In that sense, this place name would function as a metaphorical synonym of Memphis itself (cf. § 7). However, as M. Sandman-Holmberg had already pointed out, the biographical text of Amenhotep-Huy [135] suggests that Ankhtawy would not be synonymous with Memphis, since it would be situated to the west of the latter (§§ 7 and 18)[10].

§ 6 On the other hand, a more widespread view is that the place name would actually refer to a part of Memphis, either to its suburbs and neighbourhoods[11], one of its temples[12], the temple area of the city[13] or, especially, to its necropolitan and desert area[14].

§ 7 In this regard, some authors have proposed to place it during the New Kingdom in the region adjacent to the desert escarpment to the west of the Great Temple of Ptah,

[6] E. g. De Meulenaere 1960; Ray 1976; id. 1978; Pasquali 2011.
[7] Brugsch 1879: 127; Gauthier 1925*:* 149; Montet 1957: 32; Zibelius 1978: 55-56.
[8] On this kind of source for the study of ancient Egyptian toponymy, see Razanajo 2016: 48-49 and 56-58.
[9] E. g. Gardiner apud Petrie et al. 1913: 33, n. 5; Gauthier 1925: 149; Faulkner 1962: 44 (4); Vercoutter 1962: 4; Hannig 2003: 1549 {41161}; id. 2006: 2939-2940 {41161}; Ragazzoli 2008: 77, n. 9.
[10] Sandman-Holmberg 1946: 214.
[11] E. g. Brugsch 1879: 127 ("nom de la place des arbres sacrés du grand temple de Memphis"); Maspero 1900: 24, n. 3 (locating it at Kom el-Aziz, the northernmost of the *kom* of Memphis); Montet 1957: 32;; Zivie 2012: 426, n. 6.
[12] Naville apud Petrie 1888b: 15, n. 4; cf. Sandman-Holmberg 1946: 214.
[13] E. g. Mathieu 1996: 70, n. 175.
[14] E. g. Zibelius 1978: 55 ("Durch die frühen Belege von *ꜥnḫ tꜣwj* in Abū Ṣīr, den Kultbezug zu Ptah von Memphis und besonders durch die Statue Amenophis' aus der 18. Dyn. ist sicher, daß *ꜥnḫ tꜣwj* im Raum von Memphis zu lokalisieren ist").

where the enclosures of millions of years of several kings of that period would be located[15], or in the desert plateau of the Saqqara area, especially the zone of North Saqqara[16]. These interpretations are based on the 'biographical' text of Amenhotep-Huy [135], where he refers that he built a temple of this kind for Amenhotep III *m bꜥḥ* [*n*(*j*)] *jmntt-Ḥwt-Kꜣ-Ptḥ ḥr jdb n*(*j*) *ꜥnḫ-tꜣwj* 'in the inundated land [of] the west of Hutkaptah, on the fringe[17] of Ankhtawy'[18].

§ 8 Secondly, Ankhtawy has been understood as a general denomination of the Memphite necropolis[19]. This is what some documents from the New Kingdom seem to imply, where there are mentions of the *ḥrt*, a term that can be translated either as 'necropolis' [138] or as a 'tomb' [141] said to be located on that site. Some texts from the same period refer to the desire to have 'a good burial' (*qrst nfrt*) [125, 127, 155] there, the same expression appearing in an epithet of Hathor at the end of the Eighteenth Dynasty [136], *nbt-qrst nfrt m ꜥnḫ-tꜣwj* 'Mistress of the good burial in Ankhtawy'[20]. There are also mentions to the 'house' (*pr*) [153] or the 'tomb-chapel' (*ḥwt*) [154] made (*jrj*) by the deceased in that place.

§ 9 Thirdly, several authors have identified Ankhtawy with the *temenos* of the temple of Bastet in North Saqqara, a cultic enclosure that is known in Greek sources as *Bubastieion* and was located between the Wadi Abusir and the causeway of the funerary complex of king Wenis. The basis for this interpretation lies in the textual sources dating from the Late and Graeco-Roman periods[21].

§ 10 Finally, it has also been suggested that Ankhtawy was an alternative name to that of the goddess or goddesses who personify the Memphite necropolis (mainly Hathor and Imentet, cf. § 35), in a similar way to the goddess(es) of the West in the Theban area[22].

2.2. Hypothesis for the meaning of the place name Ankhtawy

§ 11 As to the linguistic meaning of the toponym, several hypotheses have been raised to date. The second element of the compound, *tꜣwj*, does not present problems of interpretation as the dual masculine noun meaning 'the Two Lands', as the spellings of the place name make clear (vid. Appendix C)[23].

§ 12 For its part, the first element, *ꜥnḫ*, does raise some questions. Some authors have argued that *ꜥnḫ* is the word for 'knot', and they translate it as 'Binding-knot of the Two

[15] Kitchen 1991: 93, figs. 1-2.

[16] E. g. Zivie 1988: 104 ("cette vaste zone de Saqqarah que l'on pourrait appeler peut-être du nom ancien de *dhnt ꜥnḫ-tꜣwy* ou «butte/plateau de 'Ankh-taouy», désignation qui doit en fait dépasser le cadre de la zone du Bubasteion et englober une partie du plateau de Saqqarah et en tout cas une bonne portion de l'escarpement oriental du site, du wadi qui le sépare d'Abousir et jusqu'à la chaussée d'Ounas"); id. 2012: 426-427; Pasquali & Gessler-Löhr 2011: 285.

[17] Vid. § 18.

[18] Sandman-Holmberg 1946: 214; Zibelius 1978: 55; Pasquali 2011: 34-35 and 111-112; Pasquali & Gessler-Löhr 2011: 285-286.

[19] E. g. Roeder 1911: 47 (§ 123); Gauthier 1925: 149; De Meulenaere 1960: 104; Clère 1968: 146-147; Altenmüller 1975: 267; Ray 1976: 146 and n. 2 ("In the Late Period, the term seems to have been a general one for the entire necropolis area of the desert west of Memphis, and particularly the northern sector where lay the shrines of Osorapis, Isis mother of the Apis, Thoth the Ibis, Imḥōtep, Anubis, and Bastet, 'lady of ꜥAnkhtawy'"); Hannig 2003: 1549 {41161}; id. 2006: 2939-2940 {41161}; Garnett 2010: 56. Cf. Sandman-Holmberg 1946: 214; Zibelius 1978: 55; Ragazzoli 2008: 77, n. 9.

[20] In a similar sense, in [156], unfortunately incomplete, is the wish for a goddess described as 'Great One' (*wrt*) and 'Lady of the Two Lands' (*ḥnwt-tꜣwj*) (very probably Isis; cf. Martin 1991: 116, fig. 77), to give (*dj=s*) to the deceased 'the West [of] (?) Ankhtawy' (*jmntt* [*n*(*j*)*t*] (*?*) *ꜥnḫ-tꜣwj*).

[21] Vercoutter 1962: 5 (D); Wildung 1969: 79, n. 10; Zibelius 1978: 56; Pasquali 2011: 81, n. 258, with references.

[22] Málek 1981: 158, n. 17 (from [140]).

[23] Cf. *Wb*. V 219, 4-11; Hannig 2003: 1402-1403 {36321-36325}; id. 2006: II, 2641-2644 {36321-48602}.

Lands'[24], probably as a reference to the intermediate position of Memphis between Upper and Lower Egypt, in a way similar to that of another metaphorical denomination of that locality, *Mḫ3t-t3wj* 'Balance of the Two Lands'[25]. However, the meaning of *ꜥnḫ* connected to 'knot' or similar words does not seem to appear before the New Kingdom, when it is for the first time documented with the meaning of 'garland' or 'bouquet'[26]. This makes the possibility of understanding the toponym as 'Binding-knot of the Two Lands' rather unlikely, since sources referring to Ankhtawy date from the Old Kingdom on. In addition, it should be noted that the classifiers present in the spellings of *ꜥnḫ* as 'knot' etc. are (V12) and (M2)[27], which are absent in the spellings documented for the place name (cf. Appendix C).

§ 13 Other scholars[28] have understood the first element as the noun *ꜥnḫ* 'life'[29], translating the compound as 'Life of the Two Lands'[30]. In favour of this possibility are the spellings of the place name, given that all of them are consistent with this reading. Nevertheless, even if this seems to be the most plausible option, it is legitimate to wonder about the overall meaning of the expression, since the translation 'Life of the Two Lands' is not entirely clear. For that reason, the possible meaning of the place name and the landscape reality to which it could have referred will be discussed later (§§ 57-61).

§ 14 A third possibility, which has hardly been accepted, is to understand *ꜥnḫ* as the intransitive 3-lit. verb 'to live'[31], with *t3wj* as its subject. Thus, it has been proposed to translate the toponym as 'The Two Lands live'[32]. This option seems not very likely, since this kind of proper names is not usually composed as a verbal phrase, and they are usually limited to new foundations[33].

3. Topographical features related to Ankhtawy

§ 15 In order to understand the nature and determine the location of Ankhtawy attention should be paid to some documents that attest the existence of several topographical features which are related to the toponym *ꜥnḫ-t3wj* from the New Kingdom on.

§ 16 A first topographical element of reference is the mention of a 'mountain' (*ḏw*), which appears documented among the wishes for the Beyond in a Ramesside stela [152], where it is mentioned that these wishes are fulfilled *ḥr ḏw pf n*(*j*) *ꜥnḫ-t3wj* 'on that hill of Ankhtawy'. This would probably be an allusion to the rock-cut tombs of the New Kingdom in the North Saqqara area, possibly between the *Bubastieion* tombs in the north and the 'temple tombs' of the end of the Eighteenth Dynasty and of Ramesside age in the south[34].

§ 17 Another topographical feature that is related to the toponym Ankhtawy, very similar to the latter, is '(the) hill-top, summit' ((*t3*) *dhnt*) of Ankhtawy, that is written in the demotic sources as *thn*, *thnj* or *thn*(*y*)*t*[35]. The earliest mention of this acroterionym seems to be in a tomb scene of Ramesside age [140], where the figure of the goddess personifying the

[24] Westendorf 1966: 153; Bergman, 1968: 44-45; pace Ray 1976: 146, n. 2.
[25] *Wb*. II 130, 13.
[26] *Wb*.I 204, 3-5; Faulkner 1962: 44 (6).
[27] See n. 24 for the references, and Westendorf 1966: 153.
[28] Zibelius 1978: 55, with earlier references.
[29] *Wb*. I 198, 11 – 200, 8; Faulkner 1962: 43-44 (no. 2); Hannig 2003: 275-277 {5364-5398}.
[30] E. g. *Wb*. I 203, 13; Zibelius 1978: 55; Jeffreys 2012: 222-223 ("symbolising the city's pivotal role between the two realms of Upper and Lower Egypt").
[31] *Wb*. I 193, 8 – 198, 2; Faulkner 1962: 43-44 (no. 1); Hannig 2003: 272-275 {5330-5363}.
[32] A. Erman apud Sethe 1928: 72 (g).
[33] Razanajo 2016: 38.
[34] Martin 1991; Schneider 1999; Buongarzone 2003: 118-119, all of them with references.
[35] De Meulenaere 1960: 104 (ϛ); Ray 1976: 150 and 183 (B. 4, index).

West is named in that way; such a personification is more frequent in instances of the Late Period on[36]. In documents dated at the end of the Late Period and the Graeco-Roman period it designates a place where shrines and cults devoted to Bastet, Anubis, Imhotep and Osiris Rudjisut were located[37]. In that sense, it has been interpreted as "the low plateau containing both the archaic cemetery of Dynasties I and II, and the later *mastabas* of the Old Kingdom"[38], as the area of the temple of Anubis (*Anubieion*)[39], or the *temenos* of Bastet (*Bubastieion*)[40]. In a different way, the term *dhnt* has been interpreted not as a hill-top or summit, but, rather, as a foothill, sometimes giving access to an escarpment; in this case, it would designate the escarpment of the area of the *Bubastieion* at North Saqqara[41].

§ 18 A third feature, which has already been mentioned, is 'the fringe of Ankhtawy' (*jdb n*(*j*) *ꜥnḫ-tꜣwj*), an area close to the 'inundated land [of] the west of Hutkaptah' (*bꜥḥ* [*n*(*j*)] *jmntt-Ḥwt-Kꜣ-Ptḥ*), referred in the biographical inscription of Amenhotep Huy [135] and dated in the end of the Eighteenth Dynasty. That characteristic is spelled as ; some scholars have read it as *w*, translating it as 'region, area, district'[42], but, as S. Pasquali has recently shown, it seems more preferable a more precise reading as *jdb* 'fringe', meaning 'un type de terrain faisant la transition entre les hautes terres et la zone inondable'[43]. Thus, that 'fringe' could be interpreted as the strip of desert running from north southwards and be located between the alluvial plain and the rocky escarpment of the area of North Saqqara, as some authors have suggested[44].

§ 19 Finally, there is some evidence on Ankhtawy as a necropolis area. Besides the references to 'necropolis' / 'tomb' (*ḫrt*), 'burial' (*qrst*) or 'tomb-chapel' (*ḥwt*) located there (§ 8)[45], several texts show details on this aspect from a more 'topographical' perspective. First, is the mention of *sm*(*j*)*t-ꜥnḫ-tꜣwj* 'the desert of Ankhtawy' in epithets of deceased in the Ramesside period[46], such as *mꜣꜥtj m sm*(*j*)*t-ꜥnḫ-tꜣwj* 'righteous in the desert of Ankhtawy' [149]. That sense seems to be also referred to in the visitors' graffiti, where it is said of the *ꜣḫw ꜥꜣw n*(*j*)*w jmntt-ꜥnḫ-tꜣwj* 'great *akhu* [i. e. the deceased kings] of the West of Ankhtawy' [150],a reference that is synonymic to 'the West of Memphis' (*ḫr jmntt-Mn-nfr*) in other texts of the same kind[47]. This would be in accordance with the feature of the 'fringe' (*jdb*) discussed *supra* (§ 18), since the monument on which that graffito appears is the Step Pyramid complex of Netjerykhet Djoser, at North Saqqara. In another graffito, found in the funerary complex of Senusert III at Dahshur and dated in the reign of Thutmose III, is the fragmentary and hence ambiguous allusion to a *st wr*[*t*] *n*(*j*)*t ꜥnḫ*-[*tꜣwj*] 'gre[at] place of Ankh[tawy]'[48], which probably refers to the monument itself, which would be intended to be located in that place.

§ 20 It must be noted, however, that no mention of those topographical features predates the New Kingdom. At the same time, since that period onwards the spellings of the

[36] E. g. *LÄGG* VII 566 ([2]: *Dhnt-ꜥnḫ-tꜣwj*; [3]: *Dhnt wrt n*(*jt*) *ꜥnḫ-tꜣwj*).
[37] De Meulenaere 1960: 104-106; Ray 1976: 150-151.
[38] Ray 1976: 149.
[39] De Meulenaere 1960: 106, n. 1.
[40] Vid. n. 34.
[41] Yoyotte 2003: 289-294; Zivie 2012: 426-427.
[42] Pasquali 2011: 112, n. 359; Pasquali & Gessler-Löhr 2011: 285, n. 10, for the references.
[43] Pasquali 2011: 112, n. 359; id. apud Pasquali & Gessler-Löhr 2011: 285.
[44] Kitchen 1991: 99-100 (figs. 1-2); Garnett 2010: 56.
[45] In [153] the deceased mentions *pr jr.n=j ntj m ꜥnḫ-tꜣwj* 'the house that I have made and that is in Ankhtawy'.
[46] There is also the desire of the deceased of becoming 'a venerable *ba* of Ankhtawy' (*bꜣ šps n*(*j*) *ꜥnḫ-tꜣwj*) (*LÄGG* II 700 (1)).
[47] E. g. Navrátilová 2006: 91. Cf. [156], and following note.
[48] Navrátilová 2006: 103.

word show one classifier that is never present in them before: the 'hill-land' hieroglyph (N25) (§ 24) and also other that seem to be related to it (§ 25). If a coincidence cannot be discarded, it is rather possible that it is due to its location or to its landscape characteristics.

4. The evidence of the classifiers

§ 21 The classifiers, or determinatives, constitute a privileged window from which to look at aspects of the ancient Egyptian mind, as several studies have shown in recent times[49]. Their study can provide some ways to understand the means by which the ancient Egyptians conceptualised and categorised their world and their experience with reality. Thus, this kind of cognitive analysis can give some clues to the understanding and meaning of the toponym Ankhtawy, as well as to help to determine if its semantics or characteristics have changed over time (vid. Appendix C).

§ 22 In its most ancient documents, those dated in the Old Kingdom [1-5], the place name is always written without any classifier {a}[50]. Each of the two components of the compound noun does not show a classifier or phonetic complements, and so both the *regens* and the *rectum* are spelled as logograms.

§ 23 Since the Middle Kingdom, in addition to the same spellings documented for the Old Kingdom {a}, for the first time the word *ꜥnḫ-tꜣwj* shows classifiers and phonetic complements (especially of the first noun, *ꜥnḫ*) {b-c, e, i-j, o}. First, the second element of the compound, *tꜣwj*, begins to exhibit some of its usual determinatives of its dual form, which are written once or twice. They are the signs of the 'irrigation canal' (, N23) {f-j, l-m, q} and the 'tongue of land' (, N21) {d-e, p}. In some cases they are also accompanied by the vertical stroke (, Z1) (with N23 {g-h, j} and with N21 {p}). More interesting is the existence in some instances of one classifier at the end of the compound noun and related to it and not to its parts separately. It is the hieroglyph of the 'town with the cross-roads' (, O49) {k-l}, which also works as the logogram *njwt* 'town', 'settlement'[51]. This sign is the most commonly employed determinative for the writing of toponyms, and more specifically it is used for classifying place-names considered as [URBAN(ISED)], [ANTHROPIZED AREA], [SEDENTARY], and, thus, properly [EGYPTIAN] and [INSIDE][52]. The presence of that determinative in the spelling of the toponym could be interpreted as regularization of the writing of the word as place-name (belonging to the well-known phenomenon of normalization of the hieroglyphic script during the Middle Kingdom), on the one hand, showing its inclusion in those semantic categories, as a proper Egyptian place, on the other hand.

§ 24 The New Kingdom sees some interesting innovations in the hieroglyphic spelling of *ꜥnḫ-tꜣwj*. The first of them is a new logographic writing {u-v}, where *tꜣwj* is spelled by means of the use of one 'lily' (, M127) plus one papyrus plant (, M13), very commonly placing the sign (S34, *ꜥnḫ*) between them, emphasising the visual aspects of it in a sportive, more symmetrical and emblematical, expression. The other development seems to be more significant for the topic treated in this paper. Since the Eighteenth Dynasty the determinative that is added to the end of the compound and that classifies the entire word is the 'hill-land' hieroglyph (, N25) {r-t, v-x}, that as logogram refers the word *ḫꜣst* 'hill-

[49] The theoretical grounds of this approach in Egyptology can be found in Goldwasser 1995; ead. 2002; Frandsen 1997.

[50] References to the hieroglyphic spellings, listed in the Appendix C, are given within curly parentheses ({}).

[51] *Wb*. II 210, 7 – 212, 4; Gardiner 1957[3]: 498 (s. v. O49); Faulkner 1962: 125 (17); Hannig 2003: 595-598 {14860-14887}; id. 2006: I, 1199-1203 {14860-14887}.

[52] Loprieno 2001: 58-88; Spalinger 2008: passim; Razanajo 2016: 36, 40-41, all of them with references.

land', 'foreign region'[53]. Given that this sign is used as determinative for terms included in the category of [FOREIGNNESS], [NOMAD] and [OUTSIDE EGYPT], but also in those of [DESERT], [DESERT MOUNTAIN(S)][54], the meaning that it conveys to *ꜥnḫ-tꜣwj* seems to be related to the notion that this place is situated in the desert (cf. § 19) or, in addition to this meaning, that it emphasises the rocky, mountainous, nature of it (cf. §§ 16-17, 25).

§ 25 The preceding possibility seems more plausible if it is taken into consideration one very instructive instance [141] {w}, where the spelling of *ꜥnḫ-tꜣwj* carries several determinatives: the sign of the 'hill-land' (N25), the two vertical strokes (𓏏, Z4A), denoting dual number, and the hieroglyph of the 'hill-slope' (𓎛, N29). The use of the latter as a phonogram, by far its most common use, is as the monoconsonantal *q*, whose origin is probably related to the root *q*(*ꜣ*), denoting the notion of [HEIGHT], [ELEVATION][55].The use of this hieroglyph as a classifier[56] is not very usual, and it is apparently limited to several words derived from that same root, like *qꜣꜣ* '(primeval) hill'[57] and *qꜣ* / *qꜣꜣ* 'hill', 'hillside, slope'[58]. Combining the evidence of the classifiers of *ꜥnḫ-tꜣwj* in this instance one could suggest that they could refer to the rocky escarpment west to Memphis, i. e. that of the Saqqara plateau. In that sense, it seems no coincidence that since the same period, the New Kingdom, some texts document for the first time the topographical features of the 'mountain' (*ḏw*) (§ 16)and 'the hill-top' or 'the escarpment' ((*tꜣ*) *dhnt*) of Ankhtawy (§ 17), and the associations of the term with words such as *ḥrt* (§§ 8, 19), which is related to the notion of 'upland'[59]. This could be interpreted as a semantic convergence, whose core or area of contact between those semantic clusters is apparently the idea of a rocky hillside in the desert, an idea which agrees with the topographical nature of the escarpment of North Saqqara[60], which is situated to the west of Memphis, as said of Ankhtawy in several texts from that period (cf. §§ 18-19).

§ 26 According to this evidence, it is apparent that between the Middle and the New Kingdoms there is a shift in the semantics implied in the categories of the classifiers employed in the writing of *ꜥnḫ-tꜣwj*. Thus, the consideration of this place as fully integrated in the Egyptian sphere, as the use of the 'town' classifier (O49) attests, is nuanced and it sees emphasised its border, desert and mountainous nature, as inferred by the writings containing the 'hill-land' (N25) and the 'slope' (N29) determinatives[61]. The reasons that could explain this process of cognitive change will be suggested below in detail; nevertheless, for now it can be said that they would lie not only in a new consideration and understanding of the toponym, but also in a new experience of the place and the landscape it belonged to.

[53] *Wb*. III 234, 7 – 236, 2; Faulkner 1962: 185 (7-8); Hannig 2003: 927-928 {22805-22844}; id. 2006: II, 1838-1841 {22805-22844}.
[54] Loprieno 2001: 58-88; Diego Espinel 2006: 47-84; Spalinger 2008: passim; Baines 2013: 46; Razanajo 2016: 36-37; Gundacker 2017: passim, esp. 351, 356 and 362, all of them with earlier references.
[55] *Wb*. V 1, 1 – 5, 6; Faulkner 1962: 275 (1-6); Hannig 2003: 1327-1328 {33862-33902}; id. 2006: II, 2503-2506 {33862-33902}.
[56] Gardiner 1957[3]: 489 (s. v. N29).
[57] E. g. *PT* 587, § 1587c^{PN}; 600, § 1652a^{N} (the second one already noted by ibid.). Vid. Bickel 1994: 67-70.
[58] E. g. *Urk*. I 287, 7; 292, 1; *CT* 407, V 218b ($M_{22}C$, B_3Bo, S_2C, S_1C).
[59] Baines 2013: 46.
[60] Vid. e. g. Carlucci 2003: 240 and 250-253
[61] It is not documented for this term the joint use of the determinatives of the 'hill-land' (N25) and the 'town' (O49), as it appears in some toponyms from the New Kingdom on (Loprieno 2001: 76-86, figs. 4-7; Spalinger 2008).

5. Deities with epithets associated with Ankhtawy

§ 27 Further evidence that can be considered in order to shed light on this issue is the group of deities who show connections with Ankhtawy and the nature and meaning of their epithets in relation to this place name.

§ 28 The most ancient attestations of Ankhtawy associated to deities are only connected with goddesses and they come exclusively from royal funerary complexes. In these documents of the Old Kingdom they are all related to the Sun-god Ra as incarnations of the Eye of the Sun, mainly in their feline forms[62]. The most ancient and prominent of these lioness goddesses is Bastet, who exhibits the epithet *nbt-ʿnḫ-tȝwj* 'Mistress of Ankhtawy' since the Old Kingdom [1, 3-4] on [9, 130-131, 134, 147, 158, 160-161][63]. The other goddess who is qualified as *nbt-ʿnḫ-tȝwj* in this period and who is also connected with the Eye of the Sun is Wadjet, in only one instance [2].

§ 29 After a period of absence of evidence, the First Intermediate Period[64], in the Middle Kingdom, in addition to Bastet [9], another feline goddess associated with the Eye of the Sun who exhibits the epithet *nbt-ʿnḫ-tȝwj* is Sekhmet [84][65]. However, the toponym begins to be related to deities that, in principle, do not have those solar characteristics. Among the goddesses, *nbt-ʿnḫ-tȝwj* is held by Iunyt [62-64][66], who is a deity not very well known. She does not seem directly related to felines or to the Eye of the Sun[67], since she is associated with the god Montu and the goddess Tjenenet at Armant. It is interesting to note, however, that it has been suggested that both Tjenenet and Iunyt could have several associations with the Memphite area according to their names and epithets[68], and that Montu presents important solar features[69], which so far have often been overlooked or underestimated. Although the characteristics of Iunyt in relation to the solar cult seem not clear, it does appear possible that her relationship with Ankhtawy is due to theological connections with and inspiration in Memphite deities. In fact, during the second half of the Eleventh Dynasty (documents [62-64], dated in the reign of Montuhotep III) there is a process of transference of relevant theological aspects of Memphite and Heliopolitan inspiration in the adaptation of the theologies of important gods of Theban origin, such as Montu and Amun, to the new political and ideological reality of the reunified state after the First Intermediate Period[70].

§ 30 The main innovation in the world of divinities related to Ankhtawy in the Middle Kingdom is, on the other hand, its association with male deities for the first time. One of them, of great importance, is Ptah, patron and main god of Memphis since the Thinite Period, who is now described as *nb-ʿnḫ-tȝwj* 'Lord of Ankhtawy'[71] in documents all over

[62] On the deities incarnating this theological aspect, see recently Scandone-Matthiae 1993; Darnell 1997; De Jong 2001; Pinch 2002: 128-131 and 132-135; Bartos 2015: 3-5.

[63] Sandman-Holmberg 1946: 214; De Wit 1951: 311; Vercoutter 1962: 5 (D); Zibelius 1978: 55; Ragazzoli 2008: 77, n. 9; Borrego Gallardo 2011: 12.

[64] It is surprising that there are no textual sources referring to Ankhtawy during the First Intermediate Period. This particularly noteworthy for the Memphite area (cf. Daoud 2005), where no inscription records this toponym.

[65] Seemingly there is no longer evidence for Wadjet as related to Ankhtawy.

[66] Jankuhn 1980; Wilkinson 2003: 150; *LÄGG* I 190-191.

[67] Her name (*Jwnjt* / *Jwnyt*), however, rather than being translated as 'She of Iunu (Heliopolis)', the most important locality related to the Sun-god, Ra, could mean 'She of Armant' (*LÄGG* I 190-191). Her associations with solar aspects seem to be later in date (Jankuhn 1980).

[68] Borghouts 1982: 201.

[69] E. g. Werner 2001.

[70] Postel 2004: passim.

[71] Gardiner 1947: II, 124*; Sandman-Holmberg 1946: 29 and 214-215; Altenmüller 1975: 266 and 267; Ragazzoli 2008: 77, n. 9.

Egypt and not only in the First Nome of Lower Egypt [8, 23, 29, 43-44, 51-52, 57, 64-66, 74, 79-80, 85, 91, 94, 96-98, 100, 108-109]. The emergence of this new aspect of Ptah can be explained in several ways, but three are the most plausible reasons: 1) the area of influence of the cult of Ptah of Memphis and/or this city reached a broader area, including now the place where Ankhtawy was[72]; 2) the placement of Ankhtawy changed, moving to a zone closer to Memphis, where the main worship centre of Ptah stood; 3) a cult devoted to Ptah has been installed in Ankhtawy, which still was a separate locality.

§ 31 Nevertheless, the god who in this period shows quantitatively stronger links with Ankhtawy is Osiris, especially in sources coming from the area of Abydos[73]. As well as Ptah, he is denominated *nb-ˁnḫ-t3wj* 'Lord of Ankhtawy' [6-7, 10-22, 24-25, 28, 31-33, 35, 37, 39, 40-42, 45-50, 53, 55-56, 58-59, 61, 63, 67-68, 70-73, 75-76, 82-83, 87-90, 92-93, 95, 99, 101-107]. One document [82] adds to this epithet the phrase *m swt=f nb*(*w*)*t* 'in all his places', suggesting that this aspect of Osiris, present in several localities of Upper and Lower Egypt, has its origin in Ankhtawy, in the area of Memphis. This idea can be supported by the fact that in this period the epithet *nb-ˁnḫ-t3wj* is held by composite deities involving Ptah, Osiris and Sokar, also native of the Memphite region and with funerary associations: Ptah-Osiris [54], Osiris-Ptah-Sokar [60], Ptah-Sokar [38, 77] and Ptah-Sokar-Osiris [26-27, 34, 36, 78]. Thus, it is possible that since the Middle Kingdom (and apparently only since then) Ankhtawy has clear connections with (an area of) the necropolis of Memphis. In that sense, as already shown, later, in the New Kingdom, those associations seem to be incorporated into the spellings of this place name by means of the addition of several determinatives (§§ 24-25). One could ask for the reasons that are behind the election of the epithet *nb-ˁnḫ-t3wj* for Osirian deities in a traditional place of worship of Osiris as Abydos. Taking into consideration the absence of links between the Osirian mythic cycle and theology and the myths and cult of the Eye of the Sun in this period, besides the aspects shared by Osiris and Ptah, the possibility that the huge quantity of documents found in Abydos referring to Osiris as 'Lord of Ankhtawy' have been deposited by pilgrims of Memphite origin[74], it is possible to suggest that the landscape evoked by the place name Ankhtawy could have been projected into the Abydene environment where the annual procession of Osiris was performed[75].

§ 32 The evidence relating to Ankhtawy for the Second Intermediate Period is very scarce. The only deities who now show epithets related to it are all male (always described as *nb-ˁnḫ-t3wj*). They are Ptah [117-119, 121, 123] and Osiris [110-111, 114-115, 120, 122], and their combined forms Ptah-Sokar [113, 116] and Ptah-Sokar-Osiris [112]. Seemingly they follow the same patterns as those have been described for the Middle Kingdom (§§ 30-31).

§ 33 In the New Kingdom, the sources are somehow different and more varied in nature, texts and deities involved. Gods who had previously held epithets associated to Ankhtawy, such as Bastet [130-131, 134, 147, 158, 160-161][76], Ptah [124, 128-129, 132-133, 137, 142, 144, 146, 157, 159, 162][77] and Osiris[78] –who in one instance [139] is qualified as

[72] This would be in accordance to the use of the sign of the 'town' (O49) as determinative of the toponym (§ 23).
[73] Sandman-Holmberg 1946: 214; Spiegel, 1973: 10 and 16-23, and 194 (index).
[74] Spiegel 1973: 16-23.
[75] The present author is currently preparing a work exploring this possibility (cf. n. 143).
[76] Besides the sources referred to in the Appendix A, it should be added those given by *LÄGG* IV 30 (2-3), doc. [1-2, 5-7, 12-13, 18, 21, 26, 34].
[77] See also the sources given by *LÄGG* III 601-602, doc. [5-6, 8, 10, 16, 20, 21, 26-28, 30, 34, 41, 48, 53].
[78] References to Osiris as 'Lord of Ankhtawy' are notably fewer than those of previous periods: ibid., doc. [4, 15, 19, 37, 68].

nswt-ꜥnḫ-tꜣwj ‘King of Ankhtawy’–, still maintain their relationships with that place name. The new form of Ptah, Ptah-Tatjenen, is described as *Ptḥ-Tꜣ-ṯnn m ꜥnḫ-tꜣwj* ‘Ptah-Tatjenen in Ankhtawy’ [143]. In the funerary sphere, the only ‘composite’ deity is Sokar-Osiris[79], and other divinities qualified as *nb-ꜥnḫ-tꜣwj* emerge, such as Anubis [148] –also as *ḫntj ꜥnḫ-tꜣwj* ‘Foremost of Ankhtawy’ in two instances [126, 145]– and Khentyimentyu[80].

§ 34 As well as Bastet, another goddess incarnating aspects related to the Eye of the Sun who is now referred to as *nbt-ꜥnḫ-tꜣwj* is a deity closely associated to her, Shesmetet [146][81]. More intriguing to this respect is the mention of the goddess Semat (*Smꜣt*) [146], a badly known deity who presents a feline iconography in later periods[82]. Apparently, for this period there is no longer evidence for Iunyt and Sekhmet in relation to Ankhtawy, a fact that could underline the close connections of Bastet with this place.

§ 35 On the other hand, in the New Kingdom is documented once and for the first time one epithet of the goddess personifying the West, Imentet, as incarnation of the ‘hill-top of Ankhtawy’ or ‘escarpment of Ankhtawy’ (*dhnt-ꜥnḫ-tꜣwj*) [140] (§§ 8, 16-17, 19, 25). The connections of Imentet with Hathor[83] could also explain why the latter is referred to in one instance as *nbt-qrst nfrt m ꜥnḫ-tꜣwj* ‘Mistress of the good burial in Ankhtawy’ [136] (§ 8). They both act, then, as the mother deity who propitiates the rebirth of the deceased buried in the (mountain of the) West.

§ 36 Thus, it is possible to infer that in the earliest testimonies Ankhtawy appears associated only with feline goddesses who are in close relationship with Ra through the aspect of the Eye of the Sun, Bastet and Wadjet, and in later periods with other lioness goddesses such as Sekhmet, Shesmetet and, probably, Semat. In this way, the deities initially associated with Ankhtawy are not funerary in nature, but rather female and solar. Its funerary aspect is only connected with this place name from the Middle Kingdom. In this period, in addition to the goddesses Bastet, Sekhmet and Iunyt, for the first time male funerary divinities are now described as lords of this place, such as Ptah, patron of Memphis, Osiris, Ptah-Osiris, Osiris-Ptah-Sokar, Ptah-Sokar and Ptah-Sokar-Osiris. This association of Ankhtawy with these funerary and necropolitan gods is accentuated in the New Kingdom. It is at this time that deities with attributes and functions in this field, such as Anubis, Khentyimentyu, Imentet and Hathor, are added to the group, while in the toponym’s spellings there are determinatives related to the desert and the mountain (§§ 24-25), and references to burials and cemeteries in relation to it are multiplied (§§ 8, 16, 19). However, the association of Ankhtawy with lioness solar goddesses (Bastet, Shesmetet and Semat) and with the town of Memphis (Ptah) is still present.

§ 37 On the other hand, the epithets related to Ankhtawy are, in an immense proportion, composed with the word *nb* / *nbt* ‘lord’ / ‘mistress’, and only very rarely with *ḫntj* ‘foremost of’ (only two instances, from the New Kingdom, for Anubis [126, 145]) and none with the phrase *ḥrj*(*t*)*-jb*. This last fact suggests that Ankhtawy does not refer to the name of a particular temple or sanctuary, but –as the evidence concerning its topographical features suggests (§§ 15-20)– rather to a region or toponym, since the divine epithets constructed with *ḥrj*(*t*)*-jb* usually refer to shrines and sacred buildings[84], and not to localities and landscape

[79] Ibid., doc. [24].
[80] Ibid., doc. [35].
[81] Newberry 1932: 318-319; De Wit 1951: 311; Vercoutter 1962: 5 (F).
[82] *LÄGG* VI 316 (3) (omitting [146]).
[83] Vid. e. g. Bleeker 1973: 42-45; Pinch 2002: 138-139.
[84] Eaton 2012.

features[85]. This is in accordance with the fact that in no case does the term Ankhtawy present in its spellings the hieroglyph of the house (, O1) as classifier.

6. Elements for a new proposal on the nature and location of Ankhtawy

§ 38 Since Ankhtawy seems to have been roughly located in the area of North Saqqara (§§ 18-19, 25) (a point which will be explained and nuanced in detail in the following pages), some sources of diverse nature from there may provide some elements of interest to help determine the nature and specify the original location of the realities conveyed by this toponym. The combination of the data derived from them with the analyses carried out previously makes it possible to offer a new hypothesis in relation to these questions.

6.1. Sanctuary of the Wadi Abusir

§ 39 It has already been pointed out that the oldest documents referring to Ankhtawy are associated with goddesses who constitute incarnations of the Eye of the Sun and who manifested themselves mainly in the form of lionesses (§§ 28-29), who have maintained their relations with this place until the New Kingdom (§§ 33-34) and in subsequent periods (§§ 9, 17).

§ 40 It is therefore of great interest for the understanding of the early nature of Ankhtawy to state the relevance of the discovery in an area near North Saqqara of a shrine that was very probably dedicated to a lioness goddess. This sanctuary, found and excavated by the Japanese mission of Waseda University[86], is located on the most prominent outcrop of the region of Abusir and Saqqara, within the so-called Wadi Abusir, approximately 1.5 km northwest of the Serapeum (Figure 1; cf. Figure 5.C)[87]. This hillock, which presents various structures and artefacts ranging from the Early Dynastic Period to the Eighteenth and Nineteenth Dynasties (Figure 2), constitutes a landscape and cultic point of reference that can provide some clues to the subject of this paper.

§ 41 The oldest structure is a layered masonry platform supported on a wall 34.3 m long and 4.1 m high, whose construction technique resembles others from approximately the end of the Second and the beginning of the Third Dynasties, with associated pottery that can be dated between the Second and the Fourth Dynasties[88]. Apparently in relation to this structure was found, near the eastern slope of the hill, a T-shaped rock-cut chamber with a forecourt (AKT01) excavated in the hill itself and dated in the Middle Kingdom. Within it were discovered several artefacts, apparently of a cultic nature, whose chronology can be placed between the Early Dynastic Period and the Middle Kingdom. Among them is a series of terracotta statues of lioness goddesses that will be analysed later and that seem to have been buried ritually in a sort of *cachette*[89]. Another associated structure is another rock-cut chamber with stone *portcullis*, an architectural feature typical of constructions

[85] For their part, the epithets composed with the *nisba* adjective *ḫntj*(*t*) 'foremost of' are usually associated with: 1) sacred buildings (e.g. *ḫntj zḥ-nṯr* 'foremost of the god's tent': *LÄGG* V 860 (1)-861 (2)); 2) localities (e. g. *ḫntj Ḥr-wr* 'foremost of Herwer': *LÄGG* V 842 (1)); 3) localities which are also landscape elements (e.g. *ḫntj Qbḥw* 'foremost of the Cataract': *LÄGG* V 867 (3)). The fact that Anubis exhibits epithets constructed with *ḫntj* and Ankhtawy seems to be related to the third category.

[86] Yoshimura & Kawai 2003; eid. 2006; Yoshimura et al. 2005; Kawai 2011.

[87] The absence of archaeological work prior to 2001 (date of start of the Japanese mission) at the site –called by some authors 'Lion's Hill' or 'Khaemwaset Hill'– is largely due to the fact that it was considered a military zone until the 1970s (Yoshimura & Kawai 2006: 363).

[88] Yoshimura & Kawai 2003: 38-39; eid. 2006: 365-373, fig. 2-8, pl. 25-29; Yoshimura et al. 2005: 364-366, fig. 2-4, pl. 51; Kawai 2011: 815-818, fig. 8 and 10.

[89] Yoshimura & Kawai 2003: 38-39; Yoshimura et al. 2005: 388-398, fig. 20-25, pl. 55-56.

between the Early Dynastic Period and the beginning of the Fourth Dynasty, where other artefacts of a cultic nature from the Early Dynastic Period and the beginnings of the Old Kingdom were also found, among which were fragments of another terracotta statue of a feline goddess[90].

§ 42 The most relevant finding of this site is a series of terracotta statues that appear to have been made during the Old Kingdom and reused and buried between the middle of the Twelfth and the beginning of the Thirteenth Dynasties, when the sanctuary appears to have been closed[91]. Among the seven statues found, a first group of five shows a standing lioness-headed goddess (Figure 3) and, in a second group of two, a recumbent lioness (Figure 4). In the first group, all the statues show the goddess with a tripartite wig. Four of them have their arms attached to their legs, while one of them holds in her right hand, with the arm crossed over her torso, a branch or sceptre of papyrus (*wꜣḏ*), characteristic emblem of female deities at this moment (§ 45). Two of them –one of them is the one that holds the sceptre of papyrus– present on both sides the figure of a naked king[92] (he only wears a *nms* crown) and with his forefinger to his mouth, characteristic attributes of childhood. The second group shows two recumbent lionesses, one of which has between its front legs the left foot of what seems to have been the figure of a king according to the attached inscription[93].

§ 43 The members of the Japanese mission have occassionally identified the lioness deity as Sekhmet[94], although they have opted for a greater caution in other works, designating her simply 'lion goddess' and pointing out that it could be Bastet or Sekhmet[95]. However, as I have already pointed out elsewhere[96], it is possible to identify these sculptures as representations of Bastet. There are several arguments for this. First, Bastet is the most important feline deity during the Third Millennium BC[97]. In this sense, secondly, the goddess Sekhmet is at that time a particular form of Bastet, as is also Shesmetet[98]. It should also be noted that while the first appearance of Bastet in the documentary record can be traced back to the Early Dynastic Period –mainly the Second Dynasty, to which a large number of cultic artefacts found in the sanctuary of Wadi Abusir can be ascribed–, those relating to Sekhmet and Shesmetet can be dated later, in the last third of the Fifth Dynasty in the case of Sekhmet, and the beginning of the Fourth Dynasty in that of Shesmetet[99]. Third, Bastet is represented as a lioness-headed goddess from the Early Dynastic Period (Second Dynasty)[100], exhibiting in other examples of the Old Kingdom the insignia he holds in one of the statues, the papyrus sceptre[101]. Fourthly, the maternal bond of the goddess in this sculptural ensemble (§§ 44-46)

[90] Yoshimura & Kawai 2003: 39-40; eid. 2006: 368-372, fig. 2-3 and 5-8, pl. 27-29; Yoshimura et al. 2005: 365-388, fig. 5-19, pl. 52-54; Kawai 2011.

[91] Yoshimura & Kawai 2003: 38-39; Yoshimura et al. 2005: 376-379, fig. 12-13.1, pl. 54.b (fragmented standing statue of a lioness-headed goddess) (rock-cut chamber) and 389-398, fig. 21.1-2 and 22, pl. 55.c-d 56.c (excavated rock-cut T-shaped chamber AKT01); Kawai apud Yoshimura 2008: 19-20; id. 2011: 822-823.

[92] One of the statues preserves, next to the infant king of the right side, the Horus name of Khufu (*Ḥrw Mḏdw*), whereas the infant king of the left side shows part of the titulary of Pepy I ((*n*)*swt bjt*(*j*) *Mry-Rˁ ˁnḫ*(*.j*) *ḏt*) (Yoshimura et al. 2005: 392, fig. 22.1, pl. 55.d).

[93] King Khufu in that case ((*n*)*swt bjt*(*j*) *Ḫw=f-w*(*j*)) (Yoshimura et al. 2005: 390, fig. 21.1, pl. 55.c).

[94] Yoshimura & Kawai 2003: 38; Kawai 2011: 823.

[95] Yoshimura et al. 2005: passim, esp. 392, n. 81.

[96] Borrego Gallardo 2011a: 10, n. 23.

[97] Scandone-Matthiae 1993: 11-12; Ćwiek 2003: 312-314; Borrego Gallardo 2011a.

[98] Newberry 1932: 318; Hoenes 1976: passim, esp. 20-28 and 167-174; Begelsbacher-Fischer 1981: 39-40; Sternberg 1984: 323-325; Borrego Gallardo 2011a: 9.

[99] Vid. preceding note.

[100] T. A. H. Wilkinson 1999: 282; Raffaele 2005.

[101] Borchardt 1910: pl. 35 (Sahura); id. 1907: 94, fig. 72 (Nyuserra).

finds its correlation in several sources of the Old Kingdom, especially in relation to the king's conception, birth[102] and breastfeeding[103].

§ 44 The aspect that in the opinion of the members of the Japanese mission the feline goddess embodies in this sanctuary, according to the recovered materials, would be that of "divine mother goddess, showing an intimate bond between mother and child[-king]" [104]. Furthermore, at least for the Middle Kingdom, the aspect of "the Lioness goddess as 'the dangerous goddess'" would emerge, in such a way that "the cult ritual for the Lioness goddess was probably an earlier version of 'the festival of drunkenness' known from later textual evidence"[105]. This interpretation, which appears to be generally correct, can be expanded, enriched and nuanced with arguments that may already have been presented previously[106] and also with new ones.

§ 45 First, the papyrus sceptre would show that Bastet, a goddess who embodies the Eye of the Sun, with her inherent aggressive / violent / daughter – peaceful / gentle / mother duplicity, exhibits her aspect of a pacified lioness, of fecundity and prosperity, as incarnation of the Distant Goddess –a feature closely related to the Eye of Ra–[107], which approaches the alluvial valley from the wadis during the Inundation season in order to give birth or feed her offspring[108], which is represented in these statues by the small figures of the infant kings. Likewise, this sceptre maintains close relations with the Delta, and, above all, with the goddess Wadjet[109], a cobra deity (occasionally in her main place cult, Buto, also a lioness), protector of the royalty, patroness of Lower Egypt and also a form of the Eye of the Sun that already appears designated as 'Mistress of Ankhtawy' among the oldest testimonies of this toponym [2][110]. Besides the high number of representations of the goddess exhibiting this sceptre, some priestly titles also show the importance of this insignia and its meaning for Bastet[111].

§ 46 These aspects of the feline goddesses related to the Eye of Ra and the Distant Goddess keep very close and well known relations with the wadis[112], where their sanctuaries are usually located, which, in addition, are often *speoi* or rock-cut chambers, as in the case of the sanctuary of the Wadi Abusir, such as, for example, the shrines of Pakhet in Speos Artemidos, of Hathor in Deir el-Bahari or of Shesmetet (Smithis) in El-Kab[113]. Wadis, prominent points of communication between the desert and the alluvial valley, were, as P. Derchain has shown, areas where the presence of lionesses would not be rare during the hottest months of summer, at the beginning of the Inundation season. These felines approach

[102] *PT* 248, §§ 262a-263b^{W} (Sekhmet and Shesmetet).

[103] The king's breastfeeding scenes by Bastet from royal funerary complexes are: 1) Berlín ÄMP 17911: Borchardt 1907: 39-41, fig. 21 and 23; Ćwiek 2003: 179; Borrego Gallardo 2011b: 35-37 (Nyuserra); 2) Jéquier 1938: pl. 30-31; Ćwiek 2003: 181; Borrego Gallardo 2011b: 50-53, esp. § x (Pepy II). In the *Pyramid Texts* is only the spell *PT* 508, § 1111a^{P} (Bastet).

[104] Yoshimura et al. 2005: 392.

[105] Kawai 2015.

[106] Borrego Gallardo 2011a: 15-19.

[107] E. g. Goyon 1992; id. 2006; Darnell 1995; Blétry 2001: 42-43; Pinch 2002: 71-74, 90-91, 96 (n. 23), 115-117 and 134-135.

[108] For the meaning of this insignia, vid. De Wit 1951: 290-291; Yoyotte 1980: 53 and 57, fig. 5-6 and 14; Aufrère 2001.

[109] Aufrère 2001: 85 and 87.

[110] Cf. Borrego Gallardo 2011a: 15-16.

[111] E. g. *wr-wꜣḏ m pr-Bꜣstt nbt-ʿnḫ-tꜣwj* "Great of papyrus-sceptre in the House of Bastet, Mistress of Ankhtawy" [130].

[112] E. g. De Wit 1951: 285-290; Derchain 1972: passim; id. 1991; Darnell 1995: 92.

[113] E. g. De Wit 1951: 285-288; Darnell 1995: 92.

the banks and seasonal lakes, often pregnant, in search of water, hunting and a good place to give birth and / or raise their offspring. It was a periodic, annual coming that constituted a double and ambiguous manifestation of fecundity that would not also arouse fear[114].

§ 47 With these facts in mind, it is worth noting, as I did elsewhere[115], an aspect of great importance that has been partly ignored by the members of the Japanese mission: the location of the sanctuary itself. It is in the most prominent and elevated place in the area, on an outcrop that is on the north bank of the Wadi Abusir. In addition to the fact that the sanctuary of this hillock is oriented towards the wadi itself, with the best panoramic view of the area[116], the wadi ends in a very notable landscape feature that is often found in relation to the lioness goddesses and that strengthens and enhances the set of associations of meaning of the lioness goddesses with this area: the Lake of Abusir (Figure 5)[117]. This lake has been identified, even inconclusively, with the *pḏw-š* related to the god Sokar that are mentioned in the *Pyramid Texts*[118]. More plausible seems the identification of the Lake of Abusir with 'the Lake (of the Pharaoh)' (*pꜣ š (n(j) Pr-ꜥꜣ)*)[119] known from demotic texts of the Ptolemaic period. Moreover, in some of these texts, such as the archive of Hor, the goddess Isis is referred to as 'the Great Goddess of the wadi of the Lake' (*tꜣ ntrt ꜥꜣt n(j) pꜣ qꜣn pꜣ š*)[120], which allows to relate both topographical features –wadi and lake– with a female deity. Recent studies have shown that this lake, very possibly of a seasonal nature, already was the subject of human activity. In its surroundings, mudbrick structures have been documented, possibly an installation of landing, dating from the end of the Third Dynasty to the beginning of the Fourth Dynasty, a date that coincides to a large extent with the exterior architecture and the statues of the sanctuary on the hill of the Wadi Abusir[121].

6.2. Geomorphology and paleoecology of the Wadi Abusir

§ 48 The geomorphology and paleoecology of Wadi Abusir and its surrounding areas (Figure 5; cf. Figure 1) may also provide some interesting data in relation to these issues. The wadi, which has a thick cover of sand, borders on the Lake of Abusir to the

[114] Derchain 1991. In his own words: "la lionne (…) appartient au vieux fonds de l'iconographie, prêtant son apparence à l'épiphanie du *numen loci* à l'embouchure de nombreux ouadis ou dans ces mystérieux lacs en forme de croissant que l'on rencontré tant en Haute qu'en Basse Égypte. Dans ces paysages se développe une vie particulière, favorisée par une humidité durable. En effet, dans la zone légèrement déprimée au pied du plateau, surtout là où celui-ci s'ouvre en vallées où déferlent les eaux des orages, des mares subsistent longtemps, attirant la faune du désert, hébergeant les serpents qui filent comme l'éclair entre les hautes herbes ou se cachent sous les pierres, vers lesquelles enfin on dirige les bovins de la vallée pour qu'ils paissent sans risque pour les cultures, dissimulés par les fourrés des roseaux d'où ils émergent parfois. L'expérience de ces lieux inquiétants et pleins d'une vie qui se dérobe à la vue est la source des mythes et d'icônes qui tiennent une grande place en Égypte ancienne. (…) [E]n plein Delta cultivé (…) le site correspondait idéalement aux conditions que recherche la lionne pour mettre bas et élever les lionceaux jusqu'à ce qu'ils soient assez forts pour chasser avec leur mère avant de disparaître avec elle dans la steppe tant qu'une nouvelle portée ne la fait pas revenir. Ces mœurs expliquent parfaitement l'ambigüité des *numina* localisés dans les *icherou* et les entrées d'ouadis. En effet, les déesses-lionnes sont à la fois maternelles lorsqu'elles résident dans la vallée, mais insaisissables errantes quand elles sont au désert, d'où elles reviennent, attendues et terribles" (Derchain 1991: 85 and 87). Cf. Scandone-Matthiae 1993: 9-10.

[115] Borrego Gallardo 2011a: 16, n. 71.

[116] Reader 2017: 74 and 85.

[117] On this feature of the landscape in the Third Millennium BC: Bárta 1999: 113-115, fig. 1; id. 2013; Cílek et al. 2012; Reader 2017: 72.

[118] Gaballa & Kitchen 1969: 5, n. 6.

[119] Ray 1976: 150 and 152-153, fig. 3-4; id. 1978: 152-153, fig. 1.

[120] Ray 1976: 46-47 (no. 10, rº, 3-4), 105-107 (no. 33, 2) and 150.

[121] Cílek et al. 2012; Bárta 2013.

north, while its southern limit is marked by an east-west-oriented ridge close to the funerary enclosures of Sekhemkhet and Netjerykhet, the Gisr el-Mudir and the L-shaped enclosure[122]. Explorations such as those carried out by the Saqqara Geophysical Project, complemented by those carried out by the Survey of Memphis, have shown that the Wadi Abusir has undergone several transformations that have altered its nature and appearance over time. It seems to have had little surface water and to have been covered by a more widespread and extensive scrub vegetation than today, from at least the Early Dynastic Period until approximately the end of the Fifth Dynasty, decreasing progressively throughout the Third Millennium B.C., although this scrub vegetation still partially subsists today. Thus, the Wadi Abusir functioned as an extension of the Nile Valley and of Lake of Abusir, in the manner of a *cordon sanitaire* that extended the Black Land and gave life to this part of the desert[123].

§ 49 These environmental characteristics of the Wadi Abusir have been altered since approximately the end of the Fifth Dynasty. For this period, there are indications in the area of a climate change characterised by a progressively greater aridity, more or less accomplished by the end of the Sixth Dynasty[124], as revealed by the archaeozoological evidence[125] and the greater presence of aeolian desert sand both in the Wadi Abusir and the Lake of Abusir and in the area of the alluvial valley next to them (Figure 6)[126]. This process of climate change seems to have completely ended, reaching the current patterns, approximately at the beginning of the Middle Kingdom.

§ 50 With these data it can be stated that the environment of the Wadi Abusir during the Third Millennium BC presented a greater degree of biodiversity than today, as an ecological niche full of life that was a much more suitable environment for life than today. It provided a good hunting environment and refuge for lionesses and other animal species that approached from within the desert environment annually with the arrival of the annual Nile inundation, in the middle of summer. This geomorphological and ecological reality of the area in the Third Millennium BC allows to better understand the creation and existence of a sanctuary dedicated to a feline goddess in the Wadi Abusir in that period (§§ 40-47), during which the material and landscape references of that lioness cult seem to have been notably more patent.

§ 51 Besides this, the continued work of the Survey of Memphis through borehole records and interpretation of satellite imagery and topographic maps has also shown that in the period in which the toponym Ankhtawy appears for the first time (when a notable degree of biodiversity is still maintained in the wadi and in which the first cult structures of relevance in the place are documented), i. e. the Early Dynastic Period and the Old Kingdom, the Delta head, which has migrated over time, was located quite further south than today, approximately at the latitude of Memphis at Mit Rahina, close to the area of North Saqqara and Abusir[127]. Thus, this area was at that period the point of split in the Nile and beginning of Lower Egypt. The Wadi Abusir, then, was a point where the prominent landscape feature of the confluence of the Two Lands would be clearly visible and experienced.

[122] Reader 2017: 72.
[123] Reader 2004: 63-65 and 68-69, fig. 1-3; id. 2017: 85; Bunbury et al. 2017: 80 (for the diachronic dynamics of the wadis of the area).
[124] Bárta & Bezděk 2008.
[125] Bárta & Bezděk 2008; Cílek et al. 2012: 18; Bárta 2013: 76-80.
[126] Bunbury & Jeffreys 2011: 69; Cílek et al. 2012: 17-23; Jeffreys 2012: 228-231; Bunbury et al. 2017: 80-82.
[127] Jeffreys 2008: 7; id. 2012: 226; Lutley & Bunbury 2008: 5; Bunbury & Jeffreys 2011: 71; Bunbury et al. 2017: 73-75 and 77. Cf. Love 2003.

6.3. The Wadi Abusir as access to the necropolis and as processional way

§ 52 The importance and landscape relevance of the Wadi Abusir that these recent works have pointed out have also been evident in some recent interpretations of the function of this place as an important point of articulation of the sacred landscape of North Saqqara and Abusir.

§ 53 First, the importance of the Wadi Abusir as an access way to the area of the monumental constructions of North Saqqara in the Early Dynastic Period and beginning of the Old Kingdom (funerary complexes of Netjerykhet and Sekhemkhet, and the L-shaped and Gisr el-Mudir enclosures) has recently been highlighted (Figure 5)[128]. The existence of vegetation in the wadi at that time (§ 48) seems to have favoured this use, especially if considering that the notable elevation of the escarpment of North Saqqara seems to have made direct access from the alluvial valley extremely difficult. In that sense, the first causeways of royal funerary complexes that connect the necropolis of Saqqara with the alluvial valley are not prior to the end of the Fifth Dynasty, when the greatest aridity is registered in the area, which would prevent the previous use of wadi and lakes as ways of access to the royal funerary complexes[129].

§ 54 On the other hand, the importance of the wadi in the landscape and symbolic configuration of the area seems even to have determined the orientation of these enclosures and of the private tombs of the area, which would have been located around the wadi itself, but not inside it[130]. In this sense, in the period in which the wadi seems to have registered a greater degree of biodiversity, prior to the increase in aridity in the area, no private tombs are documented within the wadi from the mid Second Dynasty[131], but only around it. This absence of monumental constructions inside further emphasises its character as a sacred access way in the area, as shown by some later parallels in similar landscapes in which it is forbidden to erect any kind of private monument in a sacred area clearly delimited by border stelae[132]. In fact, this use as a processional way of (at least a part of) the Wadi Abusir is observed in the Late Period –if not before– in relation to the Sacred Animal Necropolis[133].

§ 55 It should also be noted that the enclosures and private tombs surrounding the wadi were arranged in such a way that they were conceived so that they were not visible from the Nile Valley as well as from within the wadi itself[134]. In a similar sense, the outcrop excavated by the mission of the Waseda University seems to have had a very outstanding visual prominence[135]. Thus, the relevance of its sanctuary, oriented towards the wadi itself (§ 47), seems to be even higher.

[128] Reader 2004; id. 2017; Włodarska 2009: 179; Dodson 2016.
[129] Reader 2004: 68-71; id. 2017: 85-86; Włodarska 2009: 180-181. Cf. Dodson 2016: 12-16.
[130] Jeffreys & Tavares 1994: 147; Włodarska 2009: 179-180.
[131] In that sense, as van Wetering (2017: 420) has recently pointed out, the so-called 'Macramallah burials', located within the lower Wadi Abusir (Figure 5.A1), "have a date range from the First Dynasty into the (early) Second Dynasty". In that sense, it seems to be no coincidental that the emergence of Bastet in the documentary record and the erection of the sanctuary very probably dedicated to her on the outcrop excavated by the Japanese mission of the Waseda University are just later than those elite burials (mid-late Second Dynasty). Thus, one could think that the creation of that shrine might be a reason for prohibiting the construction of tombs in the wadi.
[132] E. g. Abydos in the Late Middle Kingdom: Leahy 1989; O'Connor 2009: 90-91.
[133] Davies & Smith 1997: 116-120, fig. 3; Dodson 2016: 6.
[134] Jeffreys & Tavares 1994: 149-151; Reader 2004: 64-67, fig. 2 and 4-5; id. 2017: 72-74.
[135] Reader 2017: 74 and 85.

7. Discussion: a new proposal for the location and nature of Ankhtawy

§ 56 The landscape of the Memphite area appears as a dynamic and changing environment in its geomorphological, climatic and ecological aspects throughout the Third and Second Millennia BC. A good reflection of the ways in which the ancient Egyptians experienced this fluctuating setting and incorporated it into their mental landscape through emotion or metaphor is the place which they named Ankhtawy. Previous studies on this toponym diverge in their interpretation of its linguistic meaning, nature and location, as has already been seen (§§ 5-14). However, a diachronic study of this place name in its graphic and contextual dimensions has not yet been considered; only its most outstanding topographical features (§§ 15-20) and its associations with deities and places of worship have been the subject of a slightly detailed analysis.

§ 57 Here I propose a new understanding of Ankhtawy. By means of an exhaustive analysis of the textual sources concerning Ankhtawy between the Old and the New Kingdoms, on the one hand, and the comparison of its results with the archaeological, paleoecological and geomorphological evidence of the environment where this toponym has traditionally been located (the area of Abusir and Saqqara), on the other hand, it is possible to suggest a new hypothesis about the location and nature of this place and its diachronic evolution.

This new hypothesis can be raised as follows. Until the beginning of the New Kingdom, the toponym Ankhtawy would not refer in origin to (part of) the city of Memphis or its necropolis *stricto sensu*, but to the Wadi Abusir. To support this hypothesis several facts can be argued. First, the textual sources that refer to part of its topography, all of them dated in the New Kingdom, coincide in situating it to the west of Memphis (§§ 18-19), as several authors have pointed out. Although later there will be an opportunity to explain how the Egyptians of the New Kingdom seem to have understood Ankhtawy and where they seem to have placed it (§ 65), it can be suggested that it is not very likely that, despite the changes made before that date –changes indicated by the nature of its topographical features (§§ 16-20) and by the different semantic classification of this place name (§§ 24-26)– that place would not have undergone a very pronounced change of character or geographic displacement. Thus, it seems that the location to the west of the city of Memphis is quite certain, even in periods prior to the New Kingdom. On the other hand, the surroundings of the Wadi Abusir, especially the plateau and escarpment of North Saqqara, is presented as rocky and with outstanding heights, which is consistent with the textual description of its features, in written sources of the New Kingdom but also of later periods, where mountains, hill-tops and elevations are referred to in relation to Ankhtawy (§§ 16-17).

§ 58 One could point out against this attribution the absence of references to the term *jnt* 'valley, wadi'[136] in relation to this toponym. Now, most of the few attestations documented in the Third Millennium BC of *jnt* seem to refer to deities and places in Upper Egypt, where valleys and wadis are more enclosed and deeper, and the date of the majority of such attestations is Sixth Dynasty or later[137], when the climate change leading to greater aridity in the Nile Valley seems already quite accomplished (§ 49). Besides this, it must be said that the Wadi Abusir in the Third Millennium BC was a more open space, wider and more vegetated than the wadis described by the term *jnt* in the same period, when it is frequent that

[136] *Wb*. I 93, 2-13; Faulkner 1962: 23 (6); Hannig 2003: 153 {2777} and 1547 {40850 and 40858}.

[137] The four instances known are (arranged chronologically): Junker 1929: 226, fig. 51, pl. xxxvi (cf. Hannig 2003: 153 {2777}); *PT* 459, § 867a^{PMN} (cf. Hannig 2003: 1547 {40850}); *PT* 470, § 910d^{PAnN} (cf. Hannig 2003: 153 {2777}); Clère & Vandier 1948: 14 (§ 18.6) (cf. Hannig 2003: 1547 {40858}).

the associated determinative of *jnt* is that of 'hill-land' (N25) (cf. § 24). In light of this data, then, the absence of such a word in relation to Ankhtawy should not be surprising.

§ 59 Secondly, the earliest epigraphic evidence links this place exclusively to lioness goddesses, and especially to Bastet. This goddess, the most important lioness deity in the Egyptian pantheon during the Third Millennium BC, is then described as 'Mistress of Ankhtawy' (§ 28), and continued to be so for subsequent periods (§§ 9, 29, 33). In light of the identification of the Wadi Abusir with Ankhtawy, it does not seem coincidental that on the most prominent outcrop of the entire Wadi Abusir there is a sanctuary dedicated to a lioness goddess, active from the end of the Early Dynastic Period to the Late Middle Kingdom (§§ 39-47). The importance of this shrine lies not only in the prominence of this hill within the landscape of the area (§§ 47, 53-55), but also in its size, in the massive use of stone (§ 41) –a very unusual occurrence in the sanctuaries of divine worship at the end of the Early Dynastic Period and the Old Kingdom[138]– and in the royal patronage of its worship (which contrasts with the loose involvement of kingship in the other contemporary divine temples[139]), as some of the terracotta statues of that goddess that have been discovered attest (§§ 41-45). The importance of Ankhtawy would thus agree with the relevance of the Wadi Abusir within the sacred landscape of Memphis as an access way to the great stone enclosures of the late Second and early Third Dynasties (§§ 52-55).

§ 60 Thirdly, at the time of erection of this shrine dedicated to the lioness goddess –which coincides *grosso modo* with the emergence of Bastet in the documentary record, the Second Dynasty– the Wadi Abusir, which ends in the Lake of Abusir, had different geomorphological and ecological characteristics from the present-day ones, with a greater presence of water and a richer biodiversity (§§ 48-50), which made this place an appropriate environment for the arrival and settlement of lionesses and their litters at the time of the Inundation season (§§ 45-46, 48, 50). The importance of landscape features such as wadis and lakes in the worship of lioness goddesses has already been emphasized (§§ 45-46). Therefore, it does not seem to be a coincidence that a sanctuary dedicated to a deity of this kind was erected in an environment where it would be relatively frequent to see the arrival of these felines at the time of the year when the calorific power of the sun was most accentuated –it should be remembered that Bastet and other lioness goddesses are incarnations of the Eye of the Sun (§ 28)– and the wadi grew green as a result of the annual flooding of the Nile, making the wadis full of plant and animal life, the latter attracted by the vegetation of the place and the access to water resources (here represented above all by the Lake of Abusir). This reality evokes that this landscape constituted an extension of the alluvial valley in the manner of a *cordon sanitaire* of life within the more arid environment located to the west of the Nile Valley, a niche full of life where *a priori* its presence would be more difficult (§§ 48-50). It is noteworthy, then, that the meaning of 'life' of the first term of the syntagm of the toponym (*ꜥnḫ*) (§§ 12-14) finds a good correlation with the landscape reality of the Wadi Abusir and with those ecological features of it that seem to have attracted the attention of the Egyptians of the Third Millennium BC.

§ 61 It should be noted, fourthly, that important landscape and ecological changes have taken place not only in the Wadi Abusir itself, but also in the course of the Nile as a result of a global climate change. Among several relevant aspects, it is worth mentioning one now. This is the migration of the Delta head. In the Third Millennium BC this geographical and symbolically very powerful point – the border between Upper and Lower Egypt– was located

[138] Kemp 2006: 112-158; Bussmann 2011: 747-750 and 759-760.
[139] Bussmann 2011: 758-759; id. 2014: 85-87.

precisely at the latitude of Memphis and to the east of the Wadi Abusir (§ 51). The observation of this outstanding landscape reality is well in accordance with the second element of the toponym Ankhtawy, *t3wj*, 'the Two Lands' (§§ 11, 23). Thus, it is not unreasonable to think that the position of the Wadi Abusir in relation to this outstanding geographical, ideological and landscape reference point could have influenced the creation of the name Ankhtawy for referring to the Wadi Abusir. Thus, the meaning of Ankhtawy, the 'Life of the Two Lands', would reflect both the ecological and environmental conditions of the Wadi Abusir during much of the Third Millennium BC, when the toponym emerges, on the one hand, and its location, since at that time not only was the Delta head at the same latitude, but it was further west, much closer to the Lake of Abusir and the end of the wadi than at later times, on the other hand. This proximity would further reinforce this set of landscape, experiential and semantic relationships.

§ 62 The discussion of this proposal for the location and nature of Ankhtawy would not be complete without a study of its diachronic evolution. This allows understand better some specific aspects derived from this new hypothesis and, above all, to appreciate the alterations that the toponym seems to have undergone, with variations both of the character of the represented reality and of its own location.

§ 63 At the moment when the toponym Ankhtawy emerges in the documentation (the beginning of the Fifth Dynasty), the spelling of the term –restricted to documents from the Memphite area– appears very condensed and reduced, without phonetic complements or determinatives (§ 22). In this period it is linked only and exclusively with female deities, who are described as 'Mistress of Ankhtawy'. This is the case of two goddesses who incarnate the Eye of the Sun: Wadjet, in his only documented link with this place, and, above all, Bastet, which shows a remarkable continuity in his association with it (§ 28). The latter is the one who very probably was subject of worship in the shrine of the most significant outcrop from the landscape point of view in the Wadi Abusir (§§ 39-47). The beginning of this cult can be traced back to the mid-late Second Dynasty, when tombs ceased to be erected in the Wadi Abusir, and which also coincides with the goddess' oldest attestations (in stone vases from Saqqara[140]). It should be noted that in that period the Wadi Abusir had different geomorphological, ecological and landscape characteristics from those of today (§§ 48-51). In fact, the higher humidity level and its clear connection with the Lake of Abusir made the surroundings of this low and wide extension an area where the vegetation was much richer and widespread, which, together with the greater presence of water, made it an appropriate environment for a greater presence of animals. All this seems to have favoured the presence of lionesses, who around the moments of the Inundation season arrived through the wadis to the vicinity of the alluvial valley in order to bear and take care of their litters, in an environment much more propitious than the adjacent desert (§§ 45-46, 48, 50). In this way, the Wadi Abusir presented some landscape features that are recurrent in the cults of lioness goddesses throughout the Nile Valley. On the other hand, this environment full of life, especially in the most difficult climatic moments of the year (the middle of the summer, coinciding with the beginning of the Inundation season), was located just opposite the Delta head, the apex where it splits into several branches and the border between Upper and Lower Egypt, to the west of Memphis, which was located more to the west than today, with the Nile to the east of the city (§ 51). These facts seem to have been part of the reasons that motivated the name of the place, Ankhtawy, the 'Life of the Two Lands'. The importance of this place in the sacred and mental landscape of the Egyptians is witnessed not only by its use as an access way to the

[140] Vid. n. 100.

enclosures and funerary complexes of the late Second and early Third Dynasties (§§ 52-55), but also by the architectural entity of the sanctuary to the lioness goddess of the Wadi Abusir outcrop and the royal interest in it, as is clear from the representations of several kings in the terracotta statues found there. The relevance of the Wadi Abusir landscape and its powerful visual connection to the territorial and cosmic concept of the Two Lands would also allow a better understanding of why Bastet maintains close theological-political connections with kingship in the Old Kingdom[141].

§ 64 Since the end of Fifth Dynasty, the beginning of a climate change has been clearly recorded, which is already consolidated throughout Sixth Dynasty, characterized by greater aridity, as shown by the greater quantity of aeolian sand in contemporary levels, and which is going to be a factor of great relevance in the evolution of Ankhtawy (Figure 6). After the First Intermediate Period, for which there is hardly any evidence beyond the data provided by geomorphological analyses, in the Middle Kingdom there are some changes of relevance in relation to Ankhtawy. The spelling of the toponym, which now appears in documents scattered throughout Egypt, is more varied. Among them the very occasional use of the city determinative (O49) (§ 23) {k-l} stands out. This suggests that in certain cases Ankhtawy was included categorically in an anthropic, habitable sphere (possibly because of its still relative proximity to the city of Memphis), although the general reality conveyed by the semantic classifiers of the spellings of the toponym, even within a greater variety, do not include categorical variants of relevance with respect to the evidence of the Old Kingdom. On the other hand, the range of divinities related to Ankhtawy is greatly expanded (§§ 29-31). The original group of feline goddesses related to the Eye of the Sun includes other analogous goddesses (e. g. Sekhmet) and, above all, for the first time appear male deities from other mythical cycles, other theological domains and different aspects than those of these feline goddesses. The presence of Ptah, first, could be due to the proximity of the city of Memphis, which knows in that period an expansion of its area (Figure 7)[142], which could in turn explain the use of the hieroglyphic classifier of the city (O49) in certain cases. Even more remarkable is the case of Osiris, who holds the lordship over Ankhtawy in documents coming from places quite far from the Memphite territory[143]. For all that, despite the fact that the ecological change of the surroundings of Abusir and North Saqqara, climatically more arid, already seemed completed[144], the character of the place in the mental universe of the ancient Egyptians seems to remain in general in the same lines as those present in the Third Millennium BC, although it knows a greater variety of associated deities, among which Ptah and, above all, Osiris stand out. However, the cease of cultic activities of the shrine dedicated to the lioness goddess in the outcrop of the Wadi Abusir at the end of the Middle Kingdom could agree with the stabilization of the ecological and geomorphological conditions resulting from the climate change that begins to manifest earlier, with an inexorable migration eastwards of the course of the Nile, further away from the environment of the Wadi Abusir and the Lake of

[141] Borrego Gallardo 2011a; id. 2011b: 112-121.

[142] E. g. Bunbury et al. 2017: 83-85, 88-89 and 90, fig. 5.

[143] This aspect is currently being studied by me and it will be presented elsewhere. It can be advanced that approximately of the 70 documents that show Osiris as Lord of Ankhtawy nearly one third of them comes from Abydos, while another third is of unknown origin; of the rest, only two documents come from the area of Lower Egypt, Memphis included.

[144] In fact, it should not be ruled out that even in conditions of greater aridity the presence of lionesses in the Wadi Abusir and the lake where it ends was not rare, given that it is still visible today that characteristic scrub vegetation and the maintenance of the cult of the lioness goddess of the outcrop sanctuary of the Wadi Abusir until the Late Middle Kingdom.

Abusir (Figures 6-7). Such a change would explain the abandonment of that sanctuary but not the end of the cult devoted to Bastet here. It is not unreasonable to think that this worship was moved to a place closer to the alluvial valley, possibly in the area of the later *Bubastieion*, given that the cult of Bastet Mistress of Ankhtawy in later periods was not only maintained but was also one of the most important in the area, as is well known.

§ 65 After the Second Intermediate Period, when there is only evidence of Ankhtawy in relation to male deities (§ 32), there are important changes in the history of Ankhtawy in the New Kingdom. First of all, it does not seem to be a coincidence that since the New Kingdom there have been major changes in the geomorphology of the Memphite environment. The continuation of the process of migration of the Nile to the east is attested. Thus, to the west of Memphis, where the Nile was previously, the Bahr el-Libeini canal is now located, and the Nile itself moves to the east of the city (Figure 7)[145]. This movement of the river seems to have led to the conformation of the place known as 'the fringe of Ankhtawy' (*jdb n*(*j*) *ꜥnḫ-tꜣwj*), situated in the 'inundated land [of] the west of Hutkaptah' (*bꜥḥ* [*n*(*j*)] *jmntt-Ḥwt-Kꜣ-Ptḥ*) (§ 18). This suggests, then, a change in the nature and location of Ankhtawy. The eastwards migration of the Nile could have motivated an even greater degree of aridity in the area, which would have led, as already noted, to the abandonment of the shrine of the outcrop of the Wadi Abusir[146] and the transfer of the worship to Bastet to the east, to a place closer to the alluvial valley and the Lake of Abusir, possibly in the *Bubastieion* area, in the escarpment of North Saqqara. The fact that Ankhtawy has been so closely linked to the cult of Bastet for millennia could explain the fact that this area has also been known as Ankhtawy since the New Kingdom on. This process can also be related to the important and significant developments experienced by the toponym from the New Kingdom. First of all, several terms related to the topography of Ankhtawy arise in the documentation, which highlight its relation to different elevations (§§ 16-17) and deities related to the mountains (§ 35), and a strip of desert (§ 18), as well as the mention, for the first time, of deceased, burials and cemeteries in the place, which is now for the first time described as a desert environment and located west of Memphis (§§ 19-20). In accordance with this, secondly, it does not seem coincidental that from this period onwards the toponym incorporates in its hieroglyphic spellings several determinatives of a mountainous nature (§§ 20, 24-25), which seem to reflect its location within the escarpment of North Saqqara, located in the desert to the west of the temple of Ptah in Memphis (the Hutkaptah of [135] (§ 18)).

§ 66 Finally, it should be noted that the location and character of Ankhtawy from the New Kingdom seem to have remained unchanged until the Graeco-Roman period, as reflected in the archaeological and textual sources that are known from the Third Intermediate Period onwards (§ 9).

8. Conclusions

Ankhtawy, the 'Life of the Two Lands' reveals a good case study for the understanding of the dynamics by which the ancient Egyptians experienced, conceived and represented their environment and integrated it into their mental and cultural landscapes. The combination of written, archaeological, geomorphological and paleoenvironmental sources has allowed to propose a new hypothesis about the nature and location of Ankhtawy and its history between

[145] Bunbury & Jeffreys 2011: 68 and 72, fig. 4; Bunbury et al. 2017: 78, 83-84 and 91, fig. 5 (F).

[146] After the sanctuary ceased activity at the end of the Middle Kingdom, the outcrop was occupied by non-cultural royal facilities during the Eighteenth Dynasty, and other cultic and funerary structures during the Ramesside period (Yoshimura & Takamiya 1994; eid. 2000; Kawai & Yoshimura 2009; Kawai 2014).

the Early Dynastic Period and the New Kingdom. During the Third Millennium BC and until the end of the Middle Kingdom, Ankhtawy seems to have designated the Wadi Abusir, which would have functioned as an important reference point within the sacred landscape of the Memphite area and the political landscape within Egypt, as it is situated directly in front of the Delta head, the meeting point of Upper and Lower Egypt, the Two Lands. In addition to serving as an outstanding access way to the royal necropolis of mid-late Second and early Third Dynasties, the cult of a lioness goddess, most probably Bastet, was established on the most prominent outcrop of this place, thanks to the combination of various landscape elements of the wadi, which would make the place a more favourable environment for plant and animal life and for the arrival and settlement of lionesses and their litters, as it functioned as an extension of the alluvial valley in the desert. As a result of climate change during the last third of the Old Kingdom, these conditions, as well as the course of the Nile, changed towards greater aridity, which eventually meant the displacement of Ankhtawy towards a place closer to the alluvial valley, most probably the escarpment of North Saqqara. Thus, since the New Kingdom, and thanks in part to the climate change that had previously taken place and, very possibly, to the migration of the Nile towards the east of the city of Memphis, the character of Ankhtawy also includes within its semantic sphere the notion of desert and necropolis, which until then it had lacked, although the cult of Bastet associated with this place name was maintained. Ankhtawy constitutes a good example of how a place of great relevance is far from having been a static entity. Its complex history, woven from memories and survivals, changes and mutations is good proof of this.

REFERENCES

ALLIOT, M.
1935 *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou (1933)*, Le Caire.

ALTENMÜLLER, H.
1975 “Anchtaui”, *LÄ* I, 266-267.

ARNOLD, D.
1987 *Der Pyramidenbezirk des Königs Amenemhet III. in Dahschur. Band I. Die Pyramide*, Mainz am Rhein.

AUFRÈRE, S. H.
2001 “Le sceptre de papyrus et les déesses”, in S. H. Aufrère (ed.), *Encyclopédie religieuse de l’Univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l’Égypte ancienne II*, Montpellier (*OrMonsp* XI), 83-88.

BAINES, J.
2013 *High Culture and Experience in Ancient Egypt*, Sheffield & Bristol.

BÁRTA, M.
1999 “The Title “Priest of Heket” in the Egyptian Old Kingdom”, *JNES* 58, 107-116.
2013 “In mud forgotten: Old Kingdom palaeoecological evidence from Abusir”, *Studia Quaternaria* 30/2, 75-82.

BÁRTA, M.; BEZDĚK, A.
2008 “Beetles and the decline of the Old Kingdom: climate change in Ancient Egypt”, in H. Vymazalová & M. Bárta (eds.), *Chronology and Archaeology in Ancient Egypt (the Third Millennium B.C.)*, Prague, 214-222.

BARTOS, I.
2015 “Les divinités félines”, *EAO Suppl* 3, 1-8.

BARUCQ, A.; DAUMAS, F.
1979 *Hymnes et prières de l’Égypte ancienne*, Paris (*LAPO* 10).

BEGELSBACHER-FISCHER, B.
1981 *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*, Freiburg-Göttingen (*OBO* 37).

BERGMAN, J.
1968 *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala.

BICKEL, S.
1994 *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Freiburg-Göttingen (*OBO* 134).

BLACKMAN, A. M.
1988 *The Story of King Kheops and the Magicians Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*, Reading.

BLEEKER, J. C.
1973 *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, Leiden.

BLÉTRY, S.
2001 “Pour une nouvelle approche de la symbolique du lion. Grèce, Orient, Égypte”, in S. Aufrère (ed.), *L’Égypte et la Méditerranée. Voies de communication et vecteurs culturels*, Montpellier (*OrMonsp* XII), 35-50.

BOESER, P. A. A.
1909 *Beschreibung der aegyptischen Sammlung der Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich und des Mittleren Reiches. Erste Abteilung. Stelen*, Haag.

BOLSHAKOV, A.
2008 “Mut or not? On the Meaning of a Vulture Sign on the Hermitage Statue of Amenemhat III”, in S. H. D’Auria (ed.), *Servant of Mut. Studies in Honor of Richard A. Fazzini*, Leiden-Boston, 23-31.

BORCHARDT, L.
1907 *Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-reʿ*., Leipzig.
1913 *Das Grabdenkmal des Königs Śaʒḥu-reʿ. Band II: Die Wandbilder*, 2 vols., Leipzig.

1925 *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 1-1294. Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten. Teil 2. Text und Tafeln zu Nr. 381-653*, Berlin.

1930 *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 1-1294. Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten. Teil 3. Text und Tafeln zu Nr. 654-950*, Berlin.

1934 *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 1-1294. Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten. Teil 4. Text und Tafeln zu Nr. 951-1294*, Berlin.

BORGHOUTS, J. F.
1982 "Month", *LÄ* IV, 200-204.

BORREGO GALLARDO, F. L.
2011a "Bastet en el discurso teológico de la realeza de la dinastía IV", in E. Sánchez-Moreno and G. Mora Rodríguez (eds.), *Política, cultura e imagen en el mundo antiguo*, Madrid, 7-26.

2011b *Las escenas de amamantamiento en los complejos funerarios regios del Reino Antiguo. Una aproximación semiológica*, Madrid (*BAH* 2).

BOSTICCO, S.
1959 *Le stele egiziane dall'Antico al Nuovo Regno*, Roma.

BOURRIAU, J. (ed.)
1988 *Pharaohs and Mortals. Egyptian Art in the Middle Kingdom*, Cambridge.

BRESCIANI, E.
1985 *Le stele egiziane del Museo Civico Archeologico di Bologna*, Bologna.

BRUGSCH, H.
1879 *Dictionnaire géographique de l'ancienne Egypte contenant par ordre alphabétique la nomenclature comparée des noms propres géographiques qui se rencontrent sur les monuments et dans les papyrus*, Leipzig.

BRUNNER, H.; BRUNNER-TRAUT, E.
1981 *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 2 vol., Mainz.

BUNBURY, J.; JEFFREYS, D.
2011 "Real and Literary Landscapes in Ancient Egypt", *CAJ* 21/1, 65-75.

BUNBURY, J.; TAVARES, A.; PENNINGTON, B.; GONÇALVES, P.
2017 "Development of the Memphite Floodplain. Landscape and Settlement Symbiosis in the Egyptian Capital Zone", in H. Willems & J.-M. Dahms (eds.), *The Nile: Natural and Cultural Landscape in Egypt*, Leuven, 71-96.

BUONGARZONE, R.
2003 "History of the Explorations", in F. Ago; E. Bresciani; A. Giammarusti (eds.), *The North Saqqara Archaeological Site. Handbook for the environmental risk analysis*, Pisa, 108-121.

BUSSMANN, R.
2011 "Local Traditions in Early Egyptian Temples", in R. F. Friedman & P. N. Fiske (eds.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", London, 27th July – 1st August 2008*, Leuven (*OLA* 205), 747-762.
2014 "Scaling the State: Egypt in the Third Millennium BC", *Archaeology International* 17, 79-93.

CALVERLEY, A. M.
1958 *The Temple of King Sethos I at Abydos. Volume IV. The Second Hypostyle Hall*, London & Chicago.

CAMINOS, R. A.
1958 "A Prayer to Osiris", *MDAIK* 16, 20-24.

CARLUCCI, R.
2003 "Developing a New Cartography for the GIS System through the Archaeological Maps", in F. Ago; E. Bresciani; A. Giammarusti (eds.), *The North Saqqara Archaeological Site. Handbook for the environmental risk analysis*, Pisa, 236-257.

CASSIRER, M.
1954 "An Egyptian funerary stele with a bare title", *ASAE* 52/1, 41-44.

ČERNÝ, J.
1955 *The Inscriptions of Sinai. Part II. Translations and Commentary*, London.

CÍLEK, V.; BÁRTA, M.; LISÁ, L.; POKORNÁ, A.; JUŘÍČKOVÁ, L.; BRŮNA, V.; MAHMOUD, A. M. A.; BAJER, A.; NOVÁK, J.; BENEŠ, J.
2012 "Diachronic development of the Lake of Abusir during the third millennium BC, Cairo, Egypt", *Quaternary International* 266, 14-24.

CLÈRE, J. J.
1968 "Deux statues 'gardiennes de porte' d'époque ramesside", *JEA* 54, 135-148.

CONNOR, S.
2016 *Le statue del Museo Egizio*, Torino.

ĆWIEK, A.
2003 *Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom*, Warsaw.

DAOUD, K.
2005 *Corpus of Inscriptions of the Herakleopolitan period from the Memphite Necropolis. Translations, commentary and analyses*, Oxford (*BAR IS* 1459).

DARESSY, G.
1917 "L'art tanite", *ASAE* 17, 164-176.

DARNELL, J. C.
1995 “Hathor returns to Medamûd”, *SAK* 22, 47-94.
1997 “The Apotropaic Goddess in the Eye”, *SAK* 24, 35-48.

DAVIES, S.; SMITH, H. S.
1997 “Sacred Animal Temples at Saqqara”, in S. Quirke (ed.), *The Temple in Ancient Egypt. New discoveries and recent research*, London, 112-131.

DELANGE, É.
1987 *Catalogue des statues égyptiennes du Moyen Empire 2060-1560 avant J.-C.*, Paris.

DERCHAIN, P.
1972 *Hathor quadrifrons. Recherches sur la syntaxe d’un mythe égyptien*, Stamboul.
1991 “La lionne ambiguë”, in L. Delvaux & E. Warmenbol (eds.), *Les divins chats d’Égypte : un air subtil, un dangereux parfum*, Leuven, 85-91.

DIEGO ESPINEL, A.
2006 *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo*, Barcelona.

DODSON, A.
2016 “Go west: on the ancient means of approach to the Saqqara necropolis”, in C. Price et al. (eds.), *Mummies, magic and medicine in ancient Egypt. Multidisciplinary essays for Rosalie David*, Manchester, 3-18.

DRIOTON, É.
1927 *Médamoud. Les inscriptions*, Le Caire (*FIFAO* 4/2).

EATON, K.
2012 “The Meanings of the Term *ḥrj-ib* in Divine Epithets”, *ZÄS* 139, 113-115.

ENGELBACH, R.
1915 *Riqqeh and Memphis VI*, London.

THE EPIGRAPHIC SURVEY
1957 *Medinet Habu - Volume V. The Temple Proper. Part I. The Portico, the Treasury, and Chapels Adjoining the First Hypostyle Hall with Marginal Material from the Forecourts*, Chicago (*OIP* 83).
1963 *Medinet Habu - Volume VI. The Temple Proper. Part II. The Re Chapel, the Royal Mortuary Complex, and Adjacent Rooms with Miscellaneous Material from the Pylons, the Forecourts, and the First Hypostyle Hall*, Chicago (*OIP* 84).
1964 *Medinet Habu - Volume VII. The Temple Proper. Part III. The Third Hypostyle Hall and All Rooms Accessible from It*, Chicago (*OIP* 93).
1970 *Medinet Habu - Volume VIII. The Eastern High Gate with Translations of Texts*, Chicago (*OIP* 94).

FAULKNER, R. O.
1962 *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford.

FAZZINI, R. A.
1975 *Images for Eternity. Egyptian Art from Berkeley and Brooklyn*, Brooklyn-Berkeley.

FIRTH, C. M.; QUIBELL, J. E.
1935 *The Step Pyramid. Volume I. – Text*, Le Caire.

FRANDSEN, P. J.
1997 "On Categorization and Metaphorical Structuring: Some Remarks on Egyptian Art and Language", *CAJ* 7, 71-104.

FRANKFORT, H.
1928 "The cemeteries of Abydos: work of the season 1925-26", *JEA* 14, 235-245.

GABALLA, G. A.
1977 *The Memphite Tomb-Chapel of Mose*, Warminster.

GABALLA, G. A.; KITCHEN, K. A.
1969 "The Festival of Sokar", *Or* 38, 1-76.

GARDINER, A. H.
1937 *Late Egyptian Miscellanies*, Bruxelles (*BiAe* VII).
1947*Ancient Egyptian Onomastica*, 2 vols., Oxford.
1957[3] *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford.

GARDINER, A. H.; PEET, T. E.; ČERNÝ, J.
1917 *The Inscriptions of Sinai. Part I. Introduction and Plates*, London.

GARNETT, A.
2010 "'*The Like of Which Never Existed'*: The Memphite Building Programme of Amenhotep III", in J. Corbelli, D. Boatright and C. Malleson (eds.), *Current Research in Egyptology 2009. Proceedings of the Tenth Annual Symposium*, Oxford-Oakville, 53-66.

GARSTANG, J.
1901 *El Arábah: A Cemetery of the Middle Kingdom; Survey of the Old Kingdom Temenos; Graffiti from the Temple of Sety*, London.

GAUTHIER, H.
1925 *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques. Tome premier*, Le Caire.

GAYET, E.
1886 *Musée du Louvre. Stèles de la XII[e] dynastie*, Paris.

GOHARY, S.
2009 *The Twin Tomb Chapel of Nebnefer & His Son Mahu at Sakkara*, Cairo.

GOLDWASSER, O.
1995 *From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*, Freiburg-Göttingen (*OBO* 142).
2002 *Prophets, Lovers and Giraffes. Wor(l)d Classification in Ancient Egypt*, Wiesbaden.

GOYON, J.-C.
1992 "Hathor, l'ivraie, l'ivresse", *BCLEVL* 6, 7-16.
2006 *Le Rituel du* sḫtp Sḫmt *au changement de cycle annuel*, Le Caire (*BdE* 141).

GUNDACKER, R.
2017 "The Significance of Foreign Toponyms and Ethnonyms in Old Kingdom Text Sources", in F. Höflmayer (ed.), *The Late Third Millennium in the Ancient Near East. Chronology, C14, and Climate Change*, Chicago (*OIS* 11), 333-426.

HABACHI, L.
1984 "The family of the vizier Ibiˁ and his place among the viziers of the Thirteenth Dynasty", *SAK* 11, 113-126.

HANNIG, R.
2003 Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit, Mainz am Rhein (*H-L* 4).
2006 Ägyptisches Wörterbuch I*I. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*, 2 vols., Mainz am Rhein (*H-L* 5).

HAYES, W. C.
1959 *The Scepter of Egypt. A Background for the Study of Egyptian Antiquities in The Metropolitan Museum of Art. Part II: The Hyksos Period and the New Kingdom (1675-1080 B.C.)*, New York.

HEIN, I.; SATZINGER, H.
1989 *Corpus Antiquitatum Aegypticarum. Kunsthistoriches Museum Wien. Ägyptisch-orientalische Sammlung. Lieferung 4. Stelen des Mittleren Reiches I einschliesslich der I. und II. Zwischenzeit*, Mainz.
1993 *Corpus Antiquitatum Aegypticarum. Kunsthistoriches Museum Wien. Ägyptisch-orientalische Sammlung. Lieferung 7. Stelen des Mittleren Reiches II einschliesslich der I. und II. Zwischenzeit*, Mainz.

HELCK, W.
1961 *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches (Teil 1.) 1. Die Eigentümer, a) Die grossen Tempel*, Wiesbaden.
1995 *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie. Nachträge*, Wiesbaden (*KÄT* 6.2).

HOENES, S.-E.
1976 *Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet*, Bonn.

HORNUNG, E.; KRAUSS, R.; WARBURTON, D. A. (eds.)
2006 *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden & Boston.

ILIN-TOMICH, A.
2011 "Changes in the *ḥtp-dj-nsw* Formula in the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period", *ZÄS* 138, 20-34.

JANKUHN, D.
1980 "Iunit", *LÄ* III, 212.

JEFFREYS, D.
2008 "Archaeological implications of the moving Nile", *EA* 32, 6-7.
2012 "Climbing the White Walls: Recent Experiences of the Memphis Survey", in L. Evans (ed.), *Ancient Memphis. 'Enduring is the Perfection'. Proceedings of the International Conference held at Macquarie University, Sydney on August 14-15, 2008*, Leuven (*OLA* 214), 221-236.

JEFFREYS, D.; TAVARES, A.
1994 "The Historic Landscape of Early Dynastic Memphis", *MDAIK* 50, 143-173.

JÉQUIER, G.
1934 "Vases de pierre de la VI^{e} dynastie", *ASAE* 34, 97-113.
1938 *Le monument funéraire de Pepi II. Tome II. Le temple*, Le Caire.

DE JONG, A.
2001 "Feline Deities", en D. B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, 3 vols., Oxford, I, 512-513.

JØRGENSEN, M.
1996 *Catalogue. Egypt I (3000 – 1550 B.C.). Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhague.

JUNKER, H.
1929 *Gîza I. Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza. Band I. Die Maṣṭabas der IV. Dynastie auf dem Westfriedhof*, Wien.

KAMAL, A. B.
1909 *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. N^{os} 23001-23256. Tables d'offrandes*, Le Caire.

KAWAI, N.
2011 "An early cult centre at Abusir-Saqqara? Recent discoveries at a rocky outcrop in north-west Saqqara", in R. F. Friedman & P. N. Fiske (eds.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", London, 27th July – 1st August 2008*, Leuven (*OLA* 205), 801-828.
2014 "The New Kingdom Tomb Chapel of Isisnofret at Northwest Saqqara", in J. Kondo (ed.), *Quest for the Dream of the Pharaohs. Studies in Honour of Sakuji Yoshimura*, Cairo, 69-90.
2015 "Some remarks on the Middle Kingdom cult ritual at a rocky outcrop in Northwest Saqqara/South Abusir", in *ICE XI – International Congress of Egyptologists XI, Florence (Italy), August 23rd – 30th 2015. Paper and Poster Abstracts*, Livorno, 83-84.

KAWAI, N.; YOSHIMURA, S.
2009 “Neue Entdeckungen im Nordwesten Sakkaras. Eine Grabkapelle aus dem Neuen Reich und das Grab der Isisnofret”, *Sokar* 19, 62-70.

KEMP, B. J.
2006 *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization. Second Edition*, London.

KITCHEN, K. A.
1991 “Towards a Reconstruction of Ramesside Memphis”, in E. Bleiberg & R. Freed (eds.), *Fragments of a Shattered Visage. The Proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great*, Memphis, 87-104.

KOEFOED-PETERSEN, O.
1948 *Les stèles égyptiennes*, Copenhague.
1950 *Catalogue des statues et statuettes égyptiennes*, Copenhague.

LACAU, P.
1906 *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 28087-28126. Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. Tome II*, Le Caire.
1926 *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 34001-34186. Stèles du Nouvel Empire*, Le Caire

LANDGRÁFOVÁ, R.
2006a “Faience Inlays and Tablets of Egyptian Blue”, in M. Verner *et al*., *The Pyramid Complex of Raneferef. The Archaeology*, Prague (*Abusir* IX), 451-494.
2006b *Faience Inlays from the Funerary Temple of King Raneferef. Raneferef’s Substitute Decoration Programme*, Prague (*Abusir* XIV).

LANGE, H. O.; SCHÄFER, H.
1902 *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 20001-20780. Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs*, 4 vols., Berlin.

LEAHY, A.
1989 “A Protective Measure at Abydos in the Thirteenth Dynasty”, *JEA* 75, 41-60.

LEGRAIN, G.
1909 *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Statues et statuettes des rois et de particuliers. Tome second. Nos 42139-42191*, Le Caire.

LEPROHON, R. J.
1996 “A Late Middle Kingdom Stela in a Private Collection”, en P. der Manuelian (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, 2 vols., Boston, II, 523-531.

LOPRIENO, A.
2001 *La pensée et l’écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris.

LOVE, S.
2003 "Questioning the Location of the Old Kingdom Capital of Memphis, Egypt", *PIA* 14, 70-84.

LUTLEY, K.; BUNBURY, J.
2008 "The Nile on the move", *EA* 32, 3-5.

MÁLEK, J.
1981 "Two problems connected with New Kingdom tombs in the Memphite area", *JEA* 67, 156-165.

MARTIN, G. T.
1971 *Egyptian Administrative and Private-Name Seals principally of the Middle Kingdom and Second Intermediate Period*, Oxford.
1987 *Corpus of Reliefs of the New Kingdom from the Memphite Necropolis and Lower Egypt. Volume 1*, London.
1991 *The Hidden Tombs of Memphis. New Discoveries from the Time of Tutankhamun and Ramesses the Great*, London & New York.
2005 *Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum, Cambridge, c. 3000 BC-AD 1150*, Cambridge.

MASPERO, G.
1900 *Les contes populaires de l'Égypte ancienne. Troisième édition*, Paris.
1902 "Note sur le pyramidion d'Amenemhaît III à Dahchour", *ASAE* 3, 206-208.

MATHIEU, B.
1996 *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire*, Le Caire (*BdE* 115).

DE MEULENAERE, H.
1960 "Les monuments du culte des rois Nectanébo", *CdE* 35, 92-107.

MINIACI, G.; QUIRKE, S.
2009 "Reconceiving the Tomb in the Late Middle Kingdom. The Burial of the Accountant of the Main Enclosure Neferhotep at Dra Abu al-Naga", *BIFAO* 109, 339-383.

MOND, R.; MYERS, O. H.
1940 *Temples of Armant. A Preliminary Survey*, 2 vols., London.

MONTET, P.
1957 *Géographie de l'Égypte ancienne. Première partie. To-Méhou – La Basse Égypte*, Paris.

DE MORGAN, J.; BOURIANT, U.; LEGRAIN, G.; JÉQUIER, G.; BARSANTI, A.
1894 *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique. Première série. Haute Égypte. Tome premier. De la frontière de Nubie à Kom Ombo*, Vienne.

MOUSSA, A. M.; ALTENMÜLLER, H.
1975 “Ein Denkmal zum Kult des Königs Unas am Ende der 12. Dynastie”, *MDAIK* 31, 93-97.

NAVRÁTILOVÁ, H.
2006 “The phraseology of the visitors’ graffiti. A preliminary report of the graffiti database”, in M. Bárta *et al*. (eds.), *Abusir and Saqqara in the year 2005. Proceedings of the conference held in Prague (June 27-July 5, 2005)*, Prague, 83-107.

NEWBERRY, P. E.
1895 *El Bersheh. Part II.*, London.
1932 “*Šsm.t*”, in *Studies presented to F. Ll. Griffith*, London, 316-323.

O’CONNOR, D.
1990 *A Short History of Ancient Egypt*, Pittsburgh.
2009 *Abydos. Egypt’s First Pharaohs and the Cult of Osiris*, London.

PASQUALI, S.
2011 *Topographie cultuelle de Memphis 1. a. Corpus. Temples et principaux quartiers de la XVIII^e^ dynastie*, Montpellier (*CENiM* 4).

PASQUALI, S.; GESSLER-LÖHR, B.
2011 “Un nouveau relief du grand intendant de Memphis, Ipy, et le temple de Ptah du terrain-*bꜥḥ*”, *BIFAO* 111, 281-299.

PEET, T. E.
1914 *The Cemeteries of Abydos. Part II.- 1911-1912*, London.

PETRIE, W. M. F.
1885 *Tanis. Part I., 1883-4*, London.
1888a *A Season in Egypt 1887*, London.
1888b *Tanis. Part II.*, London.
1896 *Koptos*, London.
1903 *Abydos. Part II. 1903*, London.
1909 *Memphis I.*, London.
1930 *Antaeopolis. The Tombs of Qau*, London.

PETRIE, W. M. F.; MACKAY, E.
1915 *Heliopolis, Kafr Ammar and Shurafa*, London.

PETRIE, W. M. F.; WAINWRIGHT, G. A.; GARDINER, A. H.
1913 *Tarkhan I and Memphis V*, London.

PINCH, G.
2002 *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Monica.

POSTEL, L.
2004 *Protocole des souverains égyptiens et dogme monarchique au début du Moyen Empire. Des premiers Antef au début du règne d’Amenemhat I^er^*, Turnhout (*MRE* 10).

RAFFAELE, F.
2005 “An unpublished Early Dynastic stone vessel fragment with incised inscription naming the goddess Bastet”, *CCdE* 7-8, 27-46.

RAGAZZOLI, C.
2008 Éloges de la ville en Égypte ancienne. *Histoire et littérature*, Paris (*IEA* 4).

RAVEN, M. J.
2017 “Copying of Motifs in the New Kingdom Tombs of Saqqara”, in V. Verschoot; A. J. Stuart; C. Demarée (eds.), *Imaging and Imagining the Memphite Necropolis. Liber amicorum Renée van Walsem*, Leiden & Leuven (*EU* 30), 81-94.

RAY, J. D.
1976 *The Archive of Ḥor*, London.
1978 “The World of North Saqqâra”, *WA* 10/2, 149-157

RAZANAJO, V.
2016 “Les noms de lieux de l’Égypte et les sciences toponymiques en égyptologie”, in Y. Gourdon & Å. Engsheden (eds.), Études d’onomastique égyptienne. *Méthodologie et nouvelles approches*, Le Caire, 29-70.

READER, C.
2004 “On Pyramid Causeways”, *JEA* 90, 63-71.
2017 “An Early Dynastic Ritual Landscape at North Saqqara: An Inheritance from Abydos?”, *JEA* 103, 71-87.

ROEDER, G.
1911 *Debod bis Bab Kalabsche. Tome premier*, Le Caire.
1913 Ägyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin. *Erster Band. Inschriften von der ältesten Zeit bis zum Ende der Hyksoszeit*, Leipzig.
1924 Ägyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin. *Zweiter Band. Inschriften des Neuen Reichs. Indizes zu Band 1 und 2*, Leipzig.

RYHOLT, K.
1997 *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-1550 B.C.*, Copenhagen.

SANDMAN-HOLMBERG, M.
1946 *The God Ptah*, Lund.

SCANDONE-MATTHIAE, G.
1993 “L’occhio del sole. Le divinità femminili dell’Egitto faraonico”, *SEL* 10, 9-19.

SCHNEIDER, H. D.
1999 “Saqqara, New Kingdom private tombs”, in K. A. Bard (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, London, 694-700.

SETHE, K.
1928 *Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen*, Leipzig (*UGAÄ* X).

SIMPSON, W. K.
1969-70 "A Short Harper's Song of the Late New Kingdom in the Yale University Art Gallery", *JARCE* 8, 49-50.
1974 *The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, New Haven and Philadelphia.

SMITH, H. S.
1976 *The Fortress of Buhen. The Inscriptions*, London.

SMITHER, P. C.; DAKIN, A. N.
1939 "Stelae in the Queen's College, Oxford", *JEA* 25, 157-165.

SPALINGER, A. J.
2008 "A Garland of Determinatives", *JEA* 94, 139-164.

SPIEGEL, J.
1973 *Die Götter von Abydos. Studien zum ägyptischen Synkretismus*, Wiesbaden (*GÖF IV* 1)

STECKEWEH, H.
1936 *Die Fürstengräber von Qaw*, Leipzig.

STEINDORFF, G.
1896 *Grabfunde des Mittleren Reichs in den Königlichen Museen zu Berlin. I. Das Grab des Mentuhotep*, Berlin.

STERNBERG, H.
1984 "Sachmet", *LÄ* V, 323-333.

STEWART, H. M.
1979 *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection. Part Two: Archaic Period to Second Intermediate Period*, Warminster.

TILLEY, C.; CAMERON-DAUM, K.
2017 "The anthropology of landscape: materiality, embodiment, contestation and emotion", in C. Tilley & K. Cameron-Daum (eds.), *Anthropology of Landscape. The Extraordinary in the Ordinary*, London, 1-21.

VALLOGGIA, M.
1969 "Amenemhat IV et sa corégence avec Amenemhat III", *RdE* 21, 107-133.

VERCOUTTER, J.
1962 *Textes biographiques du Sérapéum de Memphis. Contribution à l'étude des stèles votives du Sérapéum*, Paris.

WERNER, E. K.
2001 "Montu", in D. B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vols., Oxford, II, 435-436.

WESTENDORF, W.
1966 "Beiträge aus und zu den medizinischen Texten", *ZÄS* 92, 128-154.

VAN WETERING, J.
2017 "The Macramallah burials, Wadi Abusir, Saqqara", in M. Bárta; F. Coppens; J. Krejčí (eds.), *Abusir and Sqqqara in the Year 2015*, Prague, 419-433.

WILDUNG, D.
1969 *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt. Teil I. Posthume Quellen über die Könige der ersten vier Dynastien*, Berlin (*MÄS* 17).

WILKINSON, R. H.
2003 *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London-New York.

WILKINSON, T. A. H.
1999 *Early Dynastic Egypt*, London.

WINLOCK, H. E.
1947 *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes*, New York.

DE WIT, C.
1951 *Le rôle et sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden.

WŁODARSKA, M.
2009 "Development of the Saqqara Necropolis during the Ist-IIIrd Dynasties", in J. Popielska-Grzybowska; O. Białostocka; J. Iwaszczuk (eds.), *Proceedings of the Third Central European Conference of Young Egyptologists. Egypt 2004: Perspecives of Research. Warsaw 12-14-May 2004*, Pułtusk (*AAP* 1), 179-182.

YOSHIMURA, S. (ed.)
2008 *Excavating in Egypt for 40 years. Waseda University Expedition 1966-2006*, Tokyo.

YOSHIMURA, S.; KAWAI, N.
2003 "Finds of the Old and Middle Kingdoms at North Saqqara", *EA* 23, 38-40.
2006 "A new early Old Kingdom layered stone structure at Northwest Saqqara. A preliminary report", in M. Bárta (ed.), *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference Prague, May 31 – June 4, 2004*, Prague, 363-374.

YOSHIMURA, S.; KAWAI, N.; KASHIWAGI, H.
2005 "A Sacred Hillside at Northwest Saqqara: A Preliminary Report on the Excavations 2001-2003", *MDAIK* 61, 361-401.

YOSHIMURA, S.; TAKAMIYA, I.
1994 "A monument of Khaemwaset at Saqqara", *EA* 5, 19-23.

2000 “Waseda University excavations at North Saqqara from 1991 to 1999”, in M. Bárta & J. Krejčí (eds.), *Abusir and Saqqara in the Year 2000*, Prague (*ArOrSupp* IX), 161-172.

YOYOTTE, J.

1980 “Une monumentale litanie de granit. Les Sekhmet d’Aménophis III et la conjuration permanente de la Déesse dangereuse”, *BSFE* 87-88, 46-75.

2003 “À propos de quelques idées reçues : Méresger, la Butte et les cobras”, in G. Andreu (ed.), *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois. La vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire*, Paris, 281-308.

ZIBELIUS, K.

1978 Ägyptische Siedlungen nach Texten des Alten Reiches, Wiesbaden.

ZIVIE. A.-P.

1988 “‘Aper-El et ses voisins : considerations sur les tombes rupestres de la XVIII^{e} dynastie à Saqqarah”, in A.-P. Zivie (ed.), *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire. Nouvelles données, nouvelles questions*, Paris, 103-112.

2012 “Amenhotep III et l’ouest de Memphis”, in L. Evans (ed.), *Ancient Memphis. ‘Enduring is the Perfection’. Proceedings of the International Conference held at Macquarie University, Sydney on August 14-15, 2008*, Leuven (*OLA* 214), 425-443.

APPENDIX A: DOCUMENTS RELATING TO THE TOPONYM ANKHTAWY

Old Kingdom

[1] Leipzig 2093, Vth Dynasty (*temp*. Sahura), Abusir, upper temple, royal funerary complex: Borchardt 1913: I, 113; II, pl. 35.

[2] Strasbourg 1908, Vth Dynasty (*temp*. Sahura), Abusir, upper temple, royal funerary complex: Borchardt 1913: I, 128-129; II, pl. 70.

[3] Abusir exc. no. 425/I/82, Vth Dynasty (*temp*. Neferefra), Abusir, upper temple, royal funerary complex, faience inlay: Landgráfová 2006a: 468 (F0669); ead. 2006b: 24, 26 and 97 (F0669).

[4] Location unknown, Vth Dynasty (*temp*. Nyuserra), Abusir, upper temple, royal funerary complex: Borchardt 1907: 94, fig. 72.

[5] JE 65340, VIth Dynasty (*temp*. Pepy II), Saqqara, pyramid, royal funerary complex: Jéquier 1934: 99 and 100 (no. 4), figs. 6-7.

Middle Kingdom

[6] Aswan area, *in situ*, Middle Kingdom, rock inscription (*ḥtp dj nswt* formula): de Morgan *et al*. 1894: 12 (no. 50).

[7] Riqqeh, *in situ*, Middle Kingdom, scene (*ḥtp dj nswt* formula): Engelbach 1915: 25-26, pl. xxvii.

[8] Berlin ÄS 1189, Middle Kingdom, Thebes, offering table (*ḥtp dj nswt* formula): Roeder 1913: I, 208 (B).

[9] CG 525, Middle Kingdom, provenance unknown, statue (*ḥm-nṯr* title): Borchardt 1925: 81; Newberry 1932: 318, n. 6; De Wit 1951: 311.

[10] CG 20027, Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 34; IV, pl. iii.

[11] CG 20092, Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 112; IV, pl. ix.

[12] CG 20150, Middle Kingdom, Thebes, Dra Abu el-Naga, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 177 (b1), pl. xiv.

[13] CG 20152, Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 179.

[14] CG 20226, Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 245.

[15] CG 20243, Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 266; IV, pl. xix.

[16] CG 20279, Middle Kingdom, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 294.

[17] CG 20321, Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 333.

[18] CG 20336, Middle Kingdom, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 348; IV, pl. xxv.

[19] CG 20418, Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: II, 15; Simpson 1974: 22, pl. 33 (ANOC 68.2).

[20] CG 20545, Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: II, 169.

[21] CG 20570, Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: II, 207; Simpson 1974: 20, pl. 69 (ANOC 51.1).
[22] CG 20722, Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: II, 352; IV, pl. liv.
[23] CG 20742, Middle Kingdom, provenance unknown, stela of *pr-nw* shrine (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: II, 374; IV, pl. lvi.
[24] CG 23066, Middle Kingdom, Abydos, offering table (*ḥtp dj nswt* formula): Kamal 1909: 56-57.
[25] Chicago OIM E8308, Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Petrie 1903: 43, pl. xxix.2.
[26] Edfu (?), Middle Kingdom, Edfu, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Alliot 1935: 35, pl. xviii.2 (no. 20).
[27] Edfu (?), Middle Kingdom, Edfu, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Alliot 1935: 34, pl. xv.2 (no. 16).
[28] Florence 2579, Middle Kingdom, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Bosticco 1959: 44, pl. 39.
[29] Philadelphia, University Museum E 347, Middle Kingdom, El-Arabah (area of Abydos), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Garstang 1901: 9 and 35, pl. xiii (3).
[30]* Pittsburgh, Carnegie Museum of Natural History 4558-2, Middle Kingdom, provenance unknown, statue: O'Connor 1990: 22.
[31] Tübingen 463, Middle Kingdom, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Brunner & Brunner-Traut 1981: I, 92-93; II, pl. 60.
[32] Tübingen 464, Middle Kingdom, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Brunner & Brunner-Traut 1981: I, 86-87; II, pl. 56.
[33] Oxford, Queens College 1113 (on loan to Ashmolean Museum), Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula in an invocation to the living): Smither & Dakin 1939: 164-165, pl. xxi (no. 4).
[34] Brussels MRAH E.5024, Late Middle Kingdom, provenance unknown, scarab (*ḥtp dj nswt*): Martin 1971: 55 (no. 661), pl. 19 (no. 31), with references.
[35] BM EA 197 [318], Late Middle Kingdom, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): *HTBM* IV 11, pl. 46.
[36] BM EA 209 [240], Late Middle Kingdom, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): *HTBM* III 10, pl. 45.
[37] BM EA 1245 [324], Late Middle Kingdom, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): *HTBM* III 8, pl. 21.
[38] UC 14358, Late Middle Kingdom, provenance unknown (Fayum?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Stewart 1979: 35, pl. 36.3 (no. 147).
[39] UC 14561, Late Middle Kingdom, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Stewart 1979: 26, pl. 28.1 (no. 111).
[40] CG 20054, Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 64; IV, pl. vi.
[41] CG 20207, Late Middle Kingdom, provenance unknown, funerary chapel (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 232.
[42] CG 20210, Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 234; IV, pl. xvii.
[43] CG 20253, Late Middle Kingdom, provenance unknown, funerary chapel (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 273.
[44] CG 20281, Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*j.nḏ-ḥr=k* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 295; IV, pl. xx.

[45] CG 20320, Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 332.
[46] CG 20378, Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 378.
[47] CG 20446, Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*jm3ḫy* epithet): Lange & Schäfer 1902: II, 42; IV pl. xxxi.
[48] CG 20521, Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: II, 122; IV pl. xxxvii.
[49] CG 20709, Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: II, 335; IV, pl. liv.
[50] CG 20730, Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: II, 360; IV, pl. lv.
[51] Copenhague ÆIN 1539, Late Middle Kingdom, provenance unknown (Lahun?), stela, r° (*ḥtp dj nswt* formula): Koefoed-Petersen 1948: 10-11, pl. 11.b; Jørgensen 1996: 196-197 (no. 82).
[52] Copenhague ÆIN 1539, Late Middle Kingdom, provenance unknown (Lahun?), stela, v° (*ḥtp dj nswt* formula): Koefoed-Petersen 1948: 10-11, pl. 11.a; Jørgensen 1996: 196-197 (no. 82).
[53] Florence inv. 6373, Late Middle Kingdom, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula) (*ꜥnḫ{t}-t3wj*): Bosticco 1959: 55-56, pl. 56.
[54] Florence inv. 6382, Late Middle Kingdom, Coptos, stela (*ḥtp dj nswt* formula) (*ꜥnḫ{t}-t3wj*): Bosticco 1959: 52, pl. 50.
[55] Leiden RMO AP 38 (V 78), Late Middle Kingdom, Abydos (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Boeser 1909: 6, pl. xiv; Simpson 1974: 19, pl. 54 (ANOC 36.1).
[56] Leiden RMO L.XI.10 (V 91), Late Middle Kingdom, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Boeser 1909: 8, pl. xxii.
[57] Manchester 1926.213, Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Frankfort 1928: 239, pl. xxi.1.
[58] Private collection, Canada, Late Middle Kingdom, Abydos (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Leprohon 1996.
[59] Collection Cassirer, Late Middle Kingdom, Thebes (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Cassirer 1954.
[60] Location unknown, Late Middle Kingdom, Abydos, statuette (*ḥtp dj nswt* formula): Peet 1914: 114, fig. 70, pl. xv (4-5).
[61] Hannover Kestner Museum 2929, XIth Dynasty, Abydos (?), stela (*jm3ḫy* epithet): Drenkhahn 1989: 68-70.
[62] Armant (?), XIth Dynasty (*temp*. Mentuhotep III), Armant, temple: Mond & Myers 1940: I, 158-159 and 167; II, pl. xcv.
[63] Brooklyn MMA 37.16E, XIth Dynasty (*temp*. Mentuhotep III), Armant, temple: Mond & Myers 1940: I, 158-159 and 167; II, pl. xcvi.1; Fazzini 1975: 49 (no. 35).
[64] Armant (?), XIth Dynasty (*temp*. Mentuhotep III), Armant, temple: Mond & Myers 1940: I, 158-159 and 168; II, pl. xcix.8.
[65] El Cairo (?), XIIth Dynasty (*temp*. Amenemhat I) Tanis, statue (*mry* formula): Petrie 1885: pl. i (3.a); Daressy 1917: 170 (no. 3).
[66] Medinet el-Fayum, XIIth Dynasty (*temp*. Senusert I), Abgig, standing pillar (divine epithet): Sandman-Holmberg 1946: 29, fig. 8* (no. 20).
[67] Location unknown, XIIth Dynasty (*temp*. Senusert I), Tanis, statue (*mry* formula): Daressy 1917: 170 (nos. 5 and 8).

[68] Bologna KS 1903, XIIth Dynasty, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Bresciani 1985: 22-23, pl. 5.
[63] CG 28091, XIIth Dynasty, Deir el-Bersha, coffin (*ḥtp dj nswt* formula): Lacau 1906: 48, pl. xxviii.
[70] Deir el-Bersha, *in situ*, XIIth Dynasty, funeral scene (*jm3ḫy* epithet): Newberry 1895: 19 (no. 2).
[71] Deir el-Bersha, *in situ*, XIIth Dynasty, lintel (*ḥtp dj nswt* formula): Newberry 1895: 25, pl. vii.
[72] Location unknown, XIIth Dynasty, Memphis, offering table (*ḥtp dj nswt* formula): Petrie 1909: 6 (no. 18), pl. iv.
[73] Location unknown, XIIth Dynasty, Qau el-Kebir, offering table (*ḥtp dj nswt* formula): Petrie 1930: pl. v (4) and xvii (top right).
[74] JE 35133 / 35745, XIIth Dynasty (*temp*. Amenemhat III), Dahshur, pyramidion (*mry* formula): Maspero 1902: 207, pl. xliii (west); Arnold 1987: 16, pl. 38 (bottom).
[75] Liverpool 49.56, XIIth Dynasty, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Bourriau 1988: 47-48, pl. i (3).
[76] Louvre C 22 (N 176), XIIth Dynasty, provenance unknown, stela (*jm3ḫy* epithet): Gayet 1886: pl. xii.
[77] Serabit el-Khadim, *in situ*, XIIth Dynasty (*temp*. Amenemhat IV), stela: Gardiner & Peet 1917: pl. xliii (no. 120); Černý 1955: 123.
[78] Serabit el-Khadim, *in situ*, XIIth Dynasty (*temp*. Amenemhat IV), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Gardiner & Peet 1917: pl. xlv (no. 122); Černý 1955: 126.
[79] Serabit el-Khadim, *in situ*, XIIth Dynasty (*temp*. Amenemhat IV), scene (*mry* formula): Gardiner & Peet 1917: pl. xlvii (no. 124.a); Černý 1955: 130.
[80] Serabit el-Khadim, *in situ*, XIIth Dynasty (*temp*. Amenemhat IV), offering scene: Gardiner & Peet 1917: pl. xlvii (no. 125.c); Černý 1955: 130.
[81]* Turin (?), XIIth Dynasty, offering table: PM V 14; Steckeweh 1936: 48.7.
[82] Berlin ÄS 13, Late XIIth Dynasty, Thebes, basket of a servant statue (*ḥtp dj nswt* formula): Steindorff 1896: 40; Roeder 1913: I, 251; Miniaci & Quirke 2009: 364 (for the dating criteria).
[83] Aswan, *in situ*, Late XIIth Dynasty (*temp*. Amenemhat III), graffito (*ḥtp dj nswt* formula): Petrie 1888a: pl. iii (no. 84).
[84] JE 30770bis, Late XIIth Dynasty (*temp*. Amenemhat III), Koptos, statue of a vulture: PM V 131; Petrie 1896: 12, pl. xi (no. 1); Bolshakov 2008: 23.
[85] Louvre C 7, Late XIIth Dynasty (*temp*. Amenemhat III-Amenemhat IV), Abydos (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Valloggia 1969: pl. 12.
[86] Saqqara (?), Late XIIth Dynasty, Saqqara, statue (administrative title): Moussa & Altenmüller 1975: 94-95, pl. 32.
[87] Copenhague ÆIN 961, XIIth – XIIIth Dynasty, Abydos (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Koefoed-Petersen 1948: 17-18, pl. 17.
[88] Aswan Museum 1309, XIIIth Dynasty, temple of Heqaib, Elephantine, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Habachi 1984: 116, pl. 4.B, with references.
[89] Berlin ÄS 1624, XIIIth Dynasty, provenance unknown, funerary chapel (*ḥtp dj nswt* formula): Roeder 1913: I, 151; Ilin-Tomich 2011: 23 (1) (for the dating criterion).
[90] BM EA 328 [236], XIIIth Dynasty, Abydos (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): *HTBM* V 7, pl. 15; Simpson 1974: 20, pl. 63 (ANOC 45.2).
[91] BM EA 428, XIIIth Dynasty, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Peet 1914: 111, fig. 65, pl. xxiii.3; *HTBM* VI 8, pl. 26.

[92] BM EA 861 [286], XIIIth Dynasty, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): *HTBM* II 11, pl. 45.
[93] Bologna 1839, XIIIth Dynasty, provenance unknown, statuette (*ḥtp dj nswt* formula): Habachi 1984: 118, pl. 5.
[94] JE 37486, XIIIth Dynasty (*temp*. Sobekhotep IV) Tanis, statue (*mry* formula): Petrie 1885: pl. iii (16.B); Ryholt 1997: 348 (13/29.6).
[95] CG 20266, XIIIth Dynasty, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 284; Ilin-Tomich 2011: 28 (no. 132, for the dating).
[96] CG 20716, XIIIth Dynasty, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: II, 343.
[97] JE 37466, XIIIth Dynasty, Tanis, statue: PM IV 19; Ryholt 1997: 342 (13/23.1).
[98] JE 37467, XIIIth Dynasty, Tanis, statue: PM IV 19; Ryholt 1997: 342 (13/23.1).
[99] Copenhague ÆIN 673, XIIIth Dynasty, provenance unknown, statuette (*ḥtp dj nswt* formula): Koefoed-Petersen 1950: 12-13, pl. 14; Jørgensen 1996: 184-185 (no. 76).
[100] Khartum 31, Second Intermediate Period, Buhen, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Smith 1976: 41-42, pl. lxix (2-3), with references.
[101] Louvre C 8, XIIIth Dynasty, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Ryholt 1997: 343 (13/26.6).
[102] Louvre E 14330, XIIIth Dynasty, Edfu, statue (*ḥtp dj nswt* formula): Alliot 1935: 15-16 and 28, pl. xi; Delange 1987: 72-75.
[103] Hermitage 1075, XIIIth Dynasty (*temp*. Khendjer), provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Simpson 1974: 21 and 24, pl. 79 (ANOC 57.3).
[104] Vienna KHM ÄS 97, late XIIth – XIIIth Dynasty, Abydos (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Hein & Satzinger 1989: 5-8.
[105] Vienna KHM ÄS 103, XIIIth Dynasty, Abydos (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Hein & Satzinger 1989: 9-12.
[106] Vienna KHM ÄS 115, XIIIth Dynasty, Abydos (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Hein & Satzinger 1989: 30-33.
[107] Vienna KHM ÄS 146, XIIIth Dynasty, Abydos (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Hein & Satzinger 1993: 64-66.
[108] Vienna KHM ÄS 191, XIIIth Dynasty, Abydos (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Hein & Satzinger 1989: 143-147.
[109] Fitzwilliam E.SS.37, Late XIIIth Dynasty, Memphis (?), stela (*ḥtp dj nswt* formula): Martin 2005: 48-49 (no. 29).

Second Intermediate Period

[110] CG 20059, Second Intermediate Period, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 73; IV, pl. vi; Ilin-Tomich 2011: 30 (no. 291, for the dating).
[111] CG 20183, Second Intermediate Period, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 212; IV, pl. xv; Ilin-Tomich 2011: 30 (no. 301, for the dating).
[112] CG 20434, Second Intermediate Period, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: II, 32; IV, pl. xxxi; Ilin-Tomich 2011: 31 (no. 333, for the dating).
[113] CG 20610, Second Intermediate Period, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: II, 249; Ilin-Tomich 2011: 31 (no. 344, for the dating).
[114] CG 20613, Second Intermediate Period, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Lange & Schäfer 1902: I, 252; IV, pl. xlviii; Ilin-Tomich 2011: 31 (no. 345, for the dating).

[115] Ithaca, University Museum, Second Intermediate Period, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Peet 1914: 116, fig. 75 (no. 15).
[116] Khartum (?), Second Intermediate Period, Buhen, stela (*ḥtp dj nswt* formula into an invocation to the living): Smith 1976: 6-7, pl. i (3) and lvii (4).
[117] Khartum (?), Second Intermediate Period, Buhen, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Smith 1976: 48-49.
[118] Khartum 370, Second Intermediate Period, Buhen, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Smith 1976: 46, pl. lxx (4).
[119] Khartum 371, Second Intermediate Period, Buhen, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Smith 1976: 46-47, pl. lxxi (1).
[120] BM EA 1653, Late Middle Kingdom, Abydos, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Frankfort 1928: 241-242, pl. xx.2; Ilin-Tomich 2011: 30 (no. 275, for the dating).
[121] *pBerlin 3033 = pWestcar* 1.20, XVIIth Dynasty, provenance unknown, papyrus (hieratic): Blackman 1988: 1, pl. 1.
[122] Vienna KHM ÄS 91, XVIIth Dynasty, provenance unknown, stela (*ḥtp dj nswt* formula): Hein & Satzinger 1993: 12-16; Ilin-Tomich 2011: 33 (no. 475).
[123] New York MMA 25.329, XVIIth Dynasty (*temp*. Sobekemsaf II), provenance unknown, shrine (*ḥtp dj nswt* formula?): Winlock 1947: 134, pl. 48; Hayes 1959: 10-11, fig. 3 (bottom right); Ryholt 1997: 393 (17/2.3).

New Kingdom, 1. XVIIIth Dynasty

[124] CG 870, New Kingdom, Saqqara, statue (*ḥtp dj nswt* formula): Borchardt 1930: 131.
[125] CG 1174, New Kingdom, Mit Rahina, statue base: Borchardt 1934: 90; Clère 1968: 147.
[126] Brussels E 5182, New Kingdom, Heliopolis, funeral scene: Petrie & Mackay 1915: 6, pl. vii-viii (no. 4); *LÄGG* IV 147 (3).
[127] Leiden D 31, New Kingdom, Memphis (?), statue: Clère 1968: 147.
[128] CG 1169, XVIIIth Dynasty, Mit Rahina, statue (altar formula): Borchardt 1934: 88.
[129] Turin C. 3017, XVIIIth Dynasty (usurped in XIXth Dynasty), provenance unknown, statue (*ḥtp dj nswt* formula): Connor 2016: 120 and 124-125, fig. 129-130.
[130] Medamud (?), XVIIIth Dynasty (*temp*. Thutmose III), Medamud, statue (biographical inscription): *Urk*. IV 1443, 5; 1444, 12; Drioton 1927: 52-56; Helck 1961: 143 (i); Pasquali 2011: 81 (B.27).
[131] CG 648, XVIIIth Dynasty (*temp*. Hatshepsut), Karnak, Mut temple, statue (offering formula): *Urk*. IV 478, 14; Borchardt 1925: 194, pl. 119.
[132] Brussels MRAH E.1103, XVIIIth Dynasty (*temp*. Amenhotep III), Thebes, West Bank, temple of Wadjmose, statue (biographical inscription): *Urk*. IV 1885, 13; Pasquali 2011: 37 (A.72).
[133] JE 34558, XVIIIth Dynasty (*temp*. Amenhotep III), Kom el-Fakhry, stela (lunette): PM III/2^2 843; Pasquali 2011: 31 (A.56), with earlier references.
[134] MMA 23.8, XVIIIth Dynasty (*temp*. Amenhotep III), Dendera, statue (*ḥtp dj nswt* formula): Helck 1995: 58 (no. 36), with earlier references.
[135] Oxford Ashmolean 1913.163, XVIIIth Dynasty (*temp*. Amenhotep III), Mit Rahina, statue (biographical inscription): *Urk*. IV 1795, 6; Petrie *et al*. 1913: 33-36, pl. lxxviii-lxxx, ll. 13-14; Pasquali 2011: 34-35 and 111-115 (A.64), with earlier references.
[136] Louvre A 116, XVIIIth Dynasty (*temp*. Amenhotep III), provenance unknown, statue (offering formula): *LÄGG* IV 147 (3); https://www.photo.rmn.fr/archive/13-585157-2C6NU06QTD62.html.

[137] CG 34183, XVIIIth Dynasty (*temp*. Tutankhamun), Karnak, Amun temple, stela: *Urk*. IV 2028, 17; Lacau 1926: 227, l. 14; Pasquali 2011: 53-54 (A.107).
[138] Berlin ÄM 12410, late XVIIIth Dynasty, Saqqara (?), block of tomb scene: Roeder 1924: 179 (up); Clère 1968: 147; Kitchen 1991: 93.

New Kingdom, 2. Ramesside Period

[139] Stockholm, Medelhavsmuseet NME 23, Ramesside period, Saqqara (?), block of tomb scene: Martin 1987: 40-41, pl. 38 (no. 105).
[140] *In situ*, Ramesside Period (?), Saqqara, tomb scene (divine epithet): PM III/2² 592; Málek 1981: 158, n. 17.
[141] Yale University Art Gallery 37.126, Ramesside Period, Saqqara (?), tomb scene (harper's song): Simpson 1969-70.
[142] CG 606, XIXth Dynasty, Saqqara, statue (*ḥtp dj nswt* formula): Borchardt 1925: 156, pl. 110.
[143] CG 42147, XIXth Dynasty, Karnak, statue (*ḥtp dj nswt* formula): Legrain 1909: 12, pl. ix-x; K*RI* II 890, 13.
[144] *In situ*, XIXth Dynasty (*temp*. Sethy I), Abydos, temple of Sethy I: Calverley 1958: pl. 76 (10.C, S).
[145] Leiden RMO AST 11, XIXth Dynasty (*temp*. Sethy I-Ramesses II), provenance unknown (*jm³ḫy* formula?): *LÄGG* IV 147 (3).
[146] *pSallier IV* vº (Eulogy to Memphis), XIXth Dynasty (*temp*. Ramesses II): Gardiner 1937: 88-92; Ragazzoli 2008: 24 and 70-81.
[147] TT 111, XIXth Dynasty (*temp*. Ramesses II), wall scene (title): K*RI* III 304, 6.
[148] Location unknown, XIXth Dynasty (*temp*. Ramesses II), Saqqara, Serapeum, statue (divine epithet): K*RI* II 881, 7.
[149] *In situ*, XIXth Dynasty (*temp*. Ramesses II), Saqqara, tomb scene (deceased's epithet): Gaballa 1977: pl. 3; K*RI* III 420, 4; *LÄGG* III 230 (2).
[150] *In situ*, XIXth Dynasty (*temp*. Ramesses II), Saqqara, Step Pyramid enclosure (visitor's graffito): Firth & Quibell 1935: 82 (S, 2); K*RI* III 148, 8-9; *LÄGG* I 43 (3).
[151] Private collection, Lyon, XIXth Dynasty (*temp*. Ramesses II), statue: Clère 1968: 138-141, pl. xxii and xxiii (H).
[152] BM EA 165, XIXth Dynasty, Memphis (?), stela (wish for the Afterlife): *HTBM* IX 28-29, pl. xxiv; K*RI* III 278, 6; Pasquali 2011: 81, n. 258.
[153] *In situ*, XIXth Dynasty, North Saqqara, doorjamb (wish for the Afterlife): Gohary 2009: 28, pl. 38a.
[154] *In situ*, XIXth Dynasty, North Saqqara, funeral scene (harper's song): Gohary 2009: 28, pl. 40a; Raven 2017: 91, fig. 10.
[155] SCA storeroom at Saqqara, XIXth Dynasty, North Saqqara, column (wish for the Afterlife): Gohary 2009: 35, pl. 48 (LB 11b).
[156] SCA storeroom at Saqqara (?), XIXth Dynasty, North Saqqara, fragment of scene (wish for the Afterlife): Gohary 2009: 36, pl. 49 (LB 14).
[157] CG 631, XXth Dynasty, provenance unknown, statue (*ḥtp dj nswt* formula): Borchardt 1925: 179-180.
[158] *In situ*, XXth Dynasty (*temp*. Ramesses III), Medinet Habu, temple of Ramesses III: The Epigraphic Survey 1957: pl. 343 (A.5).
[159] *In situ*, XXth Dynasty (*temp*. Ramesses III), Medinet Habu, temple of Ramesses III: The Epigraphic Survey 1963: pl. 458.2.

[160] *In situ*, XXth Dynasty (*temp*. Ramesses III), Medinet Habu, temple of Ramesses III: The Epigraphic Survey 1964: pl. 515.6.
[161] *In situ*, XXth Dynasty (*temp*. Ramesses III), Medinet Habu, temple of Ramesses III: The Epigraphic Survey 1964: pl. 582 (A.3).
[162] *In situ*, XXth Dynasty (*temp*. Ramesses III), Medinet Habu, temple of Ramesses III: The Epigraphic Survey 1970: 7, pl. 608.1.

APPENDIX B: EPITHETS AND DEITIES RELATED TO ANKHTAWY

Anubis

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nb-ᶜnḫ-t3wj	—	—	—	—	[148]
ḫntj ᶜnḫ-t3wj	—	—	—	—	[126], [145]

Bastet

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nbt-ᶜnḫ-t3wj	[1], [3][1], [4][2]	—	[9]	—	[130-131], [134], [147], [158], [160-161]

Hathor

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nbt-qrst nfrt m ᶜnḫ-t3wj	—	—	—	—	[136]

Imentet

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
dhnt-ᶜnḫ-t3wj	—	—	—	—	[140]

Iunyt

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nbt-ᶜnḫ-t3wj	—	—	[62-64]	—	—

Osiris

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nb-ᶜnḫ-t3wj	—	—	[6-7], [10-22], [24-25], [28], [31-33], [35], [37], [39], [40-42], [45-50], [53], [55-56], [58-59], [61], [63], [67-68], [70-73], [75-76], [82][3], [83], [87-90], [92-93], [95], [99], [101], [102][4], [103-107]	[110-111], [114-115][5], [120], [122]	—[6]
nswt-ᶜnḫ-t3wj	—	—	—	—	[139]

Osiris-Ptah-Sokar

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nb-ᶜnḫ-tɜwj	—	—	[60]	—	—

Ptah

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nb-ᶜnḫ-tɜwj	—	—	[8], [23], [29], [43-44], [51-52], [57], [64-66], [74], [79-80], [85], [91], [94], [96-98], [100], [108-109],	[117-119], [121], [123][7]	[124], [128-129], [132-133], [137], [142], [144], [146], [157], [159], [162]

Ptah-Osiris

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nb-ᶜnḫ-tɜwj	—	—	[54]	—	—

Ptah-Sokar

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nb-ᶜnḫ-tɜwj	—	—	[38], [77]	[113], [116]	—

Ptah-Sokar-Osiris

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nb-ᶜnḫ-tɜwj	—	—	[26-27], [34], [36], [78]	[112]	—

Ptah-Tatjenen

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
m ᶜnḫ-tɜwj	—	—	—	—	[143]

Sekhmet

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nbt-ᶜnḫ-tɜwj	—	—	[84]	—	—

Semat (*Smɜt*)

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nbt-ᶜnḫ-tɜwj	—	—	—	—	[146]

Shesmetet (*Šsmtt*)

Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nbt-ˁnḫ-t3wj	—	—	—	—	[146]

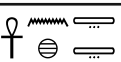
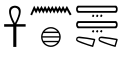
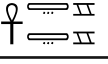
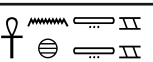
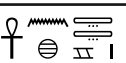
Wadjet

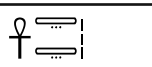
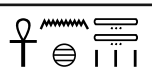
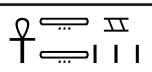
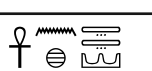
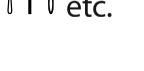
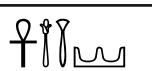
Epithet	OK	FIP	MK	SPI	NK
nbt-ˁnḫ-t3wj	[2]	—	—	—	—

OK = Old Kingdom | FIP = First Intermediate Period | MK = Middle Kingdom | SPI = Second Intermediate Period | NK = New Kingdom

[1] Doubtful.
[2] Doubtful.
[3] Followed by the phrase *m swt=f nb*(*w*)*t* ‘in all *his* places’.
[4] Partial (Wsj*r* <*nb*->ˁ*nḫ-t3wj*).
[5] Doubtful.
[6] Vid. n. 77.
[7] Doubtful.

APPENDIX C: HIEROGLYPHIC SPELLINGS OF THE TOPONYM ANKHTAWY

	Spelling	OK	FIP	MK	SPI	NK
a		[1-3], [4][1]	—	[6], [8], [10-11], [13-14], [16-17], [20], [22-24], [28], [37], [47-48], [61-63-66], [72-73], [75-76], [82-83], [90], [102]	[120][2], [122]	[128]
b		—	—	[7], [9], [15], [18], [25], [27], [31-34], [38], [40-43], [45], [51], [53-54], [56], [58-60], [67], [74], [77-80], [84-85], [88-89], [91], [92], [95], [97-98], [101], [103-105], [108],	[110], [112-113], [115], [123]	[130][3], [131], [133-135], [137], [143-145], [158],
c		—	—	[52], [99]	—	—
d		—	—	[19], [36], [86], [100]	[118]	[132]
e		—	—	[21], [26], [68], [107]	—	[129], [160]
f		—	—	[35], [93-94]	[116], [119]	—
g		—	—	[55]	—	—
h		—	—	—	[111]	—
i		—	—	[44], [96], [109]	[121]	[146][4], [150]
j		—	—	[49-50], [106]	[114]	—
k		—	—	[57]	—	—
l		—	—	[63], [70-71]?	—	—
m		—	—	—	—	[139]

n		—	—	[12]	—	—
o		—	—	[29]	—	—
p		—	—	[46], [87]	—	—
q		—	—	[39]	—	—
r		—	—	—	—	[124-125], [138], [147], [152-154], [156]
s		—	—	—	—	[127], [136], [151], [155][5]
t		—	—	—	—	[148]
u	etc.	—	—	—	—	[140], [149], [157], [159], [161-162]
v		—	—	—	—	[142]
w		—	—	—	—	[141]
x		—	—	—	—	[126]

[1] Doubtful.
[2] The group *ʿnḫ* and *tɜwj* are reversed, written first *tɜwj* and secondly *ʿnḫ*.
[3] Twice.
[4] Thrice (1.3, 1.6 and 1.7); on 1.3 between *ʿnḫ* and *tɜwj* a divine determinative (G7), most probably referred to *nb* ‘lord’, is inserted; on 1.7 that determinative ap pears at the end of the construct.
[5] Partial (damaged).

Fig. 1. Location of the outcrop excavated by the Japanese mission of the Waseda University in the context of the Saqqara-Abusir area. Source: Yoshimura et al. 2005: fig. 1.

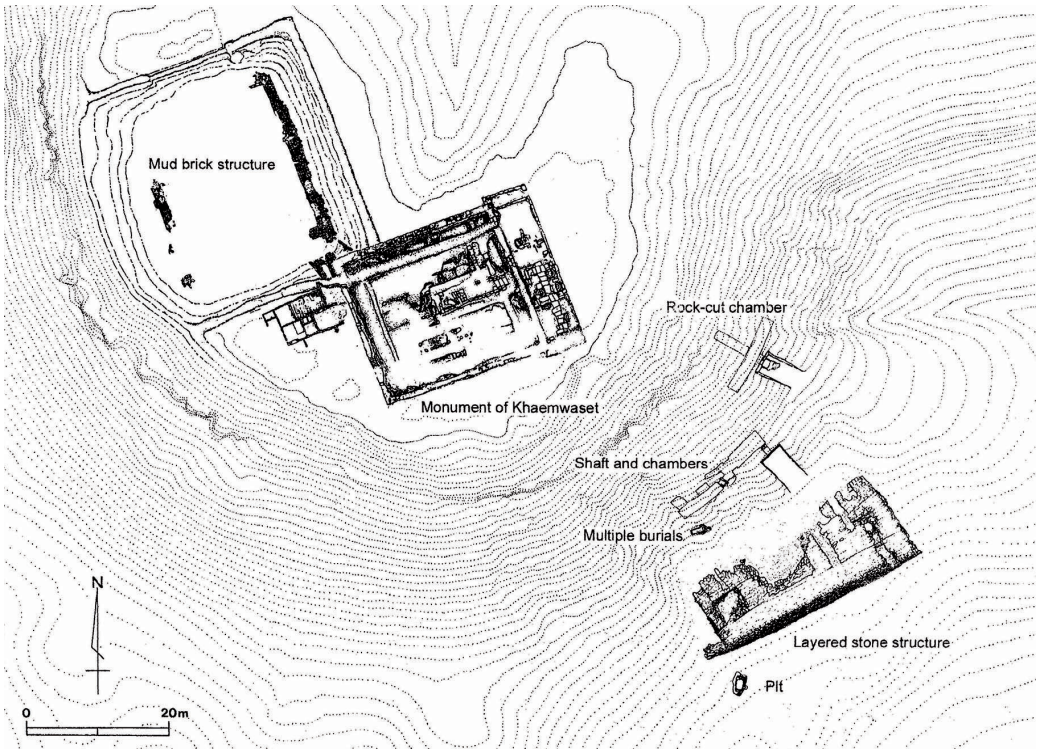


Fig. 2. Structures and contexts excavated by the Japanese mission of the Waseda University in the outcrop of the Wadi Abusir. Source: Kawai 2011: fig. 1.

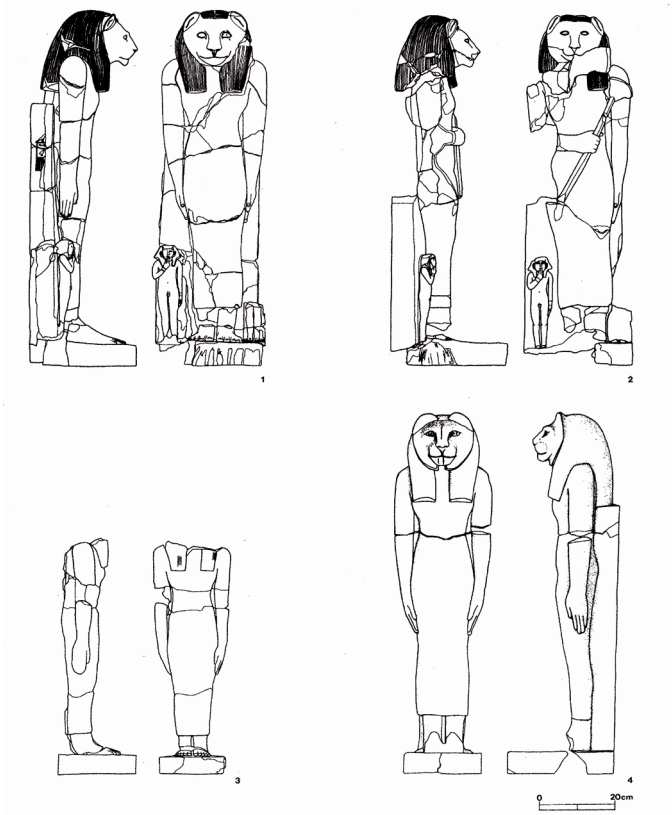


Fig. 3. Some of the terracotta statues of a standing lioness goddess with infant kings found by the Japanese mission of the Waseda University in the contexts dated between the Early Dynastic Period and the Late Middle Kingdom in the outcrop of the Wadi Abusir. Source: Yoshimura et al. 2005: fig. 22.

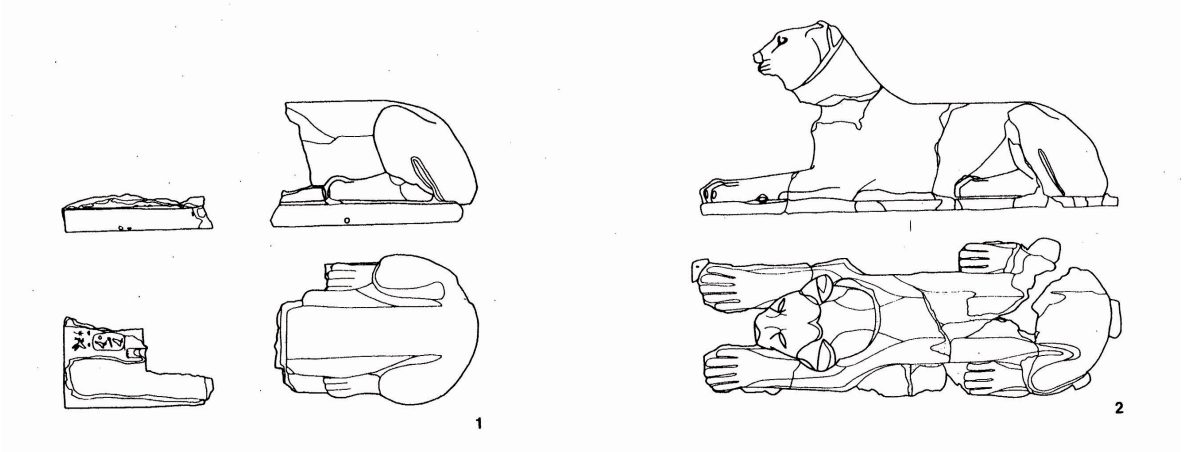


Fig. 4. The two terracotta statues of a recumbent lioness goddess found by the Japanese mission of the Waseda University in the contexts dated between the Early Dynastic Period and the Late Middle Kingdom in the outcrop of the Wadi Abusir. Source: Yoshimura et al. 2005: fig. 21.

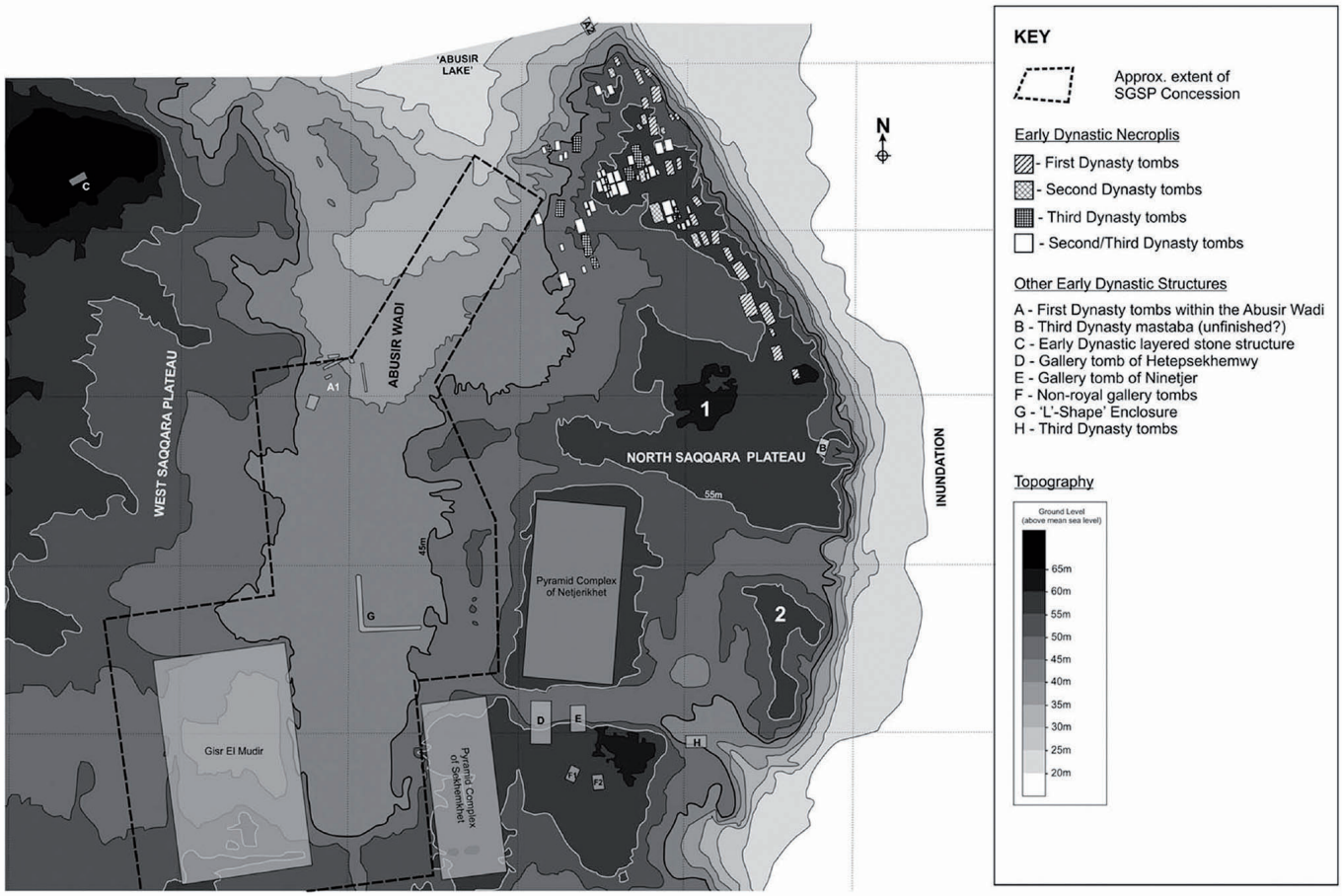


Fig. 5. Plan of the area of North Saqqara and the Wadi Abusir, showing the concession of the Saqqara Geophysical Survey Project and the most relevant archaeological contexts and structures. Source: Reader 2017: fig. 1.

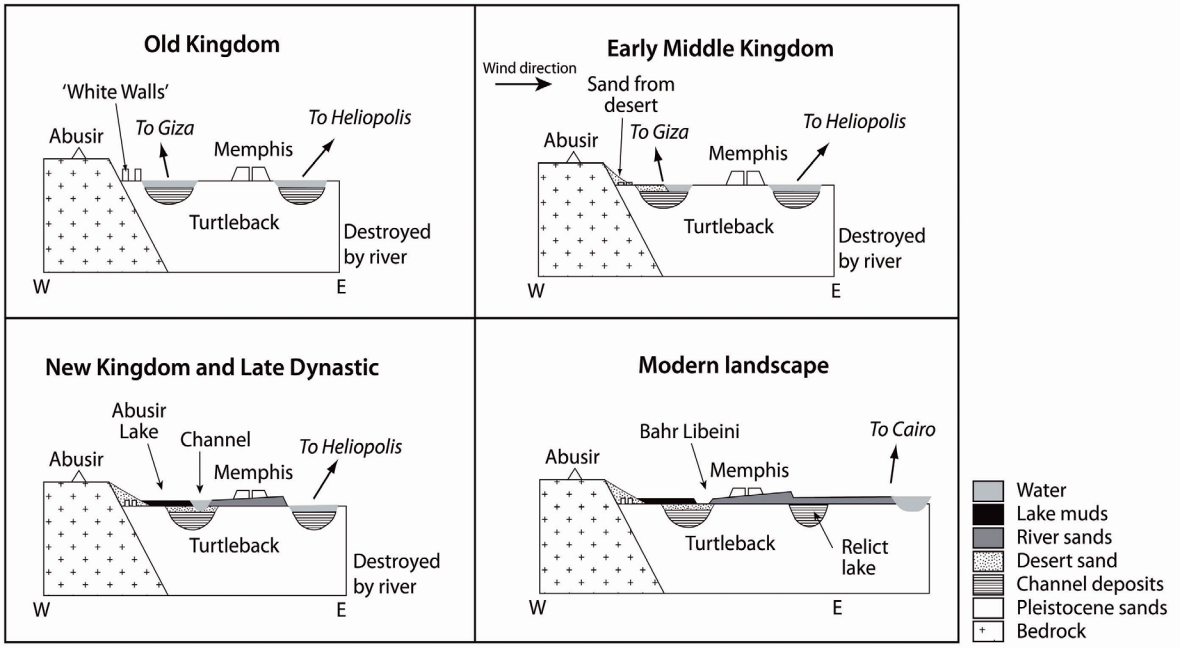


Fig. 6. Diagram showing the sequence of sediments found by the Survey of Memphis and their interpretation for the area of Memphis. Source: Bunbury & Jeffreys 2011: fig. 4.

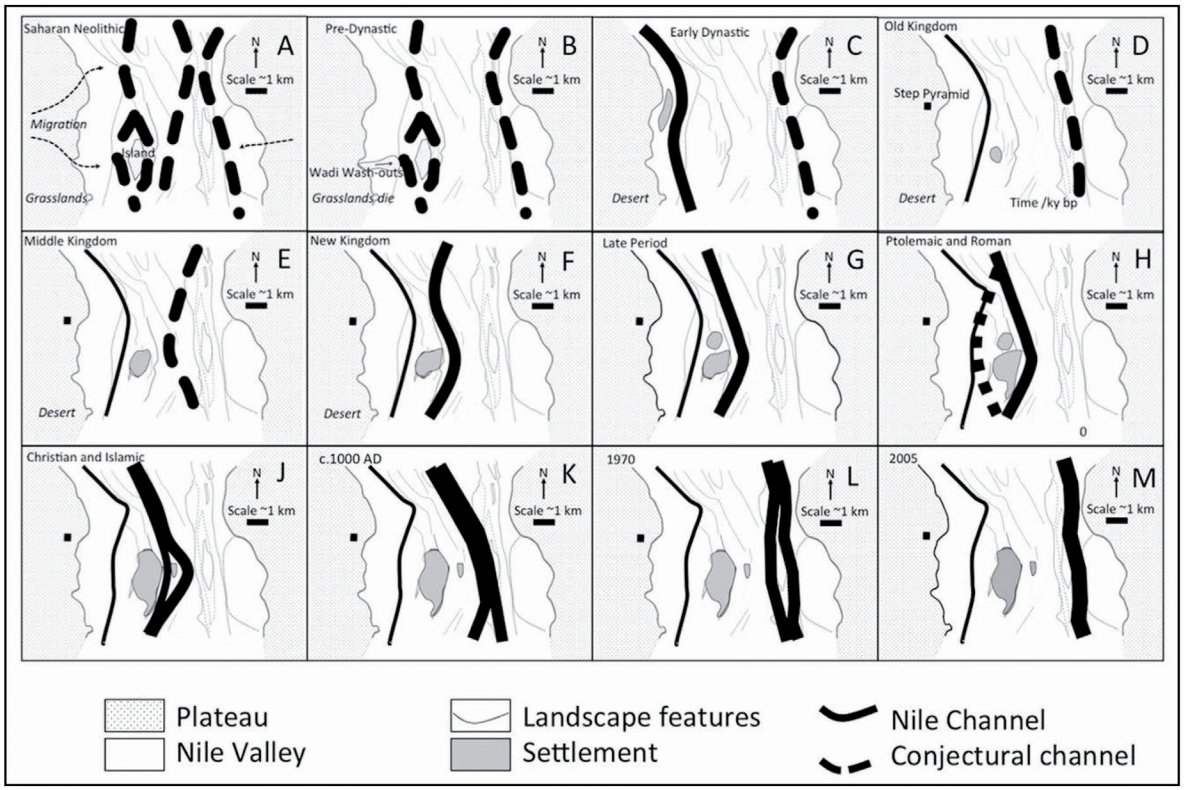


Fig. 7. Diagram showing the time series of the migration of the Nile since the Saharan Neolithic period to AD 2005. Source: Bunbury et al. 2017: fig. 5.

VON SONNENKÖNIGEN UND RESIDENZEN – VORDERASIATISCHE TRENDS IN DER AMARNA-REVOLUTION

Oskar Kaelin
(University of Basel, Switzerland)

ABRISS
Echnatons Reformen werden meist als rein innerägyptischer Wandel betrachtet. Doch die Späte Bronzezeit war kosmopolitisch. Über Generationen gab es intensive, familiäre Beziehungen zwischen den Höfen der Grosskönige, in deren Selbstdarstellung öfters eine Hybridisierung festgestellt werden kann. Entsprechend sollten Elemente von Echnatons Revolution auch als eine Auseinandersetzung mit Trends in Vorderasien gesehen werden: der Bau einer königlichen Residenzstadt und die Schaffung des nicht-anthropomorphen Strahlenaton als neuer Gottheit.

SCHLÜSSELWORTE
Echnaton, Amarna, Späte Bronzezeit, Ikonographie, Flügelsonne, Residenzstädte

ON SUN KINGS AND RESIDENCES - NEAR EASTERN TRENDS IN THE AMARNA-REVOLUTION

ABSTRACT
Akhenaten's reforms are usually seen as purely internal Egyptian change. But the Late Bronze Age was cosmopolitan. For generations, there were intense family relations between the courts of the great kings, in whose self-presentation a hybridization was established. Accordingly, elements of Akhenaten's revolution should be seen as an engagement with trends from the Ancient Near East: the construction of a royal residential city and the creation of the non-anthopomorphic sun-disc with arms as a new deity.

KEYWORDS
Akhenaten, Amarna, Late Bronze Age, iconography, winged disc, residential cities

Die Amarna-Revolution, Amenophis IV./Echnatons Reformen, die in wenigen Etappen und Jahren von der traditionellen ägyptischen Religion zur Aton-Religion, vom Polytheismus über Henotheismus zum Monotheismus führte, wurde meist als innerägyptischer Wandel beschrieben. Je nach Standpunkt sah man sie als Produkt eines Genies, Fanatikers, Ketzers, Revolutionärs oder Reaktionärs.[1]

Zu Beginn seiner Regierung wurde Amenophis IV. noch ganz wie ein traditioneller ägyptischer Herrscher inszeniert, z.B. in Darstellungen vom Pharao beim Erschlagen der Feinde, beim Libieren vor seinen Eltern, bei der Darbringung von Opfern für anthropomorphe (Sonnen-)Götter oder mit einer Göttin unter einer Flügelsonne sitzend. Früh in seiner Regierung fokussierte er auf solare Gottheiten, respektierte aber zunächst ihre Vielfalt. Aton (Jtn), als Sonnenscheibe ist in Texten seit dem Alten Reich belegt. Die Vorstellung, dass der Herrscher über alles regiert was Aton umkreist, findet sich seit dem Mittleren Reich. Unter Amenophis III. erfuhr Aton eine immer stärkere Beachtung und während die Sonnenscheibe bis dahin (nur) als Symbol oder Vertreter eines Sonnengottes galt. wurde sie nun zusehends zur eigenständigen Gottheit erhoben. Die Förderung Atons scheint von Anbeginn der Regierungszeit Echnatons sein Ziel gewesen zu sein.[2]

[1] Hoffmeier 2015: 1-4. Görg 2007: 104-107. Hornung 2003: 9-27. Assmann 1984: 232-257. OEAE s.v. Akhenaten.
[2] Hoffmeier 2015: 76-87. Redford 1978. Redford 1980: 23-24.

In Karnak entstand ein Heiligtum für Re-Harachte-Aton; Amun wurde aber noch respektiert. Jtn (Aton) die "Scheibe" bekam einen erklärenden, langen, "lehrhaften" Namen, und ab dem 3. Regierungsjahr wird wie bei einem Pharao der Name Atons von einer Kartusche umschlossen, der Gott folglich wie ein König behandelt.[3] Im 4. oder 5. Regierungsjahr feierte Echnaton für Aton ein Sedfest, das üblicherweise im 30. Regierungsjahr eines Herrschers seiner Erneuerung diente. Mit diesem Sedfest wurde das Königtum des Gottes Aton (und indirekt auch die Herrschaft Echnatons) erneuert und propagiert.[4] Mit dem 5. Regierungsjahr beginnen die Arbeiten zur neuen Residenzstadt Achet-Aton, wo bis zum Ende von Echnatons Regierung Aton zelebriert wird. Mit dem Umzug begann vermutlich auch die Beseitigung von Darstellungen und Schreibungen Amuns und von Pluralformen in der Schreibung von Göttern, die Meidung, sie anthropomorph darzustellen, und der Verzicht auf gewisse Elemente des Totenkultes.[5] Tempel und Anlagen für Aton wurden auch an anderen Orten Ägyptens, Nubiens und des Sinai gebaut.[6] Ob sich jede Etappe erst aus der vorherigen ergab oder ob ein "atonistischer Fünfjahresplan" existierte, um in wenigen Jahren die neue Ideologie umzusetzen, muss offen bleiben. Auf alle Fälle sind die sich steigernden Etappen des Projektes "Aton" didaktisch bzw. propagandistisch gut gewählt.

Echnaton machte aus der real sichtbaren Sonnenscheibe Aton einen universalen, omnipräsenten Sonnengott, der den Herrschaftsanspruch und solaren Bezug Pharaos in der internationalen Welt der Späten Bronzezeit zum Ausdruck brachte. Echnaton war Atons Sohn; er identifizierte sich zwar nicht vollständig mit ihm, war aber der einzige, der Atons Absichten kannte und ihm dienen konnte. "He and the Disc were alone and supreme in the universe, over all men: there were no other gods. He was 'the living Disc - there is none other than him!'"[7] Echnaton persönlich verfasste zu Atons Ehren Hymnen, die ihn als "global player" zelebrierten, seine universale Zuständigkeit und Unabdingbarkeit für Welt und Schöpfung unterstrichen: „Du erschaffst die Erde nach deinem Wunsch, und zwar ganz allein, mit allen Menschen, mit allem Vieh und Wild, die auf der Erde und auf den Beinen laufen oder sich erheben und mit ihren Flügeln fliegen. Selbst in den Fremdländern Syrien und Nubien, die zu Ägypten gehören, setzt du jeden Mann an seinen Platz und sorgst für seinen Unterhalt ... Die Zungen sind verschieden im Sprechen, ebenso wie ihre (= der Fremdlandbewohner) Wesensart, und auch ihre Hautfarbe ist unterschiedlich, weil du so die Fremdlandbewohner unterscheidest. Du schaffst den Nil in der Tiefe und bringst von ihm hervor, so viel du willst, um die Untertanen leben zu lassen. ... Sogar alle Fremdlandbewohner, die fern sind, erhältst du am Leben, denn du hast einen Nil an den Himmel gesetzt, damit er zu ihnen herabfällt, damit er auf den Bergen Wellen schlägt wie das Meer, um ihre Felder zu bewässern, indem (er) sie berührt." Für den Weltenherrscher Aton wurde Achet-aton die Residenstadt.[8]

In der Amarna-Zeit, generell im Neuen Reich, gab es einen regen internationalen Austausch. Ägypten war Mitglied im "Club der Grossmächte", zu dem Babylonien, Mitanni, die Hethiter und später die Assyrer gehörten. Die Beziehungen zwischen den Höfen wurden durch Heiratspolitik, Geschenke und Diplomatie stabilisiert und intensiviert, oft indem der ägyptische König Prinzessinnen aus anderen Reichen heiratete. Das ägyptische Königshaus war über mehrere Generationen mit dem mitannischen Herrscherhaus in Nordsyrien/-irak (Amenophis II., Thutmosis IV. mit Artatama I., Amenophis III. mit Šuttarna II. und Tušratta).

[3] Hoffmeier 2015: 62-91 (Anfänge), 91-117 (Karnak). Hornung 2003: 41-47. LÄ s.v. Aton.
[4] Hoffmeier 2015: 117-125. Hornung 2003: 48-49.
[5] Hoffmeier 2015: 136-159. Hornung 2003: 69-88. Redford 1980: 27-28.
[6] Hoffmeier 2015: 91-107.
[7] Redford 1980: 25-26.
[8] Bayer 2007: 16f (Zitat). Hoffmeier 2015: 211-237. Hornung 2003: 81-98.

Ebenso bestanden dynastische Verbindungen Ägyptens zum kassitischen Babylon (Thutmosis IV. mit Karaindaš, Amenophis III. mit Kurigalzu I und Kadašman-Enlil I., Echnaton mit Burnaburiaš II.), das seinerseits wiederum mit Elam liiert war.[9]

Echnaton wuchs in einer Zeit auf, in der gerade an den kosmopolitischen Höfen neueste Trends wahrge- und manchmal übernommen wurden. Objekte in einem "intercultural style" entstanden, die zwischen den Höfen ausgetauscht wurden und zu einer Angleichung der künstlerischen Präferenzen führten: "The exchange of daughters in interdynastic marriages literally ‚hybridizes' the royal gene pool, breaking down barriers between royal families and binding them together in a manner analogous to the visual hybridity and universalizing iconography of the koine."[10] Daher sollte Echnatons "Revolution" nicht nur als isolierte, intern ägyptische, persönlich bzw. innen- und/oder aussenpolitisch motivierte Entwicklung, sondern als Teil von und Reaktion auf kosmopolitische Trends betrachtet werden.

In dieser Späten Bronzezeit hatte das seit dem 3. Jt. v. Chr. existierende Sonnenkönigtum Ägyptens klare Konkurrenz bekommen. Es war nicht mehr das einzige Königtum mit solaren Bezügen, die Flügelsonne nicht mehr exklusives Logo des ägyptischen Herrschers. Echnaton formulierte die traditionelle Verbindung des ägyptischen Königs mit der Sonne neu, setzte die sichtbare Sonne Aton ins Zentrum und inszenierte ihn – um auf dem Stand der Zeit zu sein – mit Elementen, die sich an Trends aus dem Vorderen Orient orientierten.

Der nicht-anthropomorphe Strahlenaton

Die Verbindung zwischen (vergöttlichtem) König und Sonnengott gehörte in Ägypten seit der 1. Dynastie zu den Konstanten ägyptischer Königsideologie.[11] Der Sonnengott war ein globaler, die ganze Welt überschauender Gott, was dem universalistischen Herrschaftsanspruch der ägyptischen Königsideologie entsprach. Ab der 4. Dynastie galt der König in der Königstitulatur als "Sohn des Re", was seine Göttlichkeit und seinen solaren Aspekt betonte. Während der 5. Dynastie wurden von mehreren Königen Sonnenheiligtümer gebaut, deren Namen eine Verbindung mit Re bezeugen und deren wichtigste Installation wahrscheinlich ein Obelisk war. Zur selben Zeit werden die Pyramidenbauten für die Herrscher bescheidener.[12] Ab der 6. Dynastie finden sich regelmässig Darstellungen der geflügelten Sonnenscheibe, dem "Zentralsymbol der pharaonischen Monokratie". Trotz visueller Einfachheit war es von Anfang an komplex aufgeladen. "Mit ihren Flügeln symbolisiert sie das Weltumspannende der Herrschaft über 'Alles, was die Sonne umkreist', und mit der Sonnenscheibe die Idee der Einheit: Eine Sonne, ein Herrscher. Wie die Sonne die Götterwelt, so zentriert der König die Menschenwelt."[13] Die geflügelte Sonnenscheibe verband Komponenten zweier Hauptgottheiten: die Sonnenscheibe für Re plus die Flügel eines Falken für Horus. Sie repräsentierte Horus-Behedeti, später Re-Harachte und andere mit dem Königtum verbundene Götter. Die Beziehung des Herrschers zum Sonnengott und die Flügelsonne als Symbol blieben bis zum Ende der pharaonischen Zeit zentrale Komponenten der ägyptischen Königsideologie.[14]

[9] Brinkman 2017: 11-13. Miller 2017. Roaf 2017: 182-195. Podany 2010: 163-242. Klinger 2006: 313-315. Brinkman 1976: 240.
[10] Podany 2010: 243-258. Feldman 2006: 27 (Zitat und generell zum "intercultural style"). Gestoso Singer 2006.
[11] Hoffmeier 2015: 7-21. Gundlach 1998: 11-12, 137-142.
[12] Hoffmeier 2015: 24-31.
[13] Hoffmeier 2015: 21-24. Assmann 1993: 17 (Zitate).
[14] Hoffmeier 2015: 32-61. Westendorf 1986. LÄ s.v. Flügelsonne.

Im Vordern Orient waren die Beziehungen zwischen Herrschaft und Sonne (sowie die Vergöttlichung der Herrscher) weniger dominant. In der Akkad-Zeit unter Naramsin findet sich die Assoziation des Herrscher mit der Sonne und seine Vergöttlichung erstmals auch in Mesopotamien. Die Vergöttlichung des mesopotamischen Königs endete mit dem Ur III-Reich. [15] Hingegen findet sich die Verbindung zum Sonnengott in der altbabylonischen Zeit weiter bei mesopotamischen, syrischen und hurrischen Herrschern. Der Herrscher gehörte z.B. zur Familie des Sonnengottes, betrat in Mythen die Region des Sonnengottes, wurde von ihm geschützt, und ist auch in der Titulatur als „Sonne“ bzw. „Sonnengott“ seines Landes bezeichnet worden.[16]

Während des ägyptischen Mittleren Reiches verbreitete sich neben anderen Motiven auch die Flügelsonne in der Levante, Nordsyrien und Kleinasien. Siegel mit Flügelsonne kennen wir z.B. von altbabylonischen Herrschern und deren Entourage aus Byblos, Yamchad, Karkemisch und Ebla. Mit der Verbreitung “popularisierte” sich das Motiv, war ein Statussymbol, das auf nicht-königlichen Objekten manchmal neben anderen ursprünglich ägyptischen Motiven verwendet wurde.[17]

In der Späten Bronzezeit findet sich die Flügelsonne auf Siegeln aus dem mitannischen Nuzi und jenen der frühen mittelassyrischen Zeit, z.B. auf dem Herrschaftssiegel Šauštatars von Mitanni und dem des Eriba-Adad I. von Assyrien (vgl. Abb. 1).[18]

In der Residenz Hattuša führten der Wettergott und die Sonnengöttin von Arinna das Pantheon an. Sie setzten den hethitischen König ein, der ihr Land verwaltete. Die Sonnengöttin des Krönungsortes Arinna war in der Grossreichszeit höchste Instanz im Reich, war ‹Königin aller Länder›, verlieh dem hethitischen König ab Hattušili I. seine Legitimation.[19] Die enge Verbindung zwischen König und Sonnengottheit zeigte sich ab Hattušili I. ebenfalls in der Titulatur, in welcher der König als ‹Sonne› u.ä. angesprochen wurde. Hattušilis’ I. Wahl der ihn legitimierenden Götter ist auch aussenpolitisch relevant: Der Wettergott spielte in den nordsyrisch-levantinischen Orten eine dominante Rolle, die Sonnengötter in universaler Sicht und gegenüber Ägypten, das ein wichtiger (Gegen-)Spieler in der Levante war.[20] Die geflügelte Sonnenscheibe wurde erst mit Šuppiluliuma I. zu einem exklusiv herrschaftlichen Symbol; zuvor wurde sie auch von nicht-königlichen Personen verwendet.[21]

Als Echnaton den Thron bestieg, gehörte die Flügelsonne zum ikonographischen Repertoire mehrerer vorderasiatischer Könige und ihrer Eliten, die das Symbol visuell verändert und inhaltlich verwässert hatten. Ausgerechnet in der Zeit des weitesten Ausgreifens Ägyptens in den vorderasiatischen Raum war gerade dort das wichtigste ägyptische Emblem, das die Verbindung zwischen Pharao und dem universalen Sonnengott symbolisierte, nicht mehr eindeutig ägyptisch und nicht mehr eindeutig königlich besetzt. In dem für das ägyptische Königtum so fundamentalen Bereich der Beziehung Pharaos zum Sonnengott war ein Problem der Abgrenzung und Profilierung entstanden. Daher reformierte Echnaton die Beziehung zwischen ägyptischem Herrscher, Mensch und Sonnengott und unterwarf auch ihre visuelle Formulierung einer Gesamtüberholung. Er

[15] Pongratz-Leisten 2013: 298-299. Kaelin 2006: 130-165. Bänder 1995: 185-186.
[16] Polonsky 2002: 471-529. Beckman 2002: 38-39.
[17] Pongratz-Leisten 2013: 299-300. Eder 1999. Teissier 1996: 95-101, 196. Eder 1995: 153-154.
[18] Pongratz-Leisten 2013: 300-301. Yalcin 2011: 530-531. Stein 1993: nos. 653-654, 711 (Šauštatar), 729, 752, 759, 776. Beran 1957: 144 (Eriba-Adad I.), 188-194 (Flügelsonnen), 202 (Šauštatar).
[19] Pongratz-Leisten 2013: 301-305. Kutter 2008: 88-91. Klengel 1999: 322-324. Haas 1999: 178-180. Beckman 1995. Haas 1994: 188-190.
[20] Zum Wettergott s. Schwemer 2001: 443-444.
[21] Yalcin 2011: 522-524.

ersetzte das einst perfekt auf das ägyptische, universale, solare Königtum zugeschnittene Motiv der Flügelsonne durch die Aton-Scheibe mit Händen und erhob diese zur Darstellung der Gottheit. Atons Fürsorge galt der ganzen Welt und seine Darstellung sollte genau dies zum Ausdruck bringen.

Bei der Darstellung Atons verzichtete Echnaton bewusst auf eine anthropomorphisierte Form. Statt wie oft in Ägypten durch Addition und Synkretismus verschiedener Gottheiten eine neue zu schaffen, fokussierte man auf einen Aspekt, der allen solaren Gottheiten gemeinsam war.[22] Die sichtbare Sonnenscheibe Jtn war dieser grösste gemeinsame Teiler sämtlicher solaren Götter Ägyptens und der übrigen vorderasiatischen Welt. Diese einzig real und weltweit erfahrbare Form der Sonnengottheit machte Echnaton direkt und unmittelbar zum Anbetungsobjekt und sich selbst zum einzigen Priester und Vertreter. Mit Aton und seiner Anbetung brach Echnaton mit vielen ägyptischen Traditionen: "Solar discourse was no more … Gone was Re-Harakhty the falcon, the *ḫprr*-beetle, the Ennead with Atum at its head, *Bḥdty* the winged sun-disc, the solar boat, the *Himmelsfahrt*, Apophis, myth and its use in magic, and a host of other mechanisms and images, read as referential icons."[23]

In den Darstellungen wurde die Sonnenscheibe Aton durch (Strahlen-)Arme und Hände in ein agierendes Wesen verwandelt. Die „emblematic personification" war eine in der ägyptischen Ikonographie gern genutzte und spätestens seit Dynastie 0 bekannte Möglichkeit, ein Symbol durch Anfügen von Armen oder Beinen zu animieren.[24]

Echnatons Entscheid, den neuen Gott Aton in einer nicht-anthropomorphen Form anzubeten, war für Ägypten revolutionär, doch gab es einen solchen Trend im Vordern Orient schon länger, der vielleicht zu dem Schritt ermutig hat. Obschon in Vorderasien die Götter meist anthropomorph imaginiert und dargestellt wurden, sind sie bereits ab dem 4. Jt. v. Chr. auch über Symbole bzw. Darstellungen von Gestirnen verehrt worden. In der Mittleren Bronzezeit finden sich auf Siegeln Mesopotamiens und Kleinasiens neben anthropomorphen Darstellungen von Göttern auch Embleme für Gottheiten, z.B. die Mondsichel für den Mondgott, Blitz und Stier für Adad oder der gekrümmte Stab für Amurru. Sie wurden als Einfluss aus Syrien und der Levante gewertet, wo Kulte nicht-anthropomorpher Götter bekannt waren.[25]

Auf Objekten aus der Zeit der Kassiten, also einer eng mit Ägypten liierten Dynastie, war die Repräsentation von Göttern durch Symbole und Embleme verbreitet. Kassitische Rollsiegel zeigen oft eine lange Inschrift und einen Beter vor einem oder mehreren Emblemen. Frühe Beispiele dafür datieren in die Zeit von Kurigalzu I. und Burnaburiaš II. Beliebt war das Kreuz, das als Symbol für einen Gott, vielleicht sogar einen Sonnengott gedeutet wurde.[26]

Auf Siegeln aus dem Mitanni-zeitlichen Nuzi dominieren im Umfeld der Flügelsonne Tierkämpfe, Tiere und Bäume. Das Siegel des Šauštatar, das auch von seinen Nachfolgern verwendet wurde, zeigt eine geflügelte Sonnenscheibe, die von einem Menschen angebetet wird.[27] Die Präferenz, Götter lieber als Symbole und weniger als anthropomorphe Wesen darzustellen und anzubeten, setzte sich in mittelassyrischer Zeit und darüber hinaus fort.[28]

[22] Zum Synkretismus s. Hornung 1970: 82-90.
[23] Redford 2013: 27.
[24] Baines 2004: 167.
[25] Ornan 2005: 41-45
[26] Ornan 2005: 45-52. Stiehler-Alegria Delgado 1996: 161 (Kreuz). Seidl 1989. Beran 1957/1958: 256-258.
[27] Stein 1993: 89-93 no. 711 (Šauštatar). Beran 1957: 202-203.
[28] Ornan 52-59

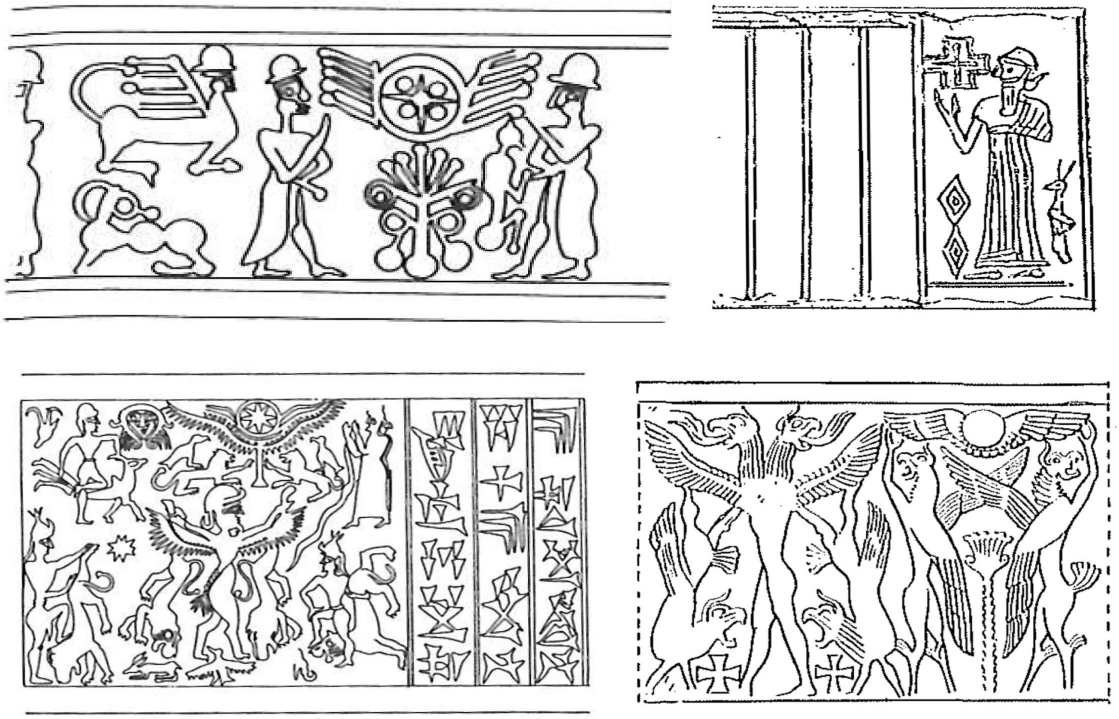


Abb. 1 Flügelsonnen und kassitisches Kreuz.
Nuzi (STEIN 1993: no. 776), Kassitisch (Zeit Kurigalzu I., STIEHLER-ALEGRIA DELGADO 1996: Nr. 52).
Šauštatar, König von Mitanni (STEIN 1993: no. 711). Eriba- Adad I von Assyrien (BERAN 1957: 144).

Mit der Darstellung seiner neuen Gottheit Aton als nicht-anthropomorphe Sonnenscheibe mit Händen, grenzte sich Echnaton von anderen altorientalischen Herrschern ab, die sich mit Flügelsonnen oder anthropomorphen bzw. anthropomorph gedachten Göttern zeigten. Gleichzeitig schloss er sich aber einem Trend aus Vorderasien an, eine Gottheit über eine nicht-anthropomorphe Darstellung anzubeten. Mit dem Scheitern der Amarna-Revolution verschwand jedoch die für Echnatons Regierungszeit so typische Darstellungsform der Sonnenscheibe mit Händen.

Eine Residenzstadt für den Grosskönig

Ab der Uruk-Zeit waren Nischenfassaden und ab der Frühen Bronzezeit (gestufte) Hochbauten höchste architektonische Auszeichnung der wichtigsten Institution altorientalischer Reiche.[29] Als nächster Schritt und Steigerung entstanden in der Späten Bronzezeit ganze Residenzstädte zur Inszenierung der wichtigstes Person des Reiches. "A perfect expression of economic and ideological power, therefore, was the foundation of new residential cities. The diffusion of this idea, which was originally born out of strategic necessities, was made possible by the frequent exchange of correspondence, goods, and personages between the courts …. Once this scheme was recognized by the competing rivals, it was adapted and reinterpreted within their own cultural syntax. Thus, although the layout, the structure, and even the individual motivation for the foundation of the specific residential cities differed substantially from case to case, the idea behind it was a common one."[30]

[29] Kaelin 2015: 131-136. Kaelin 2007. Kaelin 2006: 166-171.
[30] Novak 2014: 324 (Zitat). Joffe 1998.

Über den Namen wurde eine Assoziation zwischen Residenzstadt und ihrem Gründer geschaffen und an sie erinnert: Hattušili I. („der aus Hattuša“) mit Hattuša, Kurigalzu mit Dur-Kurigalzu („Umfassung des Kurigalzu“), Untaš-Napiriša mit Dur-Untaš („Umfassung des Untaš“). Auch nach der Zeit Echnatons setzte sich die Gründung neuer Residenzstädte und deren Benennung nach dem Gründerkönig fort, so Ramses II. mit Per-Ramses („Haus des Ramses“) und Tukulti-ninurta I. mit Kar-Tukulti-ninurta („Kai des Tukulti-ninurta“).[31] Taidu, im späten Mitanni-Reich als “Stadt des Königtums” bekannt, behielt scheinbar den Namen des ursprünglichen Ortes. Vielleicht erübrigte sich die Benennung der Residenzstadt nach einem Herrscher, weil bereits der Name des Reiches Mittani “vermutlich von dem Namen eines frühen Herrschers abgeleitet und damit primär politischer, nicht ethnischer oder geographischer Natur“ war.[32]

In mindestens drei Fällen befreien Texte und Inschriften den für die Residenzstadt gewählten Ort von jeglichen älteren Ansprüchen durch andere Herrscher oder Götter. Hattušili I. gründete seine Stadt Hattuša an einem Ort, den Anitta einst unbesiedelbar gemacht hatte. Echnaton fand auf Befehl Atons einen Ort, der keiner anderen Gottheit gehörte. Und später baute Tukulti-Ninurta I., auf göttlichen Befehl, an einem Ort, an dem angeblich noch nie gebaut worden war. Die Grosskönige mussten klarstellen, dass sie für ihre Residenzstadt niemandem, erst recht keiner Gottheit etwas wegnahmen (s.u.).

Mit Hattuša machte Hattušili I. einen Ort zu Residenz, Staatsverwaltung und Kultzentrum (etwa 17. Jh. v. Chr.), den rund hundert Jahre früher König Anitta zerstört, unbesiedelbar gemacht und dem Vergessen überlassen hatte: “An ihrer Stelle aber sä[te] ich Unkraut. Wer immer aber nach mir König wird und Hattuša wiederbesiedelt, den [soll] der Wettergott des Himmels schlagen.“[33] Vielleicht hat sich Hattušili I. bei der Gründung Hattušas durch Sargon von Akkad und dessen neu gegründeter Hauptstadt Agade inspirieren lassen. Das syrisch-mesopotamische Schreiberwesen, das zur Verwaltung des hethitischen Reiches eingeführt wurde, brachte nämlich auch historisches Wissen um die grossen Leistungen früherer Herrscher mit sich. Als Hattušili I. den Euphrat überquerte, verglich er sich jedenfalls explizit mit Sargon von Akkad: „No one had crossed the Euphrate River, but I, the Great King, the Tabarna, crossed it on foot, and my army crossed it on foot behind me. Sargon (of Akkad also) crossed it. [He] fought the troops of Ḫaḫḫa, but [he] did not do anything to Ḫaḫḫa. He did not burn it down; smoke was not visible to the stom-god of Heaven. But I, the Great King, the Tabarna, destroyed Ḫaššuwa and Ḫaḫḫa, and [burned] them down with fire. I showed smoke to the sun-god of Heaven and the storm-god …”[34] Hattušili I. betont also, dass er Sargon übertrifft, da er, im Gegensatz zu jenem, die Stadt Ḫaḫḫa zerstörte. Ähnliches Wettbewerbsdenken mag bei der Gründung der Residenzstadt Hattuša hineingespielt haben.

Im hethitischen Alten Reich umfasste die Stadtmauer Hattušas, der „Stadt der Götter“, einen Palastbezirk mit Totentempel, sowie Tempelbauten mehrerer Gottheiten des Reiches, darunter natürlich für den Wettergott und die Sonnengöttin von Arinna.[35] Mit seinem Namen Hattušili I. („der aus Hattuša“) stellte der König eine enge Verbindung zu seiner Hauptstadt her. Damit trat er eine Modewelle los, die in den folgenden Jahrhunderten sämtliche Königtümer der altorientalischen Grossmächte erfasst.

Hattušilis’ Nachfolger Muršili I. überfiel Babylon, was die Machtergreifung durch die Dynastie der Kassiten ermöglichte.[36] Mit Karaindaš nahmen die Kassiten politische

[31] Zu den Stadtnamen Novak 1999: 381-384.
[32] RlA s.v. Mittan(n)i § 4 (Zitat).
[33] Schachner 2011: 69-81. TUAT NF 2 (Klinger): 140-141 (Zitat). Klengel 1998: 43-44; Neve 1993: 8.
[34] Beckman in Chavalas 2006: 221 (Zitat). Klengel 1998: 51-52, 55.
[35] Haas 1994: 616-620. Bittel 1983: 59ff., 92 (Plan). RlA s.v. Ḫattuša.
[36] Klengel 1998: 56, 64-66.

Beziehungen mit Ägypten auf. Sein Enkel Kurigalzu I. pflegte diese weiter, bekam von Vorfahren Echnatons sogar Gold geliefert, was seine Bauprojekte sicher förderte. Kurigalzu I. gründete und benannte nach sich selbst die Residenzstadt Dur-Kurigalzu „Umfassung des Kurigalzu“ (Aqar Quf, ca. 14. Jh. v. Chr.).[37] Bekannt sind hier ein Palast, die Ziqqurat und die Tempel, die Enlil, Ninlil und Ninurta geweiht waren. Auch hier bekamen die wichtigsten Götter des Landes eine Dependance. Dass Kurigalzu sich ebenfalls eine Residenz bauen liess, war wohl nicht einzig geostrategisch bedingt, sondern diente auch der Demonstration politischer Gleichwertigkeit zu den Hethitern.[38]

Untaš-Napiriša von Elam war mit den Herrschern von Babylon familiär verbunden. Seine Mutter war vielleicht Tochter von Kurigalzu I., seine Frau vielleicht Tochter von Burnaburiaš II., einem Zeitgenossen Amenophis III. und Echnatons.[39] Auch Untaš-Napiriša errichtete mit Al-Untaš-Napiriša bzw. später Dur-Untaš-Napiriša, „Umfassung des Untasch“ (mod. Tschoga Zanbil), eine Residenz, die nach ihm benannt war. Eine vier Kilometer lange Mauer umgibt ein Areal von etwa 100 ha. Im Zentrum der Anlage und innerhalb einer kleineren Umfassungsmauer stand eine Ziqqurat, die den Göttern Napiriša und Inšušinak gewidmet war, sowie weitere Tempel und Schreine von etwa 25 verschiedenen Göttern. Im Stadtareal standen mehrere grosse Gebäude, eines davon über Grabgewölben. Zum östlichen Stadttor soll eine “Prozessionsstrasse” geführt haben.[40]

In Ägypten war während der 18. Dynastie der Amun-Tempel von Karnak wichtigster Kultort und Theben Hauptstadt. Hier wurde auch in den ersten Jahren Echnatons ein grosser Tempel für Aton errichtet. Die “plötzliche” Gründung und der Wegzug nach Achet-aton wirken innerägyptisch “revolutionär”, doch der Bau von Achet-Aton als Atons und Echnatons neuer Hauptstadt steht mit Hattuša, Dur-Kurigalzu und Dur-Untaš in der Traditionslinie der Residenzneugründungen altorientalischer Grosskönige der Späten Bronzezeit. Letztere waren eng mit ihrem jeweiligen Erbauer verbundene Kult- und Residenzstadt, in denen mehrere Götter aus dem ganzen Reich repräsentiert und einen Tempel hatten. Wie andere, neu gegründete Residenzstädte Vorderasiens diente auch Achet-Aton der Inszenierung des Königs und der Beherbergung des wichtigsten Kultes des Reiches. Nur war halt zu jenem Zeitpunkt in Ägypten gerade Aton einziger Gott.

Auf halber Strecke zwischen Memphis und Theben, auf einem Wüstenplateau am östlichen Nilufer, entstand die Residenzstadt Achet-Aton (mod. Tell el-Amarna). Dieser “Horizont des Aton” wurde klar begrenzt, die Aussengrenzen mit Stelen markiert. Nach dem Wortlaut dieser Grenzstelen hatte Aton selbst zum Ort geführt, der zuvor unbesiedelt und von niemandem beansprucht war, und den Auftrag zur Neugründung erteilt: „Behold Aten! The Aten wishes to have [something] *made for him as a monument with an eternal and everlasting name*. Now it is the Aten, my father, who advised me concerning it, (namely) Akhet-Aten. No official had ever advised me concerning it, nor had any people in the entire land ever advised me concerning it, to tell me [a plan] for making Akhet-Aten in *this distant place*. It was the Aten, my father, [who advised me] concerning it, so that it could be made for him as Akhet-Aten. Behold, I did not find it provided with shrines or plastered with tombs or porticoes (?) ... or covered with ... (or) with the remnant of anything which had happened to it, so that it was not [.. . ing] me ... Akhet-Aten for the Aten, my father. Behold, it is pharaoh, l.p.h., who found it, when *it did not belong to a god, nor to a goddess; when it did not belong to a male*

[37] Rainey 2015: EA 9 und 11. Brinkman 1976: 205-246.. RlA s.v. Kurigalzu.
[38] Novak 1999: 85-90.
[39] Rainey 2015: EA 6-14. Potts 2014: 27-29. Aber vgl. Roaf 2017: 186-189. Mofidi Nasrabadi 2018a: 234-236.
[40] Mofidi Nasrabadi 2018a: 241. Mofidi Nasrabadi 2018b: 521-528. Potts 1999: 222ff.

ruler, nor to a female ruler; when it did not belong to any people to do their business with it. [Its ...] is not known, (but) *I found it widowed …*"[41]

In den Felsen, die das Wüstenplateau im Osten begrenzen, liegen die Gräber des Königs, seiner Familie und Beamten. Die Stadt hatte mehrere Aton gewidmete Tempel und Bauten. Die königliche Prozessionsstrasse bildete die Hauptachse der Stadt und verband den nördlichen und den südlichen Palast. Der grosse und der kleine Aton-Tempel waren die beiden Hauptkultgebäude, in denen Aton, in gegen den Himmel offenen Höfen, die mit zahlreichen Altären ausgestattet waren, mit seinen Strahlenhänden direkt auf seine Opfer zugreifen konnte. Echnaton und seine Familie wurden als wichtigste und meist einzige Funktionäre des Kultes dargestellt.[42]

Achet-Aton war nicht nur die Residenz Echnatons sondern auch jene Atons, des universalsten Sonnengottes der altorientalischen Welt. Hier wurde er von Echnaton (und seiner Familie) verehrt, wobei der König auch als sein alleiniger irdischer Vertreter und sein einziges Sprachrohr galt. Der Name der Stadt Achet-Aton, "Horizont des Aton", schuf wie bei den vorderasiatischen Grosskönigen durch das Element "Aton" eine Verbindung zwischen der Residenz und ihrem Auftraggeber. Das andere Element mesopotamischer Residenzgründungen "Dur" "Umfassung, Ummauerung" wurde durch "Horizont, Lichtland" sogar übertroffen, denn jenseits einer konkreten geographischen Stadtbegrenzung markiert der Horizont die ultimative Grenze, Ummauerung, Umfassung der Erde. Während die vorderasiatischen Herrscher in ihrer Residenz die Grösse ihres eigenen Königtums durch eine Vielfalt an Göttern und Tempeln demonstrierten, zelebrierte Echnaton in seiner neue Hauptstadt seinen zum "König der Welt" erhobenen Sonnengott in seiner omnipräsentesten, essentiellsten und unmittelbarsten Form, nämlich als die Sonne selbst.

Nachwirkung

Die Inszenierung von Echnatons neuem Gott Aton schloss sich einerseits Trends aus Vorderasien an, regte andererseits dort aber auch Innovationen an.

In Hatti wurde unter Šuppiluliuma I. die geflügelte Sonnenscheibe, die zuvor auch von nicht-königlichen Personen verwendet wurde, zu einem exklusiv herrschaftlichen Symbol. Diese geflügelte Sonnenscheibe in der frühesten Fassung der hethitischen Ädicula war direkt von ägyptischen Vorbildern inspiriert.[43] Šuppiluliuma I. regierte spätestens zur Zeit von Echnatons unmittelbaren Nachfolgern, also in einer Zeit, in der die Sonnenscheibe mit Händen und die geflügelte Sonnenscheibe als wichtigstes Logo des ägyptischen Königs in Konkurrenz standen. Dies und ihre Verbreitung in Syrien mag die Adoption der geflügelten Sonnenscheibe als königliches Logo durch den hethitisches König begünstigt haben.

Unter Muwatalli II. wurde die Hauptstadt für kurze Zeit nach Tarhuntassas versetzt, er selbst nannte sich "Grosser König von Tarhuntassas". „In the wake of a comprehensive religious reform, which may perhaps be best compared to Akhenaton's reform in Egypt, he moved the imperial seat from the centuries-old capital of Hattusa to a previously unknown palace in the Lower Land, Tarhuntassa."[44] Auch dieses Experiment könnte also von Echnatons Aktivitäten angeregt worden sein.

Einen weiteren möglichen Versuch von Hybris finden wir in Tall al-Hamidiya/Taidu? (NO-Syrien). Die Stadtarchitektur kann eigentlich nur als Neugründung einer wichtigen

[41] Murnane 1995: 75-77 (Zitat). Wilkinson 2000: 140; Arnold 1992: 178ff. Joffe 1998: 552-556.
[42] Stevens 2016. Hoffmeier 2015: 136-164. Hornung 2003: 69-96.
[43] Yalcin 2011. Dincol 2002. Börker-Klähn 1993.
[44] Bryce 2005: 230-233. Singer 2001: 395 (Zitat).

Residenz interpretiert werden. Der alte Hügel wurde zu einer Terrasse geebnet, auf der drei grosse Baukomplexe enstanden: der kaum ergrabene Ost-Bereich, wo die Tempel vermutet werden; der SW-Palast, wo Texte und Abrollungen eine administrative Funktion nahelegen, und der repräsentative Zentral-Palast, ein vier-terrassiger Stufenbau mit drei monumentalen Zugangstreppen, auf dessen oberster Terrasse eine Palastanlage stand. Keramik, Siegel und Texte datieren die Anlage zumindest in die Mitanni-Zeit.[45] Der Mitanni-Herrscher, der nie ausdrücklich Göttlichkeit für sich beanspruchte, säkularisierte damit den (ziqqurat-artigen) Stufenbau, eine im Vordern Orient den Göttern vorbehaltene Bauform. In vorderasiatischer Tradition und Perspektive irritiert diese Verwendung einer sakralen Bauform für den Herrscher. Sie wirkt jedoch weniger befremdlich aus einer ägyptischen Perspektive, das über Generationen eng mit Mitanni verbunden war. Die Grundidee der Anlage zeigt nämlich auch Parallelen zu den Totentempeln von Mentuhotep und Hatschepsut in Deir el-Bahari: lange Zugangstreppen, mehrere Terrassen, durch Pfeiler(vorsprünge) strukturierte Fassaden. Auf der obersten Terrasse stand der wichtigste Bau des Herrschers – in Ägypten der Totentempel, im Vorderen Orient der Palast. Der Zentralpalast von Tall al-Hamidiya übertrifft das ägyptische Vorbild allerdings in der Breite der Treppen und deren Anzahl. Die Nachahmung wäre dadurch erleichtert worden, dass seit Hatschepsut kein ägyptischer Herrscher Interesse für diese Art von gestuftem Terrassenbau gezeigt hatte. Falls der Mitanni-Herrscher sich aus Ägypten inspirieren liess, wäre seine Anlage die Nachahmung eines Baus für Könige und weniger eines Baus für Götter, selbst wenn bei ägyptischen Totentempeln die Grenzen zwischen König und Göttern sehr viel fliessender sind. In Vorderasien blieb die Anlage allerdings einmalig.

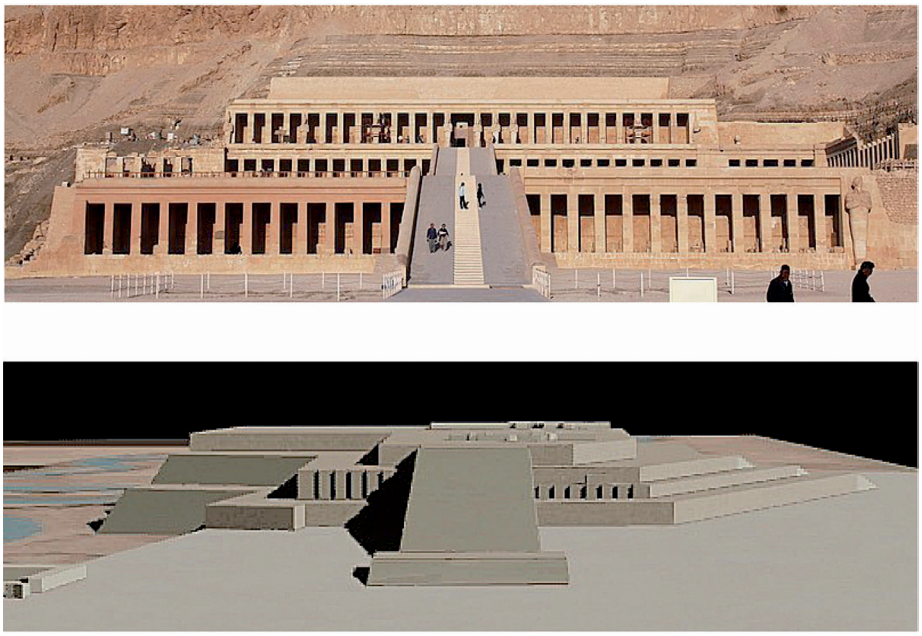


Abb. 2 Herrscherbauten mit langen Zugangstreppen, mehreren Terrassen und durch Pfeiler(vorsprünge) strukturierten Fassaden.
Totentempel der Hatschepsut, Deir el-Bahari (©Creative Commons https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Deir_el-Bahari_0489.JPG) vs. Zentralpalast von Tall al-Hamidiya (Detail aus der 3D Rekonstruktion © Gino Caspari (https://sites.google.com/site/hamidiyataidu/home/periods-of-settlement/the-mitanni-period/the-residential-terrace).

[45] Kessler 2014. Kaelin 2013. Wäfler 2007. Wäfler 2003:17-79. Die früheste gesicherte Erwähnung von Taidu als Hauptstadt finden wir bei Adad-Nirari I. (Mayer 1986: 233-236).

Bei der nächsten Residenzstadt Ägyptens orientierte man sich am konventionellen vorderasiatischen Modell. Ramses II. liess im östlichen Nildelta (Qantir, 13. Jh. v. Chr.) seine Residenzstadt Per-Ramses genauer „Haus-des-Ramses-gross-an-Macht“ bauen, ausgestattet mit Palast und Tempeln für traditionelle ägyptische und vorderasiatische Gottheiten.[46] Akzeptiert waren politisch-religiös korrekte Residenzstädte, die zwar eng mit dem Königtum verbunden waren, aber auch die Götter im Reich repräsentierten.

Daran hielt sich auch Tukulti-Ninurta I., der – kaum war Assyrien in die Liga der Grosskönige aufgestiegen – seine Residenzstadt “Kar Tukulti-Ninurta” (Tulul al-Aqar, 13. Jh. v. Chr.) gründete.[47] Ähnlich wie im Falle der Texte auf Echnatons Grenzstelen betonte Tukulti-ninurta I. den direkten Auftrag seines Gottes Assur sowie die Verlassenheit und Unbewohntheit des Gründungsortes: „At that time the god Assur, my lord, requested of me a cult centre on the bank opposite my city, the desired object of the gods, and he commanded me to build his sanctuary. At the command of the god Assur, the god who loves me, I built before my city, Assur, a city for (the god) Assur on the opposite bank, besides the Tigris, in uncultivated plains and meadows where there was neither house nor dwelling, where no ruin hills of rubble had accumulated, and no bricks had been laid. I called it Kar-Tukulti-Ninurta.“ Eine Inspiration des Topos aus Ägypten liegt nahe, zumal auch das Tukulti-ninurta-Epos, eine literarische Zelebration des assyrischen Königs, stark von Ägypten beeinflusst war. [48]

Ein Nachhall der atonischen Ikonographie findet sich auf dem assyrischen “Broken Obelisk”. In einer Reihe von Göttersymbolen steht über dem Herrscher erstmals eine agierende geflügelte Sonne. Diese geflügelte Sonne hat zwei menschliche Hände: eine offene Hand weist auf den König, eine geschlossene Hand hält einen Bogen und Pfeile. Diese Bildidee, nach welcher der König von der Sonne Waffen erhält, findet sich auch unter den frühen Darstellungen Echnatons, der zum Erschlagen der Feinde Krummschwert und Keule, die traditionellen Waffen Pharaos, zugereicht bekommt. Wie Echnatons Aton wurde auch auf dem “Broken Obelisk” das Symbol der Sonne mittels von ihr ausgehenden Händen animiert und handlungsfähig gemacht.[49] Doch diese einfache Form der Animierung durch Anthropomorphisierung scheint in Assyrien für Befremdung gesorgt zu haben, denn die Flügelsonne mit Hand blieb nicht im Repertoire. Die Animierung der geflügelten Sonne wurde in Assyrien und später in Persien mit der Figur in der Sonnenscheibe erreicht. Den assyrischen Seh- und Verständniskonventionen war die Animation eines Symbols oder Objektes durch einfache Addition von Körperteilen wohl schlicht zu fremd, weshalb man die Flügelsonne durch Hinzufügung einer menschlichen Figur zu Interaktion und Handlungsmacht befähigte. Visuell schuf man, unabhängig davon welche Gottheit dieses Ensemble von Flügelsonne und Menschenfigur nun genau repräsentieren soll, einen Bezug zwischen König und Sonne.[50] Dieser Bezug ist auch in der Keilschrift zu finden: das Zeichen “MAN” bzw. “20” kann sowohl für “König” als auch für den Sonnengott Šamaš stehen.[51]

[46] Wilkinson 2000: 108. Arnold 1992: 211.
[47] Novak 1999: 120-128. Dolce 1997. Eickhoff 1985. RlA s.v. Kar Tukulti-Ninurta.
[48] Deller et al. 1994: 467 (Zitat). Zum Tukulti-ninurta-Epos s. Kaelin 2016.
[49] Pongratz-Leisten 2013: 305-308. Curtis 2007. Ornan 2007. Morenz 2003: 130-137. Börker-Klähn 1982: 178, Nr. 131. Traunecker 1984: 60-61.
[50] Zur Figur in der Flügelsonne s. Garrison 2009: 36-40.
[51] Borger 1986: Nr. 471.

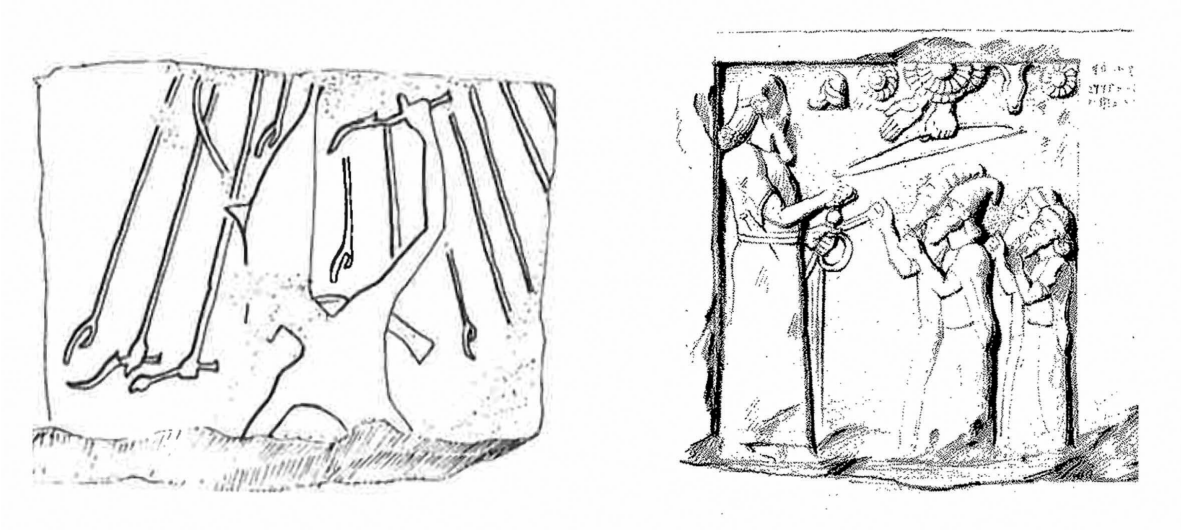


Abb. 3 Der König erhält Waffen von einer mit Händen animierten Sonne. Echnaton (TRAUNECKER 1984: 61) vs. Broken Obelisk (CURTIS 2007: 54).

Echnatons Revolution endete mit seinem Tod. Tutanchamun restaurierte schnell das alte System. Echnatons Tempel und Residenzstadt wurden später abgebaut, das Baumaterial wiederverwendet. Der Scheibenaton wurde aufgegeben.[52] Die "Amarna-Religion" war nicht nur für innerägyptische Verhältnisse ein Wagnis, sondern auch gegenüber den anderen Grossreichen eine Provokation. Schliesslich masste sich Echnaton an, einzige direkte Kontaktperson und einziges Sprachrohr einer in allen vorderasiatischen Kulturen wichtigen Gottheit zu sein. Die Grosskönige strebten über Diplomatie und Politik gleichwertige und gegenseitige Anerkennung an. Titel, Anreden, Residenzen und solare Aspekte waren Elemente davon. Echnaton erhob aber seinen Aton und damit sich selbst über die (Sonnen-) Götter der anderen Reiche, negierte den Polytheismus und störte zumindest ideologisch die Legitimation anderer Herrscher und damit das Gleichgewicht der Mächte. "Akhenaten, in a word, consigned to the rubbish heap far more than he created."[53]

BIBLIOGRAPHIE

ÁLVAREZ-MON, J. ET AL.,
2018 *The Elamite World.* London.

ARNOLD, D.
1992 *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen - Baudenkmäler - Kultstätten*. Zürich.

ARUZ, J. ET AL.
2013 *Cultures in Contact. From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium B.C.* Metropolitan Museum of Art Symposia. New York.

ASSMANN, J.
1984 Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Stuttgart.

[52] Hoffmeier 2015: 238-244. Hornung 2003: 115-138
[53] Redford 1976: 47.

BÄNDER, D.
1995 *Die Siegesstele des Naramsîn und ihre Stellung in Kunst- und Kulturgeschichte.* Idstein.

BAINES, J.,
2004 "The Earliest Egyptian Writing: Development, Context, Purpose". Houston, S. D. (ed.), 2004. *The First Writing: Script Invention as History and Process*. Cambridge, pp. 150-189.

BARTELMUS, A. - STERNITZKE, K. (EDS.)
2017 *Karduniaš. Babylonia under the Kassites*. The proceedings of the symposium held in Munich, 30 June to 2 July 2011. Tagungsbericht des Münchner Symposiums, 30. Juni bis 2. Juli 2011. 2 vol.. Boston.

BAYER, C.
2007 *Sonnenhymnen*. Ägyptisch/Deutsch.. Stuttgart.

BECKMAN, G
1995 *Royal Ideology and State Administration in Hittite Anatolia*. CANE 1, 529-543.
2002 "My Sun-God". *Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites.* Panaino/Pettinato 2001, pp. 37-44.

BERAN, T.
1957 *Assyrische Glyptik des 14. Jahrhunderts*. *ZA* 52, pp. 141-215.
1957-1958 «Die babylonische Glyptik der Kassitenzeit». *Archiv für Orientforschung* 18, pp. 255-278.

BORGER, R.
1986 *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*. Alter Orient und Altes Testament 33.

BÖRKER-KLÄHN, J.
1982 *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs*. Baghdader Forschungen 4. Mainz.
1993 «Vivat Rex!». *Syria* 70.1-2, pp. 99-108.

BRINKMAN, J. A.
1976 *A Catalogue of Cuneiform Sources Pertaining to Specific Monarchs of the Kassite Dynasty.* Materials and Studies for Kassite History 1. Chicago.
2017 "Babylonia under the Kassites: Some Aspects for Consideration". *Bartelmus/Sternitzke* 2017, pp. 1-44.

BRYCE, T.
2005 *The Kingdom of the Hittites*. Oxford.

CHAVALAS, M. W. (ed.)
2006 *The Ancient Near East: historical sources in translation.* Blackwell sourcebooks in ancient history. Malden, Mass..

CURTIS, J.,
2007 “The Broken Obelisk” *Iraq* 59, pp. 53-56.

DELLER, K. ET AL.
1994 “Two New Royal Inscriptions Dealing with Construction Work in Kar-Tukulti-Ninurta”. *Baghdader Mitteilungen* 25, 459-472.

DINCOL, A.
2002 „Tabarna“ und „Ädikula“-Siegel. Die Siegel hethtischer Grosskönige und Grossköniginnen. In: *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, pp. 88-93.

DOLCE, R.
1997 “The City of Kar-Tukulti-Ninurta. Cosmic Characteristics and Topographical Aspects”. *Assyrien im Wandel der Zeiten*, 39. *RAI* 1992. HSAO 6. S. pp. 251-258.

DUISTERMAAT, K. – REGULSKI, I. (eds.)
2011 *Intercultural contacts in the ancient Mediterranean*. Proceedings of the International Conference at the Netherlands-Flemish Institute in Cairo, 25th to 29th October 2008. Orientalia Lovaniensia analecta 202. Leuven.

EDER, CHR.
1995 *Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2. Jts. v. Chr.* Orientalia Lovaniensia Analecta 71. Leuven.
1999 «Einfluss ägyptischer Königsikonographie in der Levante zu Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr.». *Gundlach/Seipel* 1999, pp. 125-154.

EICKHOFF, T.
1985 *Kar Tukulti-Ninurta. Eine mittelassyrische Kult- und Residenzstadt*. Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 21.

FELDMAN, M. H.
2006 *Diplomacy by Design: Luxury Arts and an „International Style“ in the Ancient Near East, 1400-1200 BCE*. Chicago.

GARRISON, M. B.
2009 *Visual Representation of the Divine and the Numinous in Early Achaemenid Iran: Old Problems, New Directions*. Eggler J./Uehlinger Ch., eds., Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East, http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_iran.pdf (7.6.2018).

GESTOSO SINGER, G. N.
2006 “El intercambio de materias primas y bienes de prestigio entre Egipto y Mesopotamia (siglos XV y XIV a.C.)” *Aula Orientalis* 24, pp. 189-212.

GÖRG, M.
2007 Ägyptische Religion: Wurzeln - Wege - Wirkungen . Religionen in der Umwelt des Alten Testaments 3. Kohlhammer-Studienbücher. Theologie 4,3. Stuttgart.

GUNDLACH, R.
1998 *Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend.* Darmstadt.

GUNDLACH, R. - SEIPEL, W.
1999 *Das frühe ägyptische Königtum.* Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Wien, 24.-26.9.1997. Beiträge zur altägyptischen Königsideologie 2; Ägypten und Altes Testament 36,2. Wiesbaden.

HAAS, V.
1994 *Geschichte der hethitischen Religion*. Handbuch der Orientalistik I/15. Leiden.
1999 «Das hethitische Königtum. Gundlach/Seipel» 1999, pp. 171-198.

HEINZ, M. - FELDMAN, M. H.
2007 *Representations of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Orders in the Ancient Near East*. Winona Lake.

HOFFMEIER, J. K.,
2015 *Akhenaten and the Origins of Monotheism.* Oxford/New York.

HORNUNG, E.
1970 *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*. Mainz.
2003 *Echnaton. Die Religion des Lichts*. Düsseldorf.

HORNUNG, E. ET AL. (eds.)
2006 *Ancient Egyptian Chronology. Handbook of Oriental Studies*. Sect. 1, The Near and Middle East, Vol. 83. Leiden.

JOFFE, A. H.
1998 "Disembedded Capitals in Western Asian Perspective". *Comparative Studies in Society and History* 40, pp. 549-580.

KAELIN, O.
2006 *„Modell Ägypten": Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr.* Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 26. Fribourg.
2007 «Ägypten als Modell für mesopotamisches «hoch bauen» - akkadisch zaqāru(m) und ägyptisch sq3j als sprachliches Indiz». *Hefte des Archäologischen Seminars der Universität Bern* 20, pp. 59-64.
2013 «Tall al-Hamidiya/Ta'idu?». Bonatz, D. /Martin, L. (Hgg.). *100 Jahre archäologische Feldforschungen in Nordost-Syrien – eine Bilanz*. Wiesbaden, pp. 181-192.
2015 Ein vorderasiatisches Ideen-Cluster zur frühen Inszenierung des ägyptischen Herrschers. Schmidt 2015, pp. 127–148.
2016 *Das Tukultī-Ninurta-Epos und das ägyptische Qadeš-Schlacht-Poem. Ideentransfer in der Inszenierung eines assyrischen Herrschers*. Jenni, H./Saur, M. (Hgg.). Nächstenliebe und Gottesfurcht. Beiträge aus alttestamentlicher, semitistischer und altorientalistischer Wissenschaft für Hans

KESSLER, K.
2014 «Neue Tontafelfunde aus dem mitannizeitlichen Taidu – ein Vorbericht». Bonatz, D. (ed.), *The Archaeology of Political Spaces. The Upper Mesopotamian Piedmont in the Second Millennium BC*. Berlin/Boston, pp. 35–42.

KLENGEL, H.
1998 *Geschichte des Hethitischen Rei*ches. Handbuch der Orientalistik I/34. Leiden.

KLINGER, J.
2006 Chronological Links between the Cuneiform World of the Ancient Near East and Ancient Egypt. Hornung et al. 2006, 304-324.

KUTTER, J.
2008 *nūr ilī. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit*. Alter Orient und Altes Testament 346. Münster.

LÄ. HELCK, W. /WESTENDORF, W. (HGG.)
1975ff. *Lexikon der Ägyptologie*. 7 Bde. Wiesbaden.

MAYER, W.
1986 «Taide oder Waššukanni? Name und Lage der Hauptstadt Mitannis». *Ugarit-Forschunge*n 18, pp. 231-236.

MILLER, J.
2017 “Political Interactions between Kassite Babylonia and Assyria, Egypt and Hatti during the Amarna Age”. *Bartelmus/Sternitzke* 2017, pp. 93-111.

MOFIDI NASRABADI, B.
2018 “Elam in the Middle Elamite Period”. Álvarez-Mon et al. 2018, pp. 232-248.
2018 “Elamite Architecture”. Álvarez-Mon et al. 2018, pp. 507-530.

MORENZ, L. D.
2003 „Zur Ikonographie des Broken Obelisk und möglichen Beziehungen zu Altägypten. Eine Detailstudie interkultureller Ideen- und Bildkontakte in der zweiten Hälfte des 2. Jt. v. Chr.» In: Morenz, L. D. - Bosshard-Nepustil, E., 2003. *Herrscherpräsentation und Kulturkontakte Ägypten - Levante - Mesopotamien*. Acht Fallstudien. Alter Orient und Altes Testament 304. Münster, pp. 125-144.

MURNANE, W. J.
1995 *Texts from the Amarna Period in Egypt*. Atlanta, GA.

MURNANE, W. J. - VAN SICLEN III, C. C.
1993 *The Boundary Stelae of Akhenaten*. London/New York.

NEVE, P.
1993 *Hattuša. Stadt der Tempel und Götter*. Mainz.

NOVÁK, M.
1999 *Herrschaftsform und Stadtbaukunst: Programmatik im mesopotamischen Residenzstadtbau von Agade bis Surra man raʾā.* Schriften zur vorderasiatischen Archäologie 7. Saarbrücken.
2014 "The Phenomenon of Residential Cities and City Foundations in the Ancient Near East: Common Idea or Individual Cases?". *Osborne* 2014, pp. 311-332.

OEAE. REDFORD, D. B. (ED.)
2001 *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. 3 vols. Oxford.

ORNAN, T.
2005 *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. Orbis Biblicus et Orientalis 213. Fribourg.
2007 "Who is Holding the Lead Rope? The Relief of the Broken Obelisk". *Iraq* 69, pp. 59-72.

OSBORNE, J. F. (ed.)
2014 *Approaching Monumentality in the Archaeological Record*. New York.

PODANY, A. H.
2010 *Brotherhood of Kings. How International Relations Shaped the Ancient Near East.* Oxford.

POLONSKY, J.
2002 *The Rise of the Sun God and the Determination of Destiny in Ancient Mesopotamia.* UMI Dissertation Services. Ann Arbor.

PONGRATZ-LEISTEN, B.
2013 "From Pictograph to Pictogram: The Solarization of Kingship in Syro-Anatolia and Assyria". Aruz et al. 2013, pp. 298-311.

POTTS, D. T.
2014 "Elamite Monumentality and Architectural Scale. Lessons from Susa and Choga Zanbil". *Osborne* 2014, pp. 23-38.

RAINEY, A. F.
2015 *The El-Amarna Correspondence. A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets*. Handbook of Oriental studies. Section 1, The Near and Middle East 110. Leiden.

REDFORD, D. B
1976 "The Sun-disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents I". *Journal of the American Research Center in Egypt* 13, pp. 47-61.
1980 "The Sun-disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents II". *Journal of the American Research Center in Egypt* 17, pp. 21-38.
1984 *Akhenaten, the Heretic King*. Princeton.
2013 "Akhenaten: New Theories and Old Facts". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 369, pp. 9-34.

RLA. EBELING, E. ET AL.
1932ff. *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*. Berlin.

ROAF, M.
2017 «Kassite and Elamite Kings». Bartelmus/Sternitzke 2017, pp. 166-195.

SCHACHNER, A.
2011 *Hattuscha. Auf der Suche nach dem sagenhaften Grossreich der Hethiter*. München.

SCHMIDT, K. S. (HG.)
2015 *Gedenkschrift für Mark A. Brandes (1929–2011)*. AOAT 423. Münster.

SCHWEMER, D.
2001 *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen.* Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen. Wiesbaden.

SEIDL, U.
1989 *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten*. OBO 87. Fribourg.

SINGER, I.
2001 "The Fate of Hattusa during the Period of Tarhuntassa's Supremacy". Richter, T. et al. (Hgg.), 2001. *Kulturgeschichten: altorientalistische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag. Saarbrücken,* pp. 395-403.

STEIN, D.
1993 *The Seal Impressions. Das Archiv des Šilwa-teššup 8-9*. Wiesbaden.

STEVENS, A.
2016 *Tell el-Amarna.* Wendrich, W. (ed.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002k6x4x (7.6.2018).

STIEHLER-ALEGRIA DELGADO, G.
1996 *Die Kassitische Glyptik.* Münchener Vorderasiatische Studien 18. München.

TEISSIER, B.
1996 *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 11. Fribourg.

TRAUNECKER, C.
1984 "Données nouvelles sur le début du règne d'Aménophis IV et son oeuvre à Karnak". *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 14.3, pp. 60-69.

TUAT NF 2. BREYER, F. ET AL. (HGG.)
2005 *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte.* Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 2. Gütersloh.

WÄFLER, M.
2003 *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988-2001. Tall al-Ḥamīdīya 4. Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 23. Fribourg.
2007 «Tall al-Ḥamīdīya: Ta'idu». *Hefte des Archäologischen Seminars der Universität Bern* 20, pp. 33-58.

WESTENDORF, W.,
1986 «Die Flügelsonne aus Ägypten». *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 19, pp. 21-26.

WILKINSON, R. H.
2000 *The Complete Temples of Ancient Egypt*. London.

YALCIN, S.
2011 "A Study of Cultural Interaction in the Eastern Mediterranean during Late Bronze Age: Adaptation of the Winged Sun Disc by the Hittites". Duistermaat/Regulski 2011, pp. 521-538.

THE ECONOMICAL AND THEOLOGICAL IMPORTANCE OF THE BIRTHPLACE OF THE-IBIS

Dieter Kessler
(Ludwig-Maximilians-Universität, München)

ABSTRACT

The article gives a new explanation for the masses of sacred ibises and their remains inside the Egyptian ibis burial places (Ibiotapheia) especially in Ptolemaic times. We find no traces of a continuous flow of pilgrims visiting sanctuaries of Thot and offering single ibis mummies to venerate Thot privately. The many new Ptolemaic nourishing places of the ibis (Ibiotropheia/Ibion) are economically closely connected to the distribution of new Fields of the ibis, sold by the administration also to foreigners like kleruchoi-soldiers. This happened in combination with the installation of many new cult places and cult statues of Ibis- and Baboon-gods, all maintained by an Ibion-organisation. Every newly founded local ibion in the Nile valley delivered selected sacred ibises to a new local Greek-Egyptian Hermaion where they fulfilled roles of gods during feast days and oracle procedures. Collection of dead ibises from the Ibion and their deification, then the mass burial of all animal remains and finally the rebirth of young sacred ibises inside an Ibion secured the immortality of the Ibis-god. This Ibis-god protected all over Egypt the pharaoh's New Year feast and his enthronisation corresponding to the mythological role of the ibises as supporters of Thot during the first creation.

KEYWORDS

Sacred ibis(ses), Ibises of the first creation, birthplace of the Ibis - Ibion / Ibiotropheion, Taricheion, Ibion taphe / Ibiotapheion, Deified ibises, Hermaion, Hermes-Thot, Fields of the ibis, Organisation of The-Ibis, Feast of Sokar-Osiris, Royal New Year feast, Royal endowments, theory of pilgrimage, ibis mummies, Hermopolis Magna, Tuna el-Gebel

LA IMPORTANCIA ECONÓMICA Y TEOLÓGICA DEL LUGAR DE NACIMIENTO DE EL IBIS

RESUMEN

El presente artículo ofrece una explicación nueva de las inmensas cantidades de ibis sagrados y sus restos en el interior de los enterramientos de ibis (Ibiotapheia) egipcios, sobre todo en época ptolemaica. No hallamos restos de un flujo continuo de peregrinos que visiten los santuarios de Thot y que ofrezcan una momia de ibis para venerar a Thot de manera privada. Los numerosos lugares de cría de los ibis (Ibiotropheia / Ibion) de nueva creación en el periodo ptolemaico se encuentran estrechamente conectados desde el punto de vista económico con la distribución de nuevos Campos de los ibis, vendidos por la administración incluso a extranjeros como soldados clerucos. Esto ocurrió en combinación con la instalación de nuevos lugares de culto y estatuas de culto de dioses ibis y babuinos en gran cantidad, todos ellos mantenidos por una organización Ibion. Cada nuevo ibion local que se fundaba en el Valle del Nilo proporcionaba ibis sagrados seleccionados a un nuevo Hermaion local grecoegipcio, donde desempeñaban el papel de dioses durante los días de fiesta y los procedimientos oraculares. La reunión de ibis muertos desde el Ibion y su deificación, luego el enterramiento en masa de todos los restos animales y, finalmente, el renacimiento de ibis sagrados jóvenes en el interior de un Ibion aseguraba la inmortalidad del dios Ibis. Este dios Ibis protegía la fiesta del Año Nuevo del faraón en todo Egipto y su entronización, en correspondencia con el papel mitológico de los ibis como seguidores de Thot en el primer momento de la creación.

PALABRAS CLAVE
Ibis sagrado, Ibis primigenio, lugar de nacimiento del Ibis - Ibion / Ibiotropheion, Taricheion, Ibion taphe / Ibiotapheion, Ibis deificados, Hermaion, Hermes-Thot, Campos de los Ibis, Organización de El Ibis, Fiesta de Sokar-Osiris, Fiesta regia del Año Nuevo, Donaciones reales, teoría del peregrinaje, momias de ibis, Hermopolis Magna, Tuna el-Gebel

The aim of this article is to inspire discussion on a topic that requires more detailed study. It offers a new explanation for the fact that at the end of the 30th dynasty, and especially under the first Ptolemies, the number of feeding places for sacred ibises increased in number. The common assumption that a flow of thousands of pious pilgrims to sanctuaries demanded an enormous number of ibis mummies for their private offerings, which in turn caused new feeding places (*ibiotropheia*) to be established, is not supported by Egyptian texts. There are two main reasons for new ibis (and falcon) feeding places in Egypt, both unconnected with visits of pilgrims. One was an enormous economic factor, and the other was a growing theological importance of keeping flocks of sacred animals on a special sacred place. Firstly, the extension of The-Ibis organisations all over Egypt, especially in Ptolemaic times, led to a large number of new cult places that were sold and leased for money for the profit of the state. Secondly, in Ptolemaic times, each new chapel, combined with oracles (i.e. a Greek Hermaion) and installed by the state in a centrally administered nomos area, always needed special sacred animals. These came from newly founded and legally well-defined, local, sacred feeding areas with special cultic servants, chapels and local cult leaders. Near local chapels of Thot (Hermaia for the Greeks) special sacred ibises had be used in the role of a god-e.g. during the oracle ceremonies and feast events. They could be chosen only from an already existing feeding place, from which had come other sacred ibises. Those were in turn offspring of former sacred animals again and had to be made to gods afterwards. At the ibiotropheia even the scantiest remains of sacred animals had to be collected. This constant process of rebirth, life and death, with subsequent deification guaranteed the continuation of a religious cycle that ended in the appearance of gods and king on the days of their feasts, condensed in formulas such as rejuvenation (*rnpjt*) or 'Giving of Life'. The young god of the birthplace of The-Ibis (cultplace of Thot-mes-the-Ibis), was theologically closely connected with the creator god Thot, who created the young ibis on the primeval hill. To this belongs the birth of the first male and female ibises from two eggs and the stately feast processions with the animals on poles. These animal-gods belong to the realm of the first creation.

1. The theory of pilgrims offering ibis mummies

Increasingly, ibis mummies originating from museum collections, or excavated or collected from one of the more than one hundred Ptolemaic animal cemeteries are being examined and x-rayed[1]. There is simply no Egyptian cemetery area without ibis mummies, even if archaeological research is still lagging behind.[2] Nevertheless, the numerous ibises and

[1] A spectacular three-dimensional x-ray of an ibis from Abydos (?) shows the stomach filled with plant remains; see E. Keefer, Spurensuche. Die Mumie eines Heiligen Ibisses im industriellen Computertomografen, in Ägyptische Mumien, Unsterblichkeit im Land der Pharaonen, Landesmuseum Württemberg, Ausstellung 6. Oktober 2007 bis 24. März 2008, Mainz 2007, 311-317.

[2] According to S. Ikram, Divine Creatures: Animal Mummies, in S. Ikram (editor), Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt, Cairo 2005, 32 animal cemeteries containing ibis mummies are known from archaeological research. Many more can be assumed indirectly from demotic texts and by structural considerations. I think that every animal cemetery and their sanctuaries were part of the processions during festivals of Thot, Osiris and the Pharaoh and must have inevitably contained a concomitant ensemble of

other birds taken from the 'feeding places of the ibises' are rarely considered as an integral part of the Egyptian temple cult. Their mummies are still exhibited isolated, as curiosities, in our museums. Earlier Egyptologists did not much appreciate the mass of ibis and falcon mummies. They were irritated by what they regarded as a primitive belief[3] which seemed to have produced an absurdly high number of mummies. At best, the veneration of single living animals and the alleged veneration of a whole species[4] were attributed to a certain popular misunderstanding of a highly speculative temple theology with its special sacred temple animals. Proof for a veneration of an animal species seemed to be mainly the high numbers of ibis mummies. The interdependence between the numerous statues of animals and the groups of living sacred animals used inside the Egyptian temple areas is full of mystery due to the lack of explanatory texts. All temple rites and the theological embedding of sacred animals seemed to be a matter of the class of Knowing People (*rḫw* and priests). On the other hand, the mass of animal mummies were attributed to the lower class. Generally, animals were claimed to belong to a timeless primitive rural sphere. But it could not be totally neglected that demotic texts reveal an involvement of certain priests and even of the government. Finally, this led to the conclusion that lower priests communicated with the common folk by selling them animal mummies as a kind of visible mediator-god, intermittent between the god of the high temple theology and the popular belief.

The dominant theory as mainly promoted in the English-speaking scientific community interprets the mass of animal mummies as votive offerings of pious pilgrims given to their personally chosen gods when they privately visited smaller sanctuaries: *The votive mummy is generally identified as an offering consisting of a specified mummified animal that was dedicated to its corresponding divinity so that the donor's prayers would be addressed to the god throughout eternity. Votive mummies acted much in the same way as the candles purchased and burned in churches…and were purchased and offered by pilgrims at* shrines dedicated to the relevant gods.[5]

With regard to the animal cemeteries in North Saqqara, a much more detailed explanation of how ibises came into the animal galleries is given:[6]

> *The quality of the bandaging and appliqué decoration of the mummies themselves naturally vary considerably and indicate that a range of specimens was available for purchase, perhaps from boots or shops in or near the temple enclosure, their treatment and cost varying according to the wealth of the intending purchase of dedicant…..*

'mummies' of ibis and falcon, cat and dog and others, sometimes also antagonistic animals (shrew, ichneumon, snakes etc.), in a firm theological connection with the animal forms of the first creation.

[3] Lloyd, Herodotus Book II Commentary 1-98, Leiden 1976, 293 summarizes the older views: *'Nevertheless*, *it is amongst the lowest classes of society that animal worship endured in its most primitive aspects...'*.

[4] E. Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971, 127; E. Hornung, E., Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten, in Studium Generale 20 (1967), 73; cf. D. Kessler, D., Die heiligen Tiere und der König, ÄÄT 16, Wiesbaden 1989, 3f. Hornung avoids the word 'Tierverehrung' (animal worship) in connection with the 'Tierkult' (animal cult). But he uses the term 'Tierkult' again in connection with the veneration of a whole animal species. In our opinion, an Egyptian animal cult did not exist on its own, but was part of an official cult in front of temples and sanctuaries that used different sacred animals.

[5] S. Ikram, Divine Creatures: Animal Mummies, in S. Ikram (editor), Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt, Cairo 2005, 9.

[6] G. Martin, The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara, The Southern Dependencies of the Main Temple Complex, EES, London 1981, 9. Arguments against this view were already given by Kessler, die heiligen Tiere und der König, 236f.

Despite the admitted lack of documentary evidence, it was stated that the purchased animal mummies were stored in sealed pottery jars, kept for a long time: *The examples of pots containing a few bones only may reflect pious acts on the part of humble folk unable to afford more elaborate offerings'. The pots being mass produced, must have been relatively cheap.* The containers were interred in the catacombs once a year without the participation of the alleged dedicant.[7]

In comparison to Saqqara, the intensive survey inside the animal galleries of Tuna el-Gebel has rendered only a few special mummies with applications or elaborated wrappings. These mummies appear to be limited chronologically. To judge from their admittedly often uncertain original discovery locations, they can be dated as roughly from between the end of the 30th dynasty to the beginning of the Ptolemaic period. Further evidence for varying qualities of mummies could not be found. Even the Ptolemaic single mummies in special and surely more expensive limestone coffins or pottery containers show no traces of special treatment or forms of wrapping.

An effort has been made to distinguish clearly between two groups of sacred animals as defined by the new UCLA Encyclopedia of Egyptology[8]: *Two kinds of cult animal existed in ancient Egypt: specific faunal representation of a given deity that lived in a temple and were ceremonially interred, and creatures killed and mummified to act as votive offerings. The former are attested from the earliest times, while the latter date from the Late Period and later.*

The term "sacred animal" refers to the temple animals, while the other animals were considered to be votive animals only. The following sentences in the Encyclopedia concerning the Egyptian animal cult are mixing facts and traditional egyptological notions: *It seems clear that votive animals were bred specifically for the purpose on an industrial scale, killed when they reached a certain size, and then mummified for sale to pilgrims at a number of sacred places around Egypt….It seems that they were deposited in a temple by pilgrims — perhaps by a prayer to the god whispered in its ear— and when the temple became cluttered, they were taken to an appropriate burial place.*

None of this is actually certain. While the ritual mass killing of certain sacred animals is more or less proven by texts and archaeological work,[9] the idea is still speculative that the mass killing of animals was done for one purpose only, i.e. to fulfil an increasing demand of pious pilgrims to obtain animal mummies by buying them in front of sanctuaries, where they could offer them as personal mediators to their god. Furthermore, examination of the age and the content of ibis mummies in Tuna el-Gebel does not support the statement that the animals were allowed to grow to a certain size before the killing started.[10] Also, it seems very speculative to me that priests later interred animals from different temples inside a common animal cemetery as in Tuna el-Gebel. We have to be exact: Until now, the ritual killing of sacred animals is reported only for groups of sacred animals used during temple rituals. Here

[7] G. Martin, op. cit., 9

[8] A. Dodson, Rituals Related to Animal Cult, http//escholarshiporg/uc/item/bwk541n0

[9] The killing of ibises of a special red-brownish colour (like the glossy Ibis?) cannot be proven at present. Best known is the killing of sacred cats, c.f. P. L. Armitage & J. A. Clutton Brock, A Radiological and Histological Investigation into the Mummification of Cats from Ancient Egypt, in Journal of Archaeological Science, 8 (1981) 185-196; Kessler, die heiligen Tiere und der König, 151; A. Charron, Massacre d'animaux á la Basse Époque, in RdE 41 (1990) 209-213. To this involves the dismembering of single parts of the bodies of cats, observed also in Tuna el-Gebel since Dynasty 26. There we have found no complete skeleton of a cat.

[10] A. von den Driesch - D. Kessler - F. Steinmann - V. Berteaux - J. Peters, Mummified, Deified and Buried at Hermopolis Magna - The sacred birds from Tuna el-Gebel, Middle Egypt, in: Ägypten und Levante 15 (2006) 214f.

they could have been killed as dangerous animals of Seth or Bastet or as dangerous animals threatening the annual repetition of the New Year cycle.

Until now it has not been documented that ibises were deliberately killed at their breeding places. It seems odd that they should have been deified by the act of opening the mouth to be the gods Osiris-Ibis (and Osiris-Falcon) and were then distributed from the taricheion to smaller sanctuaries in the necropolis area. The question arises as to how they might have been distributed. Ibises to sanctuaries of Thot and falcons to sanctuaries of Horus? Usually, Egyptian gods were not allowed into the hands of unauthorized common people. The demotic texts refer to the animal mummies as gods, and gods were always kept exclusive. Deified buried animals rested inside the resting place attributed to a god (*pꜣ ʿwj n ḥtp n Pꜣ-hb*), as in an Osirian context. As gods they join the daily movements of the evening and morning barques of Atum and Re and as gods they are present during the feast days of Thot, Osiris and others. Following the textual evidence, only selected people from the class of cult servants of The-Ibis (and in most cases associated with The-Falcon) could transport gods in the form of animal bundles or animal mummies between the feeding places of the living animals, the embalming place (*taricheion*) and the burial place, the 'Resting Place of The-Ibis'.[11] Having a special, well-defined legal position, as was already the case in the New Kingdom, the cult servants (*sḏm ʿš* or *sḏm*) and the different kinds of objects they deposited later in animal cemeteries should not be mixed up with the *ex votis* of common people or pilgrims.

In this article I aim to demonstrate the strong institutional and theological connection of the ibis feeding places and subsequent mass production of ibis mummies with the temple area. This requires a closer look at the temple area and the general definition of the Egyptian *rꜣ-pr*. The general importance of one or a group of sacred animals in the frame of the official cult is becoming much clearer.[12] The demotic texts and new archaeological research are increasingly calling in question the assumed demarcation between the approach of a peasant's society to living animals of their habitat and the allegedly restricted access to the Egyptian temple area. But it is still an Egyptological tradition to reduce the Egyptian temple area to the narrow realm of an Egyptian class of priests acting behind the high walls of the stone temple and behind the pylon. The extended Egyptian temple area was never dominated and controlled by priests but always by the superiors of the Egyptian state. Philological tradition laid the focus on hieroglyphic temple texts and sacred writings as the main source of knowledge concerning the Egyptian temple theology and religion. Now the demotic texts begin to reveal that the administration of the state, e.g. the governor of the nomos as cult leader (the Ptolemaic archhiereus) and his stuff acted also inside the temple precinct. Sacred animals and their institutions with their leaders also belonged to this. The scribes of the king and especially the *mr ꜣḫt* perhaps acting in every nomos metropolis seem to have been responsible for the taxation of the fields of The-Ibis and the The-Falcon and their organisations, and therefore also for the feeding places of The-Ibis.[13] A so-called hieroglyphic donation stele, probably

[11] Probably carcasses of ibises or falcons found outside the Ibia had to be collected too, see Fl. Petrie, Papyrus Gizeh and Rifeh, London 1907, Papyrus B 7. Sacred ibises and falcons released into the sky during royal enthronement rites may also have been specially protected by law, probably because of their role as messenger birds.

[12] J. Quack, Die Rolle des heiligen Tieres im Buch vom Tempel, in M. Fitzenreiter-S. Kirchner (editors), Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich. Workshop 7.6 und 8.6. 2002; Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie IV, Berlin, 2003, 116.

[13] pLoeb 4,6 from Tehna el-Gebel (W. Spiegelberg, Die demotischen Papyri Loeb, München 1931) and also papyrus fragments from the priest's house in Tuna el-Gebel (TG 3697) seem to reveal the involvement of a (probably Hermopolitan) *mr ꜣḫt*. The question of whether a *mr ꜣḫt* existed in every nome needs further study.

originating from the temple precinct of the Lower Egyptian Hermopolis (Tell Baqlieh, time Nekho II), mentions 'fields of the ibises' in the countryside given by the responsible leader (*ḥ3tj-ʿ*) of the ibis organisation for a certain person with the title *sḏm*(*-ʿš?*).[14] The 'donation' is of course not a pious private act, but is certainly based on an official papyrus contract between one of the highest ranking administrators of The-Ibis organisations in the Delta controlling the temple precinct of Thot in Tell Baqlieh and a simpler person who may have been appointed as a new keeper of the already-existing main feeding place for sacred ibises of the nomos centre.[15]

In my opinion no contradiction exists between the fact that fields of The-Ibis, The-Falcon or *sr*-birds were listed as coming under the administration of the *ḥtp-nṯr* of a certain larger temple precinct, e.g. in Edfu[16] or Hermopolis[17], and demotic texts revealing that the central nomos administration of the state sold cult places for The-Ibis and The-Falcon, including their tax income from fields, simply to make money.[18] The temple and their priests never owned and administered the *ḥtp-nṯr*,[19] even it was registered in the name of a (solar) high god. The 'temple ownership' of the temple endowment[20] was more or less virtual.

[14] A.-P. Zivie, Hermopolis et le nome de l'ibis. Recherches sur la province du dieu Thot en Basse Égypte, I, Caire (1972), 88, doc. 23, l. 2-3 and l. 7.

[15] Zivie, ibidem, 88-92; D. A. Pressi, Beamte und Soldaten, Die Verwaltung in der 26. Dynastie in Ägypten (664-525 v. Chr.), Europäische Hochschulschriften Reihe III, Bd./Vol. 779, 224. Neshor is one of the highest military leaders in the Delta area and also in control of the organisation of The-Ibis in Tell Baqlieh.

[16] D. Meeks, Le grand texte des donations au temple d'Edfou, BdE 59, 74, 8* 13-15. In my opinion Horus Behedeti should not be confused with the local god of Edfu residing in the interior local shrine, but rather represents the king's paternal god (the reigning king as son of Horus Behedeti residing in the sky). Behedet was also the name of the special sacred area of the primeval hill site in the necropolis area west of Edfu, where the royal ancestors were reborn and again crowned as king; see the summary of the western site by D. Kurth, Treffpunkt der Götter, Inschriften aus dem Tempel von Edfu, Zürich-München 1994, 156f.

[17] See also A. G, Migahid - G. Vittmann, Zwei weitere frühdemotische Briefe an Thot, in RdE 54 (2003) 48. The fields of The-Ibis are part of the *ḥtp-nṯr*. I believe that the universal twice-great god Thot, the god in whose name the Ptolemaic royal decrees were written, has to be carefully distinguished, also institutionally, from the local god of Hermopolis and from the creator god Thot (Kessler, Die heiligen Tiere und der König, 198f.). The mythical Hermopolis, seat of the twice-great god, lord of the sky, should not be confused with the local site of Hermopolis Magna, nor even with the hidden scenery of the first creation. The sacred writings of Re, written by Thot, are documents of the assembly of the reigning god of the primeval hill situation - they were not written by the visible sky god!

[18] Cf. U. Wilcken, U., Urkunden der Ptolemäerzeit II, 154 und 155; Kessler, Die heiligen Tiere und der König, 163f.

[19] It is a common view, especially since Walter Otto's two volumes 'Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, Leipzig and Berlin 1905-8', that the great Egyptian temple did not pay tax to the state in Ptolemaic time. But the more-or-less western notion and definition of what a temple should be, divides the temple from the direct impact of the state. It does not consider the complexity of the extended temple area. Even if their income, i.e. formally a participation in god's offerings, was guaranteed by sacred state laws, all the income from fields of a domain attributed to a high god were regulated, taxed and distributed de facto by the nomos administration to other lesser installations. The temple area of the nome metropolis seems to me at the same time the sacred centre of the nome administration, even for the Greeks. In reality most owners of formal temple fields benefiting directly by their output had to pay taxes. Even the fields of the great Theban temples in the New Kingdom were mostly administered from outside, see B. J. J. Haring, Divine Households, Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes, Egyptologische Utgaven,12, Leiden 1997, 391 ('external administration'); cf. Kessler, pr+Götternаme als Sakralbereich der staatlichen Administration im Neuen Reich, in F. Adrom, K. and A. Schlüter, Altägyptische Weltsichten, Akten des Symposiums zur historischen Topographie und Toponymie Altägyptens vom 12.-14. Mai in München, ÄAT 68, Wiesbaden 2008, 83ff.

[20] Cf. in general J.G. Manning, Land and Power in Ptolemaic Egypt: The Structure of Land Tenure, Cambridge 2003.

The ritual annual fixing of the heir (*smn jwʿt*) and of the laws (*smn hpw)* transferred all goods to the Horus-Pharaoh again, legally the son and heir of the high god, who had a solar connotation and was his father-god. Sacred laws were given by the state administration, including the guarantees of the Horus-Pharaoh as religious leader, set down inviolably in sacred writings. A certain law of the state concerning sacred matters of temple areas in Pre-Ptolemaic and Ptolemaic times seems to have existed.[21] The *ḥtp-nṯr* of a royal high god was then distributed to many other local sacred institutions in the surroundings of the main temple area. In the majority, the number of new fields given to the *ḥtp-nṯr* of a greater temple were for the benefit of the pharaoh's men, his officers and administrators, who were often the superiors of smaller cultic groups in or outside a temple precinct. [22] In my opinion, this included also the taxation of certain fields attributed to the *ḥtp-nṯr* of a royal father-god, the amount of tax paid probably in different classes of taxation. Control of such fields by the *mr ꜣḫt*, as well as control of fees, transfer of goods from the fields to the main granaries in the sacred area of a temple and finally the delivery to other institutions was renewed and perpetuated all within annually repeated feast acts and processions in and between sanctuaries, especially between metropolis and necropolis and back.[23] Legally, the reigning king could alter the conditions and distribution of the fields of every *ḥtp-nṯr*.[24]

In spite of increasing evidence that sacred animals were an integral part of feast days in the temple areas and were used during a multiplicity of events, there is still a tendency to maintain the traditional view that the visible remains of animal mummies were the result of popular religious beliefs. The usual answer to the question of why there are so many animal mummies stored in cemeteries sounds reasonable at first: i.e. that millions of gods in the form of animal mummies can only have been brought together by the myriad efforts of the common Egyptian folk. Automatically this led to the notion that pilgrims, in a continuous stream of visits to different sanctuaries, were eager to themselves obtain an animal mummy. A further logical conclusion was then that in Ptolemaic times the mummified animal was produced on

[21] W. Spiegelberg, Die sogenannte demotische Chronik. Leipzig 1914, 30 col. 11; fixed rules of the state for the sacred ibis and other sacred animals see Sandra Lippert, Ein demotisches juristisches Lehrbuch (Untersuchungen zu Papyrus Berlin P23758 rto),Wiesbaden 2004, wo u.a. ein Verbot für das Quälen des heiligen Teres vorkommt.

[22] W. Huss, Der makedonische König und die ägyptischen Priester, Historia Einzelschriften 85, Stuttgart 1994, 49f. argues that the Ptolemaic State either tolerated or supported private cult associations and supervised their privately written rules only superficially. A free will of village people outside the administration of the temple precinct to organize themselves in private cult associations and to choose individually a personal god seems to me highly speculative.

[23] The Edfu texts reveal the active presence of all important groups of state employees during the processions between the main temple and the necropolis sanctuaries, see D. Kurth, Treffpunkt der Götter, Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu, Zürich-München 1994, 153ff. We may assume numerous lesser gods in administrative offices, workshops etc. in and outside the temple precinct of Thot, their superiors acting in a priestly function. The Edfu texts reveal clearly, that the larger temple area of Horus Behedeti included non-priestly administrative stuff, too (Kurth, op. cit., 148). We simply have to avoid the temptation to equate the wider sacred area (*rꜣ-pr*) of Horus Behedeti, as the king's solar father god, which contained numerous sanctuaries of different gods, workshops, etc., with the inner *ḥwt-nṯr* of Horus of Edfu behind the pylons.

[24] Hieroglyphic lists of *Ḥtp-nṯr* as shown on walls in Edfu are never juridical documents to demonstrate once for all time the possession of fields of a certain temple in the interest of the priests. The lists were not meant to be read as documents. Who could read and understand such texts in Late Period when coming from outside the temple schools and their special group of pterophors? The lists of fields of the temple inscriptions, maybe copied from older sources, perpetuated magically the everlasting cyclic event of the cultic do ut des between king and his father god. This can be shown by the hieroglyphic lists of (already obsolete) offerings already in New Kingdom temples, see Kessler, op. cit., 79-81. Their numbers and then also the given aroura sizes of those special fields in Edfu, written I hieroglyphs, must have been anachronistic soon.

demand[25], i.e. the sacred animal breeded and killed at its feeding place for its eventual role as a kind of offering and mediator god to the high god. Mummies, wrapped mostly in the shape of an ibis or a falcon with apparently no real content or animal parts inside (the pseudo or fake mummy), were explained as being priestly fraud. The priests seemed to have been in need of more and more animal mummies.

The standard theory postulates that for peasants there was an inherent attractiveness in the animal form. Taken as more or less unspoken proof of this are -besides the animal mummies themselves,- the animal bronzes, animal statues and statuettes and especially the representations on stelae picturing the alleged 'veneration' of animals (in reality gods). In most cases, the animals on stelae or some bronzes show hybrid forms, some of them in a quasi-naturalistic, but nevertheless when carefully considered, pseudo-naturalistic mode. The traditional idea of the private or votive Egyptian stelae (and of personal piety as defined already for the New Kingdom) led philologists to a common explanation of the animal forms. The different representations of animals in a certain relation to a high god, as mentioned in the text of the stelae, must -they concluded- have been chosen individually by a private person and represented an intimate relation between him and his god. I doubt this.

2. The alleged connection between ibis mummies and pilgrims

The idea of individual animal mummies being handed over to certain pious pilgrims was inspired anew by the archaeological findings in the ibis and falcon catacombs of Saqqara,[26] where always single mummies in individual pots were found, i.e. 'one god in one vessel'.[27] This was in keeping with the notion of individual pilgrims' mummies. The technical prescription for this was written down in connection with the reforms after Antiochos IV, but is not valid for other Egyptian animal cemeteries. In the earlier galleries of Tuna el-Gebel, as the only known ibis cemetery before the end of the 30th dynasty, totally mummified animals in the outer shape of an ibis did not exist at all. We find as a rule no intact animals inside pottery vessels, at least not before the Ptolemaic period.[28] The formless pre-Ptolemaic bundles sent from all over Egypt contain only various bones and parts of sacred animals, often a mixture of different species. The single complete votive mummy with its feathers like in Saqqara cannot be verified in earlier Tuna el-Gebel, nor even a flow of thousands of pilgrims as assumed for Saqqara. The cadavers of birds soaked with turpentine oil or bitumen is part of a change in embalming technique[29]: the soaking of parts or nearly intact corpses of birds in such fluids was intensified at the beginning of the Ptolemaic period, the outer linen

[25] The mass of ibis eggs found in jars in a forecourt of galleries in Saqqara-Nord was also attributed to artificial (industrial) breeding. The idea was used to support the argument for the pilgrim's mummy, cf. J. D. Ray, The Archive of Hor, Texts from Excavations 2, Egypt Exploration Society, London 1976, 139. Collected at the ibion trophe nearby, the eggs could have been deposited here simply for further transport into the galleries. For the idea of artificial breeding, see also D. Meeks, Les couveuses artificielles en Égypte, in Techniques et économie antiques et médiévales, Colloque international Aix en-Provence, 21-23 Mai 1996, Travaux du Centre Camille Jullian, 21 (1997) 132-134.

[26] Until now the chronology of the two ibis cemeteries in Saqqara cannot be set back before the 30th dynasty.

[27] Ray, The Archive of Hor, T. 19 vs., 8.

[28] In one case, the contents of a large, once beautifully and multi-coloured wrapped mummy (from G-C-B-2) with an ibis head made of bronze was one single feather. For a summary of the findings regarding the ibises of Tuna el-Gebel, see A. von den Driesch, A - D.Kessler - F. Steinmann - V. Berteaux - J. Peters, Mummified, Deified and Buried at Hermopolis Magna - The sacred birds from Tuna el-Gebel, Middle Egypt, in Ägypten und Levante 15 (2006) 203-244; Boessneck, J., editor, Tuna el Gebel I. Die Tiergalerien, HÄB 24, Hildesheim 1987, 37ff.

[29] Starting in Persian times, when the bundles containing single bones were treated with turpentine oil or bitumen; see von den Driesch et alii, in Levante und der Orient 15 (2006), 228.

wrappings now indicating (only for Egyptologists) a complete ibis or a falcon inside. Tuna el-Gebel reveals that jars from Ptolemaic galleries also contained often heaps of single bones of many different animals collected in a linen cloth.

In reality not one single text, not even in Saqqara, mentions pilgrims buying or offering individual animal mummies in front of sanctuaries. Not one document reveals that lesser temples sold animal mummies to pilgrims. There is no evidence for the offering of animal mummies in different qualities, nor is there any textual or archaeological indications that there were temple boutiques open to the public. There is no proof for the claim that the Ptolemaic ibis organisations financed themselves privately by selling votive objects to pilgrims.[30] This was also never proven for animal bronzes and animal statuettes made of wood, stone or faience. There can be found no archaeological indications that animal bronzes were offered by individuals to their personal god in front of sanctuaries or that they were then kept inside a temple room.[31] It is a fact that animal mummies, animal bronzes, animal statuettes, amulets and so on were found partly in groups, mostly inside (Osirian) animal cemeteries, or buried in (Osirian) cachettes in a temple area.[32] But their presence there cannot be explained convincingly by the speculation that the temple must have been filled with too many mummies, bronzes or other statuettes which therefore had to later be removed and placed permanently in subterranean animal cemeteries.[33]

Finally, no textual reports mention private stelae placed individually in front of temples or in front of sanctuaries of lesser gods who preferred the form of animals.[34] The idea that stelae were erected by individuals out of an internal personal need (‘Nothelferstelen’), somewhere in the precinct of a temple or near temple doors, contradicts the archaeological evidence. Even if we do not know the original position of most stelae, we may observe that they had to be placed in a decisive position between darkness and light in a changing hidden (Osirian) and cosmic solar context. The Serapeum stelae were placed immediately behind

[30] E.g. Ray, The Archive of Hor, 145: ‘donations of pilgrims’; Smelik, op. cit., 236. Therefor we would expect an increasing number of votive objects in the Ptolemaic period. This contradicts the archaeological situation in Tuna el-Gebel: compared to pre-Ptolemaic times, Ptolemaic objects (bronzes, wooden statuettes, amulets etc.) inside the now largely extended galleries are much more limited in number and variation. Mostly we find bronzes of the Osiris family inside the catacombs.

[31] Cf. D. Kessler, Einwickeln und unterirdische Ablage von Bronzen im Tierfriedhof von Tuna el-Gebel, in ‚Zur Zierde gereicht...’, Festschrift Bettina Schmitz 2008, A. Spiekermann (editor), Hildesheim 2008, 153-163, especially p. 155.

[32] A few single bronzes were found in houses (mostly pastophoria and workplaces) belonging to the realm of the members of The-Ibis organisations, e.g. in North-Saqqara (e.g. G. Martin, The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara, 33 no. 334-335). In general, we cannot see bronzes used as objects of personal piety and are also not able to distinguish between objects from the debris and those from floor layers. We assume that people as members of The-Ibis organisation had the possibility to deposit objects inside the animal cemetery. This allowed them not only to be included into the permanent Osirian rejuvenation but also into the unification between Thot and Osiris during the feast of Thot in the secret place of the ancestors in the necropolis. See Kessler, op. cit., 161. I believe that bronzes are to be seen as multifunctional.

[33] Cf. S. Davis, Bronzes from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara, in: M. Hill (editor), Gifts for the Gods, Images from Egyptian Temples, New York 2007, 174-183. She argues for practical reasons for their subterranean position: *the shrines had to be kept free* (p. 181).

[34] It is pure speculation that visitors came to a temple of Horus, buying there widely different kinds of falcon figures, which were then deposited inside the falcon galleries as indicated e.g. by S. Davies, S. - H. S. Smith, The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara - The Falcon Complex and Catacomb, EM 73, London 2005, 61. According to such theories, pilgrims in front of a temple of Thot would have offered various forms of Thot figures or his animal forms, visitors to a Bes sanctuary would have offered figures of Bes, and so on. All this does not explain why we find bronzes of all these gods assembled together, with a majority of Osiris figures and with Aegis, staves, Menat, etc, inside a common animal cemetery.

the subterranean door of the bull galleries, which could only be entered by special priestly persons.[35] By the time of the New Kingdom, the stelae of Meresger with snakes, and those inside other (rock) chapels in Der el-Medine[36], were more-or-less hidden or unreadable - not to mention the bulk of stelae from the necropolis of Assiut. Many Late Period stelae were found in or near animal cemeteries. The stelae hidden inside pastophoria, chapels and even in niches of houses, which were often interpreted as totally private, are actually in most cases related to more than one person.[37] As far as we know, no common Egyptian peasant ever kept a hieroglyphic stela privately in his house, performing here daily prayers on his own. A cult servant, dependent on the pharaonic state and its privileges, who could perform cultic acts in Der el-Medine and later - at least in a formal way in a chapel for his family group and his servants - was not automatically a lower class Egyptian. His status was influenced by his duties. The leaders of the gangs in Der el-Medine and elsewhere were present at different feasts and acted ex officio at many sanctuaries and chapels of Egyptian gods. An Egyptian stela could not function without being installed officially with a stately donation and with permanent official cult activities performed by the authorized persons of a community during the numerous feast days. The notion of alleged personal veneration of gods seen on stelae cites the stelae directly as evidence for personal piety, totally neglecting their position and repeated magical function during official cult rites and feasts. Stelae would seem to have secured the religious, social and economic participation of owners of chapels and their families during feast days.

In my opinion the hieroglyphic stela with ibises and others belongs in an official religious context and fulfils magically the always theologically hidden festival act of the continuous 'Giving of Life'. Stelae containing varying forms of naturalistic animals instead of the usual solar (high) deities be seen have their special function especially as indicators of the hidden primeval scenery (see below ch. 5). Common persons mentioned on stelae with animals, acting often for a group and depending on superiors in the Late Period, seem to mostly have been members of a cult group or cult association controlled by the state and installed for the benefit of the state. Stelae of persons who seem to belong to lower class people are in most cases members of a hierarchically structured organisation.[38] Many persons

[35] It is not justified to conclude from the numerous stelae found inside the bull galleries that Osiris-Apis was a popular god on his own, venerated intensively only by common people (sc. outnumbering the veneration of Apis) as claimed recently by St. Schmidt, Serapis, ein neuer Gott für die Griechen in Ägypten, in Ägypten, Griechenland, Rom, Abwehr und Berührung, Catalogue Exhibition Städel Museum Frankfurt 2005-2006, 292. The majority of stelae belong to the cult servants of the responsible organisation of the Living-Apis (stone cutters, *sḏm-ꜥš* etc.) and to procession members of higher rank, some of those *ḫrj-sšt3* in connection with the death of an Apis bull and participating in activities in an Egyptian Wabet building. The bronzes from the galleries in Saqqara reveal the truth. Bronzes of the recumbent Osiris-Apis are rare. The walking Apis bull god (*ḥp-ꜥnḫ*) is more frequent. Most abundant is the Osiris family. The common people wanted to be associated especially with the resurrection of Osiris, Isis and Harpokrates, even if they were officially members of other organisations. The persons of the stelae tended to join repeatedly the yearly Osirian resurrection in the temple above, not the burial of a single bull. We simply have to avoid the interpretation of stelae as personal votive objects.

[36] D. Kessler, Die Interpretation der ägyptischen Kultstele in Der el-Medine, in Festschrift für Günter Burkard, Texte - Theben - Tonfragmente, Ägypten und Altes Testament, Bd. 76, Wiesbaden 2009, 254-270.

[37] The question of cultic service by a patron for his family group and his servants in houses and on estates (in house compounds like in Amarna), in townhouses or in houses of certain more prominent cult servants in Der el-Medine and Tell el-Amarna needs more studies. In my opinion, the rock stelae in desert areas and quarries also belong to the daily evening and morning cult of a group of workers or members of an expedition, headed by a person who could perform the evening and morning rites and who could memorize religious formulas.

[38] The Ramesside Mnevis stelae in Heliopolis were attributed to lower-class people. Probably they belonged to

mentioned on stelae and other objects in animal cemeteries are cult servants or belong to the leadership of the organisations. The many 'private names' referring to Thot or The-Ibis[39] are indicators for their common all-Egyptian institutional inscription. In my eyes, the common Egyptian pilgrim, free to visit an Egyptian sanctuary, free to erect a stela for his personal god or free to privately solicit oracle answers before the sanctuary of an individually chosen personal god, is a phantom figure.[40]

3. The economical and theological reasons for installing a new Ibion

Having removed animal mummies, bronzes, statues, and even stelae showing forms of animals from the grip of the individual pilgrim and their personal religious needs, we still have to explain why so many animals were kept and also fed at the feeding places, to be brought directly into the animal cemetery without the vehicle of pilgrims. What we know is that special living sacred animals were used in connection with oracle procedures in front of many new chapels.[41] They were always kept in combination with statues, often in the form of the animal before the chapel (the statues are often in composite forms) and with regular cultic rituals inside the chapel. We find no indications that common folk were attracted by animal forms more than by the high god of their local chapels. Directives not to kill ibises do not seem to me a reaction of the state to growing popular religious needs.[42] The large number of animal mummies aside, we have no evidence that Thot and Horus or their animal forms were personal favourites of the peasants in the countryside.[43] Ibises and falcons belonged

the burial chapel of the deified Mnevis bull-god and were fabricated by a certain group of cult servants. Their exact spot is not clearly reported; we suspect a closed space. In my opinion the Mnevis stelae are not documents showing an individual and emotional 'veneration' of the living Mnevis bull, cf. D. Raue, Heliopolis und das Haus des Re, ADAIK Bd. 16, 1999, 61f. For me it seems methodically dangerous to interpret texts and pictures on such stelae by completely isolating them from their context in cultic space and time. We should consider their comprehensive and multiple cultic embedment in the continuous daily, weekly, monthly and yearly cult cycle. I assume that such stelae are part of the constant cycle of feast events held between the Osirian place of the Mnevis god in the necropolis (also with the place of the mythical re-birth on the primeval hill site) and the use of the Mnevis-bull during the feasts of appearance of Mnevis during certain processions in the sacred temple area of Heliopolis. The installation of gods of the birth place and the sacred flock with mother cow and calves must have had a theological importance from the beginning. Later, they appear as 'children of Mnevis/ Apis bull' with statues of *Pз gm/km,* the god of the organisation responsible for the sacred flock, too, in Saqqara, Tuna el-Gebel and elsewhere.

[39] The frequent interchange of names citing Horus or the Falcon god in the same family can best be explained by a close administrative and theological connection between the organisations of The-Ibis and The-Falcon; the son of Thot in Hermopolis is the falcon-headed god Hornefer, see Kessler, Die heiligen Tiere, 132f.

[40] Jean Yoyotte, Les pèlerinages dans l'Egypte ancienne Sources Orientales 3, Paris 1960, 19-74, has early made clear that no pilgrims in our modern sense existed in Egypt. Nevertheless the words pilgrimage or pèlerinage are often used mainly by authors in the Late Period to describe the bulk of visitors participating in big Egyptian feast events like those in Bubastis or Mendes. But they do not make a difference between common folk of the town and its surroundings and common people from other parts of Egypt. Mainly they mention the spectacular festival processions but do not report about personal prayers inside sanctuaries.

[41] Gods like It-speaks-the-face-of-the-Ibis, It-speaks-the-face of-the-Falcon, It-speaks-the-face-of-the-Baboon, It-speaks-the-face-of-the-Red, and oracle gods belonging to The-Ram, The-Gem etc., all needed special sacred animals. Best known from Tuna el-Gebel is the living sacred ibis belonging to It-speaks-the-face-of-the-Ibis (Teephibis), whose burial place was discovered inside the galleries (G-B-A-22 (24)); see Kessler, Die heiligen Tiere, 217f. and pl. 10.

[42] Arguments that the animal cult was an inner Egyptian reaction by a rural population against a growing foreign influence in Egypt (e.g. Lloyd, A.B., Herodotos Book II, Commentary 1-98, Leiden 1976, 293) do not seem valid. At Tuna el-Gebel we also observe the involvement of foreigners. Names of Greek kleruchoi from Elis and Macedonia appear on wooden ibis sarcophagi (see below adn. 74).

[43] On the other hand, see S. Davies, S. - H. S. Smith, The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara, 54, who

exclusively to the royal sphere and were used e.g. as messenger birds between earth and sky, also as visible gods on standard poles, protecting the enthronisation of Osiris and following royal enthronement of Horus and the city god in the metropolis.[44] Participants in the major Egyptian feasts of a town could observe the use of groups of sacred animals and also the animal statues and poles representing and accompanying the feasts of gods of Egypt. It was surely a very emotional event when a new falcon or ibis was shown and finally enthroned. Theologically at this moment the living god became identical with the city-god in the shape of an ibis or a falcon, and was shown together with statues of the Horus-Pharaoh and other gods. Such events unified the ethnically mixed inhabitants of a metropolis. But we cannot find any documents indicating a special, regular and personal veneration of this sacred animal by inhabitants of the cities.[45]

The establishment of the The-Ibis feeding place,[46] from which sacred animals were selected, is indirectly known from the bundles with single bones from Tuna el-Gebel, which appear at the beginning of the 26th dynasty.[47] The first demotic texts (petitions) are from Persian times.[48] The *tȝ ḫrt n Pȝ-ḥb* ('The-Ibis') or of *nȝ ḥbw* ('the ibises') comprises all matters concerning fields and the cult staff, and reveals a fully established organisation. Included is a cultic chapel directly at the feeding places, a sacred place[49] for birds and also a burial place with cult chapels. The cult servants, both of the birth and burial places of The-Ibis, all belonged to the organisation of (Thot-) The-Ibis. They lived in villages near the feeding place(s) or settled in the necropolis area around the necropolis sanctuaries. The administrative and religious leaders (the great men) of the The-Ibis organisation in the Hermopolite nome were centred in the precinct of Thot in Hermopolis already in Persian times.[50] There we can assume a central cultic representation and administration of The-Ibis and its fields. The Saitic linen bundles containing single bones show that from the beginning all kinds of birds (and

claim that *like the falcon…the ibis played a central role in Egyptian life and religion.*

[44] For glimpses of the use of different sacred birds during ceremonial enthronement rites, see J. Cl. Goyon, Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An (Brooklyn Museum Pap. 47.218.50), BdE 52, Cairo 1972, 77f.

[45] In Memphis there existed surely a small professional group of persons attending the god Apis around the Apieion, who may have been in contact with the god and the animal of its processions during the days of the oracle, cf. Kessler, Die heiligen Tiere, 61. We should not confuse their institutional involvement and the possibility they had to join as members of a corporation the theologically founded rejuvenation feasts by fixing small stelae in the galleries with ideas about common personal piety and affiliation with animal forms. When judging the animal cult, we also should not rely on the mostly foreign Roman and Greek authors, who reported an increasing interest of tourists in some of the more prominent sacred animals such as the Apis-bull or the crocodiles in the Fayum. Automatically these authors assumed a general veneration of animals in Egypt. In most cases they did not know much about the inherent cultic background.

[46] For the ibion trophe see K. A. Smelik, The Cult of The-Ibis in the Greco-Roman Period with special attention to the data from the papyri, in Vermaseren, M.J. (ed.), Studies in Hellenistic Religions. Études préliminaires aux réligions orientales dans l'empire romain 78 (1979) 224-243; Kessler, Die heiligen Tiere, 262-66 und 288ff.; P. Gallo, A proposal del termine demotico *ʿḥjt* et dell'eventuale corrispondenza greca ibion, in EVO 9 (1986) 45-48; M. Ebeid, Demotic Inscriptions from the Galleries of Tuna el-Gebel, BIFAO 106 (2006) 64.

[47] Naguib Michail, 'Abadat Thot fi Hermubolis al gharbiya, unpublished dissertation in Arabic, Cairo 1942, gives the text of a bronze laid down in the Saitic parts of the galleries in the name of a 'son of a leader of the Ma'.

[48] Cf. H. O. el Zaghloul, Frühdemotische Urkunden aus Hermupolis, Bulletin of the Center of Papyrological Studies 2, Cairo 1985 (the author dates the letters to the Saitic period, but they seem to belong to year 15 of Darius I).

[49] An *ʿwj wnm* for ibises see G. Vittmann, Zwei demotische Briefe an den Gott Thot, in Enchoria 22 (1995), text p. 170 l. 4. For the feeding of ibises, see also E. Bresciani, E., Kom Madi 1977 e 1978. Le pitture murali del cenotafio di Alessandro Magno, Pisa 1980.

[50] A. Megahid - G. Vittmann, Zwei weitere frühdemotische Briefe an Thot, in RdE 54 (2003), 48, l.7.

all their remains) living around a local *ibiotropheion* in the nomes of Egypt were collected, deified and brought to the burial place in Tuna el-Gebel. The relatively high number of living birds and additional feeding places also automatically means that there will be many dead birds, deserted nests and eggs, or parts of birds torn by foxes and other wild animals. Many bones are those from migration birds made residential, probably by feeding on grain around a lake. It is highly probably that even in the 26th dynasty there existed in each nomos unit a *tꜣ ḫrt* with fields and employees from which special ibises were selected for the local temples. All this is in accordance to Herodotus' note that (those) ibises were brought - to their burial - in Hermopolis from all over Egypt.[51] The archaeological results confirm this. Tuna el-Gebel, with its origin at the start of the 26th dynasty, seems to have been the only resting place of The-Ibis (*pꜣ ʿwj n ḥtp n pꜣ ḥb*), at least in Upper Egypt before the end of the 30th dynasty.

In Ptolemaic times, demotic texts mention feeding and burial places of The-Ibis and The-Falcon all over Egypt as *ʿḫjt n Kmt* ('Chapels of Egypt'), indicating written state laws and control.[52] Extending from Elephantine Island to the edge of the Mediterranean Sea, they are divided into chapels (*ʿḫjt*) of the birthplace (*ms*) and those of the *tpjw* (chapels of the first ones).[53] It is highly probable that this toponymy corresponds with the Greek *ibiotropheion*/ *ibion trophe* and the *ibiotapheion/ibion taphe* and refers to their chapels, too. No trophe or taphe could exist without an adjacent sanctuary, statues, an acting Wab-priest and cult servants. The Greek *Ibion* sites are of course more frequent in and are best known from the Hermopolite nome.[54] The *Ibion* seems to be identical with the birthplace of the god The-Ibis and its sacred animals in the countryside, probably located near a small lake. Sometimes the *Ibion* lies near a bigger village (inside the Hermopolites, e.g. near Tanup, today's Tanuf[55] or Chysis, today's Schuscha[56]) or it is registered officially as an *Ibion* of a certain private person, either Greek or Egyptian. Legally, the *Ibion* must have been a well-defined area as shown by their long existence. The fact that Greek *kleruchoi* could have fields on the land of an *Ibion*, that they could buy cult places inside an ibis organisation and could own an *Ibion* for themselves shows that the *Ibion* and the central organisation of The-Ibis controlling the different *Ibia* was not restricted to indigenous people. Selling ibis places with their income to a Greek or to an Egyptian apparently made no difference for the temple administration in Hermopolis, Thebes or elsewhere. Such sources of income could be sold again or redistributed to other Egyptians with a certain financial background. Those could again lease the cult place to other more prominent or wealthier people. The duty of the Wab-priest could be divided into three parts, corresponding to the cultic calendar.[57] Every financial transaction concerning the distribution of temporary jobs for Wab-priests seems to have been under the general responsibility of the organisation of The-Ibis. This must have been profitable for the central administration of The-Ibis in the realm of the temple of Hermopolis and elsewhere, as well. The motivation of the state to introduce systematically new cult places was obviously an

[51] Herodot, Histories, II, 67.
[52] Ray, The Archive of Hor, T. 16, r. 6.
[53] Ray, The Archive of Hor, Text 16, r. 9-11. See in general K. van Dorpe, Les villages des Ibis dans la toponymie tardive, in Enchoria 18 (1991) 115-122, who mentions (p. 117) also *tꜣ ʿḫjt n ms +ḥwtj-pꜣ-ḥb* in Saqqara.
[54] M. Marie Drew Bear, M., Le nome Hermopolite, toponymes et sites, American Studies in Papyrology 21, Ann Arbor 1979, 122-132.
[55] M. Drew Bear, Le nome Hermopolite, 129.
[56] M. Drew-Bear, Le nome Hermopolite, 131-2.
[57] For Tuna el-Gebel we are better informed about the leasing of subterranean cult places for special baboons, see A. Farid, Two Demotic Annuity Contracts, in: Daoud, Khaled (editor), Studies in Honor of Ali Radwan, CSAE 34/1, 323-346; E. Lüddeckens, in Akten des XIII Internationalen Papyrologenkongresses Marburg 1971, München 1974, 238.

economic one. I assume that as early as the 30th dynasty the pharaohs financed themselves mainly by erecting hundreds of new, small sanctuaries and even installing new gods; this would explain the sudden extension of the smaller institutions with animal forms of gods all over Egypt.[58]

The Ptolemaic system followed the reforms of the 30th dynasty.[59] Ptolemy I and II must have established and sold hundreds if not thousands of new, small cult places with statues of ibises, falcons, cats, dogs, etc., near temples and necropolis areas and also in the countryside. We have a lot of Ibion toponyms in Egypt. The nomos administration, dominated by Greeks, was aware of the economic advantage for the state. The higher number of new local Ptolemaic ibis and falcon organisations forced large parts of the Egyptian population in towns, villages und necropolis districts to be inscribed as members of The-Ibis community. They had to work and to pay for The-Ibis and their leaders.[60] But they also received the possibility of appealing to the god Thot in their Hermaion nearby, where they received oracular answers for their personal needs. Animal statues together with a sacred oracle animal in front of a chapel, guaranteed the immortality of a lesser god, incorporated into a whole group of gods protecting the high gods. At these cultic spots oracle questions and petitions of the members of a cult group could be handed over to their priest on duty. These lesser gods should not be confused with the reigning high god (‘*Allgott’*) acting as a judge for oracle questions or dream oracles during the assembly of high gods, appealed to by the priest on duty inside the chapel on the night before the feast day of appearance. All these ibis communities, including all members administering numerous ibis and baboon gods inside their own production areas, could participate in the feasts of the resurrection of Osiris or Isis in the necropolis. Here all members could ask those who entered the galleries to deposit for them bronzes or statuettes of ibises or more often those of Osiris, Isis and Harpokrates.[61]

[58] See a passage of the so called Demotic Chronicle, Spiegelberg, op. cit., 4,5; newly translated by F. Hoffmann - F. Quack, Anthologie der demotischen Literatur, Berlin 2007, 188. The text may be interpreted in connection with new sacred laws, bringing new cult groups and new field units into the control of the king’s temple administration. The character of the main subterranean passages for ibises and baboons in Tuna el-Gebel changes rapidly at the end of the 30th dynasty. Unfortunately, the new inscribed limestone slabs for special baboons and ibises in passage C-C-10 ff. do not give exact year datings.

[59] I do not believe that all-Egyptian gods like Osiris-Ibis and even Osiris-Teephibis were installed as a logical consequence of popular animal forms or of deified ibis mummies. A Ptolemaic bakery in house TG2010.K.5 in Tuna el-Gebel, excavated 2010, had rooms containing a special cult place (as shown by finds of a bronze situla, an offering stand made of stone and the lower part of a wall painting showing a Wab-priest serving in front of the enthroned (Osiris-baboon? on a sledge), like similar scenes inside the ibis galleries. There had perhaps been a niche for a small cult image in one of the walls. It is highly probably that earlier the owner, acting as a Wab-priest with a small statue for his own small community, part of The-Ibis-group, had to pay for his cult job. Probably he participated in baking bread. The bakery could have delivered fixed amounts of bread for other Wab-priests. The number of similar, new, small cult establishments must have been very high. Another Ptolemaic *pastophorion* (TG20052.K.3), probably with a *naos* (of Osiris-baboon), was excavated 2002-2004, see Kessler, Tuna el-Gebel 2004-2005, in Sokar 11,2, 2005, 64.

[60] The bulk of demotic lists and ostraca with payments, deliveries of goods, sometimes with notations referring to the cultic duties are still not comprehensively treated or understood; see e.g. M. Ebeid, A clay bowl with Demotic Inscriptions from Tuna el-Gebel, in O. el-Aguizy - M. S. Ali (editors), Echo of Eternity, Studies presented to Gaballa Aly Gaballa, Wiesbaden 2010, 163-174. In my opinion it is too early to write the economic history of the Ptolemaic period without a study of the new demotic material from Tuna el-Gebel still in the process of publishing.

[61] The few inscribed bronzes from the galleries in Tuna el-Gebel amount to about 20 (only 12 are mentioned in the unpublished dissertation of Naguib Michail, op.cit.), compared to the hundreds of bronzes without inscriptions. The explanation for these bronzes was that temple boutiques sold bronzes that were not inscribed, kept ready for the mass of pilgrims. The numbers of ibis bronzes are not very high if we distribute the number of

The condensed formula asking for the 'Giving of Life' given by a high god to a special person 'after a high age' was included in the frame of the yearly cultic events, e.g. the cultic rebirth by the creator god and the rejuvenation of all high gods until their coronation as ancestor kings. It comprised also the rebirth of Horus-Pharaoh. The formula simply transferred in a typical Egyptian form of analogy the repeated secret and visible cultic rejuvenation acts, performed by priestly persons to the participating members of the organisations of The-Ibis and other members of cult groups. It was not important whether the object was inscribed by name or not. Hieroglyphic inscriptions, for example on bronzes, were no longer readable for common persons of the The-Ibis organisation. Individual private persons were embedded in a fixed social group, often belonging to the cultic servants of The-Ibis or to the group 'who could enter' the secret places. High officers and other employees of the state were active companions of the processions between town and secret necropolis areas.

The higher number of new Ptolemaic breeding places for The-Ibis in the countryside meant that large numbers of the indigenous population living in villages around these sacred areas were involved as workmen and payers in the care of the sacred birds. As long as the state gave the offering and embalming materials and the grain for bread baking to the owners of ibis chapels, and gave them new cult statues supported in form of the obligatory royal syntaxis, the system could stay in balance.[62] Laws must have prescribed that the remains of each kind of sacred bird residing near a local *Ibion* also had to be collected, deified and wrapped. This explains the high number of different kinds of bird mummy and also the many Ptolemaic jars containing mixed parts of different birds, feathers or heaps of bones. If the state could not deliver the embalming materials to the *taricheuts*, the deification and burial of the mass of remains of sacred animals, collected in the Ibia, was immediately halted.[63]

The intended participation of Greeks in the Egyptian royal cult under the first Ptolemies needed new versions of rules in Demotic and Greek. The Greeks from the cities could participate in the state processions between the prominent feast days of Osiris and the New Year or the feast of Thot in their ethnic groups, as every foreigner in Hermopolis and elsewhere did at least from dynasty 26th onwards. Greeks would never have adored an Egyptian god in the form of an ibis, but only Hermes, related to the Egyptian creator and cosmic royal high god Thot. Ptolemy I introduced the new dynastic god Serapis for the Greeks and built a Serapeion adjacent also to the places of the creator god Thot as he clearly did in Tuna el-Gebel and Hermopolis.[64] As a matter of course, statues of The-Ibis and The-Falcon, and the use of sacred animals, became familiar for foreigners in Egypt too. It is possible that the establishment of numerous small new Hermaia in the countryside, especially in the Hermopolites, were deliberately favoured by the earlier Ptolemies because Hermes-Thot was their most prominent oracle god. The afflux of many new Greek soldiers and other foreigners to Hermopolis Magna was high. It was a possibility to fulfill their demand of a certain material

known ibis bronzes over the 600 years of ibis burials in Tuna el-Gebel. As mentioned above, most of them date to pre-Ptolemaic periods. Common members of the organisations of The-Ibis living in the vicinity of the burial places knew each other. They did not have to write down their names on bronzes, especially in hieroglyphs they could not read.

[62] The current excavations to the east of the *Osireion* and the *Ibiotapheion* in Tuna el-Gebel are revealing numerous administrative buildings, granaries and bakeries.

[63] In Tuna el-Gebel we observe a certain hiatus, probably in the time of Augustus, concerning the input of masses of ibis mummies. This seems similar to the situation with the ibis burials in Saqqara (apparently last dated inscription 89 BC).

[64] For the Serapeion added to the primeval hill temple in Tuna-South, see D. Kessler, Das hellenistische Serapeum in Alexandria und Ägypten in ägyptologischer Sicht, in Ägypten und der östliche Mittelmeerraum, ed. M. Görg - G. Hölbl, Wiesbaden 2000, 219-222.

security to make them to landowners. The state distributed and sold land to Greek cleruchoi and other wealthy persons being already legally under the kings' administration. A number of Ibia, some with names of Greek as owners of their fields, is also known from the Fayum area as proven e.g.by toponyms like Ibion Eikosipentarouron, perhaps also in Medinet Madi,[65] with fields given to kleruchoi. In accordance to the numerous ibis mummies in Tuna el-Gebel originating from the Fayum in Ptolemaic and already Pre-Ptolemaic time (see below), it was always the king who finally installed new fields for the benefit of his cult and his newly settled Greek soldiers.[66] Hermes-Thot was a god agreeable for genuine Greeks. Somehow Hermes-Thot as messenger god between deities and humans became the ideal mediator for both ethnic groups. Official religious declarations of the state for Greeks and Egyptians were given in his name; ibis and falcon announced the royal domination throughout Egypt.[67]

4. The theology behind the *Ibion* and its sacred ibises

Without discussion, recent Egyptology is still adhering to an older scientific classification of sacred animals, dividing them into one prominent animal only, and less important '*heilige Artgenossen*' (sacred fellow-species member) of a sacred flock.[68] Focus was laid on the most prominent sacred animal used specially during the temple feast of the 1st Tybi in the nomos centres.[69] This animal was distinguished by special colours from the others and kept till it died.[70] But even the more prominent animals of the royal New Year feast, distinguished by their colours, were taken from a sacred flock or were kept there before they were used in a small group of sacred animals in the wider temple precinct. We have knowledge of ten living dogs kept for certain in a group at the temple in Assiut, representing by their colours different

[65] See adn.48. I consider the building in Kom Madi as not connected with an Alexander cult but as installed for a Greek and an Egyptian ibis.group (of a local Ibion) in close connection with the Osiris feast (Greek and Egyptian forms of apotheosis with Dionysos and Osiris) for both ethnicities. For a joint shrine of Thot and Hermes in the Fayum (a Hermaion) see also Dorothy J. Crowford, Kerkeosiris, An Egyptian village in the Ptolemaic Period, Cambridge 2007, 87f.

[66] The papyri mention numerous Ptolemaic Ibia especially in the Heracleopoite nome, too. Interestingly, in contrast to the Fayum mummies, ibises from the Heracleopolites can't be verified until now in Tuna el-Gebel.

[67] In my opinion, the universal twice-great god Thot, the god in whose name the Ptolemaic royal decrees were written, has to be carefully distinguished, also institutionally, from the local god of Hermopolis Magna and from the creator god Thot. The Greeks would never have accepted that their Hermes corresponded to a local god. The primeval hill site of the necropolis and that of the temple have the same mythological parts (*ḥwt-jbṯ* and *ḥsrt*). The local temple site is also shown by the Edfu texts as a copy of the primary hill because here the secret rites of the first creation were also performed. I think that the writings of Re written down by Thot are documents of the assembly of the reigning god of the primeval hill situation!

[68] Th. Hopfner, Der Tierkult der Alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern, Vienna 1913, 12f.

[69] Hopfner and others classify this most sacred animal as an 'animal incorporated by a god' (Inkorporationstier). For himself he was not quite sure if the incorporation of a god in a sacred animal existed constantly or only during cultic events. The texts mention the Apis (god) as an incarnation of a range of gods, as Ptah, Osiris, Re or Horus (Harsiese). We think that the various Ba-predications refer to the statue of the Apis god and its cyclic renewals as a god, and not to the living bull, cf. Kessler, Die heiligen Tiere und der König, 9ff.

[70] I think that there was no need to replace or even kill the sacred falcon of Edfu or an ibis annually for the repetition of New Year feast. It would have been totally impractical to search for a new falcon-like bird with specially coloured feathers each year in advance. The falcon of Edfu was surely not a common falcon but maybe another bird of prey or a parrot with specially coloured feathers. Different colours are reported for the special ibis in Hermopolis as well. The introduction of a new animal for Edfu or Philae from the south was probably a cultic act between a southern (Meroitic?) sacred place and the northern Edfu and Philae temple area. The difference between the special colours of the prominent sacred falcon and the neutral form of the cult statue with its embedment in the cyclic cult of the falcon god (*ḥr pꜣ bjk*) and its changing Ba-forms seems to me of highly theological importance.

gods.[71] We know about baboons and monkeys, where the name and origin of the mother animal was carefully recorded. In Memphis, they were kept near the temple precinct of Ptah in a sacred garden area.[72] The situation must have been similar for the baboons and ibises at Hermopolis. Here the mother animal and the other monkeys of the Hermopolitan group were included in the Osirian cult and interred inside the burial place, at least in Tuna el-Gebel.[73] We assume that every larger temple area possessed special places where single groups of sacred animals were kept to use during other feast events[74] performed inside the wider temple area. It would have been impractical to select sacred animals every time from remote locations. We also have to count these animals as animals incorporated by a god, if we prefer to maintain the traditional egyptological classification.

The animals of the feeding place were judged traditionally to be of secondary importance, especially when considered as evidence for the idea of common pilgrimage. But the usual distinction between first and second class animals or between the *animal sacrée* of the temple and the *animal sacralisée*[75] of the feeding place is not supported by Egyptian texts. It makes no difference if a sacred animal was used according to its colouring as Ba of Harsiese, Horus, Atum, Re, Ptah, Thot, Osiris or Seth in temple areas or near the chapels in the rural area. In my opinion, the individual living animal was seen in both groups by common Egyptians as *ꜥwt nṯrj* and used as incorporated by a god during official oracle procedures or processions.[76]

The 'heilige Artgenossen' did not live in the shadow of a prominent temple animal. Their inherent theological importance is just the opposite. The prominent sacred animal could act as a god inside a temple area only if it was selected before and taken from a sacred flock. The

[71] J. Vandier, Le Papyrus Jumilhac, Paris 1961, 127 f., XV,2 - XVI, 22. One of those dogs, a special wolf-like animal, represented the local city-god of the town of Assiut (greek Lykopolis) and its whole nome (Lykopolites). The city god - the prominent wolf being a sacred animal belonging to the local god inside the temple - has to be sharply distinguished from the royal 'Dog (*pꜣ-jwjw*) of Horus', present in every city of Egypt and being part of the royal New Year feast.

[72] H. S. Smith, A Visit to Ancient Egypt. Life at Memphis and Saqqara (ca. 500-30 BC), Warminster 1974, 42; S. Davies, The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Mother of Apis and Baboon Catacombs, EEF 75, London 2007, 78; J. Goudsmith - G. Brandon Jones, G., Evidence from the Baboon Catacombs on North Saqqara for a West Mediterranean Monkey Trade Route to Ptolemaic Alexandria, in JEA 86 (2000) 111-119.

[73] von den Driesch, A. et alii, Mummified Baboons and other Primates from the Saitic-Ptolemaic Animal Necropolis of Tuna el-Gebel, Middle Egypt, in Documenta Archaeobiologiae, conservation policy and current research, Bd. 2, ed. Grupe, G. & Peters, J. Rahden/Westf., 2004, 231-280, especially p. 257f.

[74] Zu Riten des Thotfestes mit lebendigen Ibis, Falke und Geier s. Clère, La porte d'Èvergète à Karnak 1961, Tf. 41.

[75] See e.g. F. Dunand - R. Lichtenberg - A. Charron, Des animaux et des hommes: une symbiose égyptienne, Paris 2005, 165.

[76] I think that it is not justified to take passages of sacred writings like the Book of the Temple, where Apis is mentioned as a *nṯr* (to be published by F. Quack) as an argument against the view (cf. Kessler, Die heiligen Tiere und der König, 8ff.) that the living Apis bull had also always been considered as a sacred animal by the population. Apis is mentioned as a god when shown in action outside his Sekos or when being buried. Sacred books written by gods and belonging to a quite special kind of temple literature cannot be simply taken as testimony for the common Egyptian view. Even the bull of Apis oscillated between his role as a sacred animal (*ꜥwt nṯrj*), offspring again of a sacred animal and born of a sacred cow taken from a sacred flock (all of them deified) and his role as a god during the feasts of appearance in combination with a statue. The sacred animal was needed during rituals on special feast days and regularly for oracular purposes. This seems to me the specific character of all sacred animals kept near statues and the correct reason for their use. Without the shift between animal and god, the sacred animals could not be chosen to be killed as animal offerings (we know of bulls sacrificed for the Apis, see Plutarch, De Iside et Osiride,73) and could not express the cyclic regeneration between the fate of Osiris (performed on the Osireion of the necropolis), the *creatio continua* (performed on the primeval hill site in the necropolis), the hidden rejuvenation of Osiris and Horus, and the new enthronement of Horus, performed in the metropolis during the New Year feast.

flock itself again consisted of animals that were already offspring of other sacred animals. The performance of the everlasting religious cycle, including the continuous rebirth of Egyptian gods, simply required the life and death sequence of sacred animals.[77] Simply using common animals living in the open countryside for sacred purposes must have been prohibited. It was of great importance for the permanent revival of the Egyptian gods that the rites of life, death and rebirth used a sacred group of animals bred from the sacred animals that had already functioned as gods in former times. Unfortunately, we do not know much about ibis colonies kept near the temples during the New Kingdom.[78] For this period, we are much better informed about the sacred herd of cattle, mother cow and calves, apparently buried from the beginning near the prominent bull.[79] Even the bull of Apis and the Mnevis bull had to be taken out of a long-existing sacred herd.[80] The keeping of such herds and their sacred offspring was carefully observed in Egypt.[81] The 26th dynasty must have developed new rules for the maintenance and administration of sacred ibises and also of the bovines. It should be kept in mind that also the sacrificed animals of Seth must have been taken from a sacred flock according to their exactly noted colours. Otherwise, their following deification is not to be understood. [82]

The young ibis god had a highly theological importance. The ritual use of sacred ibises finally guaranteed the immortality of the god (Thot-) The-Ibis.[83] Thot-The-Ibis, often on a pole, also protected the rejuvenation of a god like Thot of Hermopolis when he visited the temple of the primeval hill and his ancestor god Thot in the necropolis area. The rebirth of the first male and female ibis out of a pair of ibis eggs[84] was an act during the first creation. The combination of Thot-Hermes, the creator god, with the newly born ibis (the animal of the god Thot of the birthplace, i.e in a feeding place), as visible on Roman coins[85], combines the birthplace of The-Ibis theologically with the creation of The-Ibis on the primeval hill. Later, Thot and the reigning god ('Allgott') upon the primary hill used the power of the ibises to fight against the snakes of the enemy god - this made the ibis into a snake-killer in ancient literature. The *ꜥḫjt* of the *tpjw* are to be seen together with the mysterious *bɜw ꜥɜw ꜥnḫw* (the revived great/old Bas,

[77] The basic arguments, never discussed, are already to be found in Kessler, Die heiligen Tiere und der König, 289f.

[78] A possible ibis colony in Abydos in New Kingdom(?) see W. Spiegelberg, Neue Urkunden zum ägyptischen Tierkultus, in Sitzungsberichte Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1928, 14ff. Tf. 2b.

[79] Cf. D. Raue, D., Heliopolis und das Haus des Re, ADAIK Bd. 16, 1999, 61; V. Lortet - Gaillard, La faune momifiée de l'ancienne Égypte, Lyon 1903, 64.

[80] In my opinion, the yearly introduction of the living Apis bull to the cows of his sacred flock and the following birth of sacred Apis children, all of them deified after death, continued the line descending from deities and guaranteed the immortality of the god Apis. Similarly, the practice of carefully marking young cattle descendents of deities with colouring corresponding to that noted in sacred writings, may have also been observed in other sacred flocks in Egypt.

[81] Cf. the Elephantine scandal concerning a *km*-bull, see A. H. Gardiner, Ramesside Administrative Documents, Brüssel 1948, 74.

[82] The work of the (*hiero*)*moschosphragistai* should be seen as also theologically founded; cf. pOxy. VI, 923, concerning the offering of a bull for Serapis.

[83] Generally cf. Kessler, Die heiligen Tiere und der König, 13. For the fuller form of the god as Thot-the-Ibis, see now Foy Scalf, Resurrecting an Ibis Cult. A collection of Demotic Votive Texts from the Oriental Institute Museum of the University of Chicago, in: Fayza Heikal (ed.), Mélanges offerts à Ola el-Aguizy, BdE 164, IFAO Cairo 2015, 361-388. Scalf considers the inscriptions as votive offerings made by more or less private sponsors.

[84] The Temple of Hibis vol. III, pl. IV; E. Cruz-Uribe, E., Hibis Temple Project I, Translations, Commentary, Discussions and Sign List, San Antonio 1988, 32.

[85] A solitary ibis appears for the first time on a bronze coin of Augustus (RIC = Roman Imperial Coins, London, no. 5022). Hermes standing with a small ibis and a small baboon characterizes Hermopolitan nomos coins of Trajan and Hadrian. Interchanging ibis or baboon images appear in one hand of Hermes, the other animal placed at his feet.

having a *ḥwt-nṯr* in Tuna-South).[86] An ibis god on a pole, protecting the enthronement of Osiris and the Horus-king, is to be seen in close connection with the creator and primeval god, who created the power of both animal forms. The creator god Thot was probably formally described in the sacred demotic and Greek writings of The-Ibis organisations, sometimes mentioning him —as I believe— as Thrice Great Thot or Hermes Trismegistos.[87]

In some cases, Greek *kleruchoi* may have bought and owned Ibions near Egyptian villages in the countryside, even if in reality they lived in Hermopolis Magna. Certainly they participated on the all-Egyptian feast processions. This is now indirectly shown by two Greek inscriptions in the animal cemetery of Tuna el-Gebel, written on wooden ibis sarcophagi.[88] Of course they performed purely Greek forms of meetings, cult meals and oracular practices, and used the Macedonian calendar. On the other hand, they could assemble, culturally separated but in close alliance with the indigenous population, at a newly founded Hermaion. At the Hermaion, oracles were offered to foreigners and Egyptians according to their religious practises and calendars. The oracle questions sent in by a Greek may have been handed over to the responsible persons before the god Teephibis in Tuna el-Gebel[89], and elsewhere.[90] Less important gods, visible in an ibis statue such as Teephibis in Tuna el-Gebel, served as gods of the oracle procedure. A sacred ibis of Teephibis, chosen because of his specific colour, was kept here, perhaps delivered from an Ibion trophe nearby.[91] Stone statues of The-Ibis certainly stood in front of each Hermaion, where a group of selected sacred ibises would also have been kept. More important demotic oracle answers probably had to be translated into Greek as well. Especially the Sokar-Osiris and Thot feasts must have seen the presence of the Greek administrative leaders in the necropolis area, when they officially visited the Osireia and Hermaia and participated in the cult during the feast days.

In my opinion it is dangerous to introduce an indigenous Ptolemaic 'Cult of The Ibis'[92] without considering the firm administrative Greek control or to separate The-Ibis from the

[86] G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris, Cairo 1924, inscr. 125.

[87] The oldest reference to the three-times-great Thot is to be found written in a mixture of hieroglyphic and demotic text on an ibis pot from the catacombs of Tuna el-Gebel, see Sami Gabra, Chez les derniers adorateurs du Trismegiste, Kairo 1971, 113. Other unpublished pottery jars mentioning this god are kept in the magazine in el-Ashmunein. To judge by the form of the large containers, a date before Ptolemy I is highly probable. A comprehensive article is in preparation; some jars from Tuna el-Gebel will be published by Mahmoud Ebeid in a forthcoming publication).

[88] TG 2542 and TG 3188; two Greek inscriptions on wooden sarcophagi boards of Osiris-Ibis from the main passage G-B-E, written in the name of *kleruchoi* from Macedonia and Elis, were identified by Veith Vaelske, Berlin. The appeal of the Greeks (probably time of Ptolemy II) goes to Hermes megas megas megas (article in preparation).

[89] U. Kaplony-Heckel, U., Neue Demotische Orakelfragen, in Forschungen und Berichte Berlin 14 (1972) 85-90; K. Th. Zauzich, Teephibis als Orakelgott, in Enchoria 4 (1974) 163.

[90] J. Volokhine, Le dieu Thot à Qasr el-Agouz: Djed-her-pa-heb, Djehuty-setem, in BIFAO 101 (2002) 405-423; J. Quaegebeur, Teephibis, dieu oraculaire?, in Enchoria 5 (1975) 19-24.

[91] Cf. in general the ancient Greek and Roman representations of living ibises in front of shrines in Egyptian landscapes. A scribe of the divine book of The-Ibis in Saqqara-North was also responsible for the funerary cult inside The-Ibis and the falcon galleries, see S. Davies, S. - H. S. Smith, The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara - The Falcon Complex and Catacomb, EM 73, London 2005, 113. We also know about a demotic communication by an Egyptian scribe, surely an administrator of a chapel of Thot, with a Greek, for whom he cites Hermes Trismegistos. He could read the god's book of Thot, see P. Reinach 7, 17; E. Boswinkel - P. W. Pestman, Les archives privées de Dionysos, fils de Kephalas (P.L. Bat. 22), Leiden 1982, 129-133. The local sanctuary of Thot belongs to a village in the northern Hermopolitan toparchy of Mochites.

[92] So e.g. Smelik, op. cit.; cf. adn. 30. Contingent on the diversity of animals in Tuna el-Gebel and in other animal cemeteries, we would be forced to envisage other popular animal cults throughout all of Egypt, e.g. popular cults of gods in the form of a shrew, ichneumon, lion, ram, snake, frog, numerous kinds of fishes, etc.

great temple and the officially established Egyptian chapels with its pantheon of Egyptian gods. Regular oracular practices were carried out in front and inside chapels during the stately feast days, when the whole population, of whatever nationality, was involved. Even the lesser known and smaller Egyptian cult places and their newly established cult associations around gods with the characteristics of cats, lions, dogs, rams, crocodiles, fish, ichneumons, flamingos, and so on, cannot be regarded separately and divided from the religion of the state and its temples. Otherwise we would reduce the Late Egyptian Religion into a myriad of private gods of lesser importance. Egyptologists should consider the fact that all of these animal forms play an important role in the scenery of the first creation on their primeval hill sanctuaries, during the Osirian rejuvenation of all gods, the revival of the Horus-Pharaoh included. But I do not visualize (acknowledge the likelihood of) the introduction of private religious ibis associations for common peasants in Egypt.[93] The villagers around an Ibion and the peasants inscribed as cult personal were bound to the official religion and their oracle chapels by sacred laws. Yet even among the numerous Egyptian cult servants we might find foreigners living around the local Ibia and ministering to the sacred animals.[94] I see the local birthplaces of The-Ibis founded in increasing numbers in Ptolemaic time may in close connection with a newly erected or already existing Hermaion nearby. It is highly probable that a new Ibion, e.g. that of the village of Sesymbythis in the toparchy Patre Kato within the Hermopolite nome[95], was established in close association with a village sanctuary of Thot. We may assume the presence of a Hermaion for Egyptians and Greeks in Sesymbythis as known from the Fayum area. Fields of Greek *kleruchoi* also existed near Sesymbythis. The special living ibises used in front of the Hermaion in Sesymbythis for the oracle god in the shape of an ibis or a baboon were probably brought along from the birthplace of god The-Ibis near Sesymbythis, with presumably its own cult chapel and probably with its ibis or baboon statues made of stone and standing outside. Generally, we assume that a newly founded Ibion needed sacred animals taken from an already existing or newly installed feeding place. The Greek and Roman Nile landscapes show stereotypically (sacred) ibises in front of rural sanctuaries and often depict statues of Hermes.[96] This may reflect the common picture of many new rural sanctuaries of Thot-Hermes, established by the Ptolemaic administration.

[93] It has been claimed that even as early as the 26th dynasty, private animal cults were being practiced quite apart from the Egyptian temple organisation, see e.g. Huss, Der makedonische König und die ägyptischen Priester, Historia Einzelschriften 85, Stuttgart 1994, 49f. Huss's argument is clearly in line with the traditional notion that animal cults were part of the popular sphere and that the associations were introduced privately using a generous religious freedom granted by the Saitic rulers. But it seems difficult to make a division between the different animal bones inside the bundles that contain combinations of animals in the 26th dynasty cemetery of Tuna el-Gebel brought from many Egyptian sites. Otherwise we have to attribute these to various private associations with their own private network in Egypt. In my opinion, the postulated private animal cult is based, as I tried to show above, on a very narrow definition of the Egyptian temple (*rꜣ-pr*) and seems heavily influenced by introducing Greek cult associations.

[94] The cult servants of the Ibion trophe and taphe, mostly fellahin living in villages nearby, may have mostly been Egyptians. But we also sometimes find foreigners in the organisation. A weaver of linen, participating in the Bucheum cult, was a *Wjnn* getting the regular feast contributions, s. R. Mond - O. H. Myers, The Bucheum, Egypt Exploration Fund, London 1934, vol. II, O.30, l. 8, p 58.

[95] M. Drew-Bear, Le nome Hermopolite, 127-129.

[96] As early as in the Hellenistic Palestrina mosaic, Egyptian obelisks are shown before a Hellenistic temple with a flock of sacred ibises nearby, cf. the detail in G. Vörös, Taposiris Magna, Port of Isis, Budapest 2001, 118. The persons depicted may represent acting Egyptian priests and Greeks. Vörös attributes the main temple scenery of the mosaic to the area of Taposiris Magna and the Mediterranean Sea.

5. Transfer of ibises from the Ibion *trophe* to temple areas and their Ibion *taphe*

Apparently the local birthplace of The-Ibis delivered special sacred animals to local Hermaia and to other Egyptian sanctuaries. Cult servants of the village *tꜣ st-Śsnk* brought special ibises to Tuna el-Gebel to be deposited later in a more precious limestone coffin.[97] The sacred ibises may have been used earlier during special feasts in a village sanctuary erected by Pharaoh Seshonq (?) in the Toparchy of Mochites, probably to the west of Tehna el-Gebel.[98] The carcasses or parts of sacred ibises collected from the local Ibion and the corpses of ibises previously used at the local sanctuary may have been kept separately. It seems probable that the mass of ibises put inside the typically large Ptolemaic lid vessels in Tuna el-Gebel were transferred from numerous local Hermopolitan Ibion places directly to the main Hermopolitan taricheion (perhaps somewhere near the lake of Tuna/Hod Tuna). After their treatment they were later collectively given into the subterranean resting place. Other temple towns, such as Tehna el-Gebel (Tenis/Akoris) in the toparchy of the Mochites within the Hermopolite nome, had their own burial places for ibises, at least founded during the Ptolemaic period.[99] The birds may all originate from one single Ibion in the vicinity of Tehna el-Gebel delivering sacred ibises for the temple feasts in Tehna. The resting place for The-Ibis in Tehna el-Gebel was filled with mummies of ibises (and probably connected with a cult of Osiris-Ibis) and other animals (falcons, rams, crocodiles). They were stored in older tomb shafts in a former necropolis area. Above the Osirian resting place and cut into the rock were erected cult chapels. We may identify at least Ammonion, Suchieion, Bubasteion, Hermaion and Asklepieion as cultic places.[100] The rock chapels of Tehna may have already existed in the time of Amasis.[101] They were used for the Osiris feasts and those of the other gods uniting with Osiris on their own feast days of resurrection and rejuvenation. The burial place of the ibises in Tehna may have been established much later in the Ptolemaic period. In earlier Ptolemaic times, a Greek from Tehna could have transferred a dead sacred ibis to Tuna el-Gebel.[102] The number of ibis mummies in Tehna appears quite limited.

The Ibion near Tehna el-Gebel and its distance from the main temple is not known; we have to seek better documented cases. The distance between the main birthplace of The-Ibis at the lake of Abusir and the northern and southern ibis catacombs in Saqqara-North is

[97] M. Ebeid, Demotic Inscriptions from the Galleries of Tuna el-Gebel, BIFAO 106 (2006) no.11 and 17.

[98] In the old magazine of el-Ashmunein we noted two fayence statuettes originating from Tuna el-Gebel with name of a pharaoh Sheshonk.

[99] According to the Jumilhac Papyrus, Tehna el-Gebel/*Mr-nfr.t* belonged theologically to the 18th Upper Egyptian nome (as once in the Old Kingdom), but town and cultic establishments were administered by the Hermopolite nome, see M. Drew-Bear, Le nome Hermopolite, 291-296 and Kessler, Historische Topographie der Region zwischen Mallawi und Samalut, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B, Nr. 30, Wiesbaden 1981, 283ff.

[100] Kessler, Die heiligen Tiere und der König, Abb. 22 after p. 220. An institution of the Falcon can be derived indirectly from the Loeb Papyri originating from Tehna el-Gebel, which mention mainly the god Horus of Khem, s. W. Spiegelberg, The Papyri Loeb, passim. I think it probable that the ensemble of chapels in the rock were already established by the Saitic state in close connection with a military garrison built on the rock surface in the Third Intermediate Period. Because we find similar ensembles of chapels in all necropoleis of Egypt, I do not believe that every god was venerated separately from the others by common folk. I assume there was a processional pathway between town and the rock chapels.

[101] At least the (still as a whole unpublished) early demotic graffito at the right door jamb of the entrance to a Suchieion (Hathor columns in the hall inside the rock led to the misinterpretation as a sanctuary of Hathor) dates probably back to Amasis, whose name is mentioned there. Suchos in the necropolis, as lord of the mythical mountain *Bḥ,* is clearly separated from *Śbk nb Mr-nfr.t*, god of the town, see Kessler, Historische Topographie der Region zwischen Mallawi und Samalut, 276 (cf. pLoeb 10, 6-7).

[102] M. Ebeid, M., op. cit., 67 (TG 2487).

extremely short. In between existed a smaller settlement (Hepnebes) of cult servants and other members, most of whom belonged to the organisations of The-Ibis and The-Falcon. Possibly the god of the feeding place with a Teephibis birth chapel in North Saqqara may be identical with the god Thotmes or Thotmes-The-Ibis (*Ḏḥwtj-ms pꜣ ḥb*), represented probably by an ibis statue and a sacred ibis collected from the feeding place at the shore of the lake of Abusir.[103] In any case, this specific ibis belonging to the god Thotmes was buried afterwards in the catacombs. The group of cult servants and their leaders associated with this god participated in the feasts of the Osireion mentioned above. Some of them also entered the galleries to perform cult rituals.[104] Concerning Tuna we suspect that most ibises came from the earlier main Ibion of Hermopolis around the waters of the Hod Tuna, not very far from the burial place.[105] During the Osirian feast days, some privileged members, also foreigners, in a procession coming from Hermopolis, may have visited the subterranean galleries in Tuna el-Gebel too, at least in the Ptolemaic period. We have also some evidence for actions in connection with Osirian rites in the Saitic galleries, for example the wooden and gilded remains of an Osirian mummy bed. The cult within the galleries in front of Osiris-Ibis and other gods was performed by people acting as temporary Wab-priests and using offering-stands made of bronze, like in Saqqara.[106] Only the owners of the numerous subterranean Ptolemaic baboon chapels used offering-stands made of stone.

Unfortunately, we have a lack of textual evidence about the transfer and distribution of sacred birds from a local Ibion to certain sanctuaries and their re-transport either to a new Ptolemaic local burial place or to the main burial place at Tuna el-Gebel. Thus the following sketch contains uncertainties. But we have obtained some evidence from the galleries of Tuna el-Gebel.[107] Special ibises from other villages and towns were put into sarcophagi made of stone, wood or clay. The inscriptions give the date of their delivery and registration by the scribes of The-Ibis organisation in Tuna el-Gebel, together often with the name of the transferring person alone, and sometimes also together with the name of another responsible person.[108] Other (until now unpublished) lists from the galleries on ostraca contain names of persons only.[109]A registration of those names makes only sense when these gods may have

[103] D. Kessler, Ibis-Vögel mit Eigennamen, in Honi soit qui mal y pense, Festschrift Heinz-Josef Thissen, Leuven - Paris - Walpole 2010, 268 ff.

[104] The reason for the deposit of cult objects (offering supports) in the falcon galleries seems unclear, cf. the remarks by Chr. Green, The Temple Furniture from the Sacred Animal Necropolis at North-Saqqara, 1964-1976, London 1987, 2-3; the objects either belong to pilgrims or to official representatives. Apparently the objects were used by those groups who served both the subterranean ibis and falcon burials as well as the god of the birthplace of The-Ibis near the lake of Abusir.

[105] D. Kessler, Die Oberbauten des Ibiotapheion von Tuna el-Gebel: Die Nachgrabungen der Joint Mission der Universitäten Kairo und München 1989-1006, Tuna el-Gebel Band III, München 2011, 98.213.

[106] At least one object, mentioned as a trumpet in the museum catalogue, kept once in the Museum of Mallawi, was a part of a bronze offering stand.

[107] Cf. Kessler, Die heiligen Tiere und der König, 263-266 and p. 288 with a sketch of the organisation of the feeding place.

[108] H. J. Thissen, Demotische Inschriften aus den Ibisgalerien in Tuna el-Gebel, in Enchoria 18 (1991) 107-113; M. Ebeid, Demotic Inscriptions from the Galleries of Tuna el-Gebel, in BIFAO 106 (2006) 57-73.

[109] The Tuna inscriptions collected by H.J. Thissen 1983 will be published in Heinz-Josef Thissen – Jan Moje, Demotische Texte aus den Ibis-Gallerien von Tuna el-Gebel. I am thankful that I could see the manuscript earlier, hopefully appearing soon in the Tuna publication series. Refering to his study I dare to mention here one of the results, that roughly far more than half of the container inscriptions are brought from the Hermopolite Nome, but about one quarter from the Fayum area. Further inscribed demotic material from Tuna el-Gebel will be published by Mahmoud Ebeid, Demotic Inscriptions from the Subterranean Galleries of the Sacred Animals in the Tuna el-Gebel Necropolis (I).

been sent to Tuna el-Gebel from smaller sanctuaries (surely often Hermaia) in connection with certain feast events. It would have been useless for the scribes to register and to note private names of common people on sarcophagi or ostraca without a certain financial transaction in the interest of the fiscus in the background.[110] Therefore I doubt that inscribed ostraca and sarcophagi inside animal galleries should be considered as purely private votive objects We have no further information about the probably intensive cultic contact between The-Ibis organisation in Hermopolis and other ibis organisations in Egypt. Corresponding to the regulations for the falcon associations, there must have been rules written by Thot which were probably given in the name of 'Thot, Twice Great, Lord of Hermopolis' for all communities registered under The-Ibis. On some of the sarcophagi we find the titles added to the names, probably of responsible persons, of the cult associations from other Egyptian cities such as Ptolemais, Hawara or Heliopolis, but also from Hermopolis. There ibis eggs hint to a special feeding place and perhaps a new Ptolemaic or Roman taricheion for a smaller group of sacred birds used in Hermopolis.[111] In most cases the special ibises are from villages of the Hermopolite nome.[112] We can only speculate that between the central ibis association in larger towns and Hermopolis Magna there was extensive contact and flow of visiting administrators and cultic leaders who, for example, participated in the extended feasts of Thot in Hermopolis Magna. We have to assume that members of other ibis organisations from all of Egypt were especially present during his yearly main feast, when the local Thot of Hermopolis visited his ancestor gods in the necropolis of Tuna el-Gebel, to be united with the gods, reborn and rejuvenated again.[113] Also these visitors may have brought ibises from their own feast procedures, at the interest of their own organisations.[114] The new texts of

[110] We should not forget, that the cultic participation of common members of the ibis groups on certain feast days was costly too and had somehow to be organised and paid. Of course deposites inside the animal galleries (amulets, bronzes, model sculptures etc.) given by the responsible people working for the ibis-group allowed them to participate more intensively on the Osiris-resurrection and the rebirth of Thot-Ibis, i.e. on the Giving of Life during the yearly repeated feasts.

[111] Abou Bakr, in Egypt Travel Magazine N. 8 July 1960, 27, apparently found to the west of the walls of the temple precinct. He mentions also bitumen, perhaps an indication of a small taricheion nearby. It is posssible that ibises coming from Hermopolis, mentioned on sarcophagi in Tuna el-Gebel, have been embalmed here before. A limestone ibis sarcophagus found near the South Church may came from elsewhere (Donald M. Bailey, The South Church at el-Ashmunein: Inscribed and Decorated Blocks, in MDAIK 2002,65 and Tf. 11c; reference given by P. Brose).

[112] Cf. Thissen, ibidem, p. 108 Nr. 4; Nr. 5. In some cases the persons delivering an ibis mummy have titles of local cult leaders and pastophors of ibis organisations (*wr djw, wʿb, rd, wn-pr)*, see Thissen, op. cit., 109, Nr. 3 and Ebeid, op. cit., 60 no. 8; 61 n. 9. Others are a craftsman (of The-Ibis?, see Ebeid, p. 61 no. 10 or a fisherman of The-Ibis (*pꜣ why n pꜣ hb*), see Thissen, op. cit., p. 108, Nr. 3. Many more titles and sites will be given in the demotic inscriptions in the forthcoming volumes of Thissen - Moje and Mahmoud Ebeid.

[113] The presence of people from outside is indirectly shown in Saitic times by inscribed bronzes from the ibis galleries naming a participating priest of the 12th Upper Egyptian nome and military officers (see above).

[114] The involvement of superiors like a *wr djw Ḏḥwtj* ordering the transfer of an ibis to Tuna el-Gebel by a Wab-priest is revealed in the inscription Ebeid, p. 65, no. 15. I think that the transfer of special ibises and the payment for limestone coffins and pottery jars, likely to be noted by the scribe in Tuna, could not be done without the consent and orders of the leaders of a local ibis organisation. We do not know the exact circumstances of the use of such ibises, possibly during feasts days of Thot and during oracle ceremonies, or if these animals belonged to a group of sacred ibises kept near a local Hermaion in the countryside. Maybe they belonged to the god of a local feeding place. The pot inscription Thissen, 111, Nr. 14 mentions two gods brought by a lady who was probably the wife of a local priest owning or having leased the cult place of a *tꜣ ḫrt*. Her strange surname (*tꜣ-ḫr.t- tꜣ hb.t*) includes the female ibis (*tꜣ ḥb.t*). She seems to be under the control of a Greek named Kallikles from Hermopolis, perhaps the official landowner of the fields of The-Ibis. They delivered at least partially grain to the feeding place. It may be that Kallikles ordered or had to pay officially the transfer and the embalming costs of the ibises of his own Ibion.

the ibis sarcophagi will reveal that the landowners of fields of The-Ibis could be wealthier Egyptians, Greek kleruchoi or other foreign persons. Automatically they could appeal to Thot regardless if it was the Egyptian Thot or Hermes for the Greeks. We should keep in mind that participation in the main Thot feast or in the Osiris and New Year's days gave the Egyptian cult leaders the opportunity to officially address their mysterious oracle god in the necropolis. Their objects (mummies, bronzes, statuettes, amulets etc.), announcing the event of the Giving-of-Life and deposited inside wooden chests or in jars, were used not for one feast event only. Also foreign landowners of ibis fields and owners of an Ibion, perhaps members of a local Hermaion near to a Ibion, surely needed the communication with local Egyptian workmen and the local ibis group around the Egyptian cult places. They may have supported the mummy transport of a special prominent local Ibion animal to the taricheion and then further to the burial place. The necropolis scribes were obliged to register landowners and to fix the date and the names of the person who brought the ibis from the taricheion. Probably all was part of a certain financial transaction, the only interest of every administration. Perhaps we shouldn't use modern terms like "private donators" or "sponsorship" in connection with the names of possible landowners on the more expensive sarcophagi. These persons may have had an obligation to take care of the animals of the Ibion property as supervisors and leaders of their cult group, especially when owning personally a whole Ibion site and their field income.[115]

To sum up: the Ptolemaic parts of The-Ibis cemetery at Tuna el-Gebel (see fig. 1) may have been filled with more or less complete birds or remnants (parts of bones, feathers, eggs) of:

1st Dead ibises or parts of ibises brought directly to the Hermopolitan taricheion near the desert edge from a local Ibion - breeding places - in the Hermopolitan nome. Finally, after their deification they were brought from the taricheion to the Resting Place lying under the Osireion in Tuna-South by bearers of The-Ibis or other members of ibis organisations.

2nd Living ibises transferred from a local Ibion in the Hermopolitan countryside to a temple site nearby where they were kept in a small group near other sacred animals Afterwards, the corpses of birds used prominently in temples and sanctuaries during certain main feasts (feast of Thot, Osiris feast, New Year's feast) could have been brought by messengers of the local ibis organisation to the taricheion and were then handed over to the local members of The-Ibis organisation in Tuna el-Gebel (royal scribes etc.). Alternatively the administration of a larger temple town installed a new taricheion and a new local burial place including a cult place for the temple animals and his sacred flock.

3rd Living ibises raised in Ibia or used near cult places, later deified and trated in other towns and villages of Egypt. In Tuna el-Gebel the majority of these comes from towns or villages inside the Fayum, revealing a firm administrative practise known already from Persian times onwards. Isolated are ibises originating from other parts of Egypt, maybe brought to Tuna el-Gebel by members of other Ibis organisations during special feast days like the feast of Thot.

4th Carcasses of ibises found locally in the Hermopolitan countryside and probably handed over at some point to the local ibis organisation in Tuna el-Gebel.[116]

[115] I think that members of a local Bubasteion like the cat-waitors in the Fayum adressing in a famous letter to Zenon for support, are not writing privately as poor Egyptians in a petition for generosity to a high influential foreigner, but appealed to a person involved into royal financial and administrative matters, inevitabely connected with field income and syntaxis of a local Bubasteion. We don't know who gained benefit from the income.

[116] Probably pan-Egyptian sacral laws ordered that, wherever found, dead ibises had to be transferred to the local ibis organisation and the taricheion of the burial places. See above annotation 7.

Possible relations between the Hermopolitan Ibia, temples and ibis burial places:

Larger Ptolemaic temple towns: new own ibis group (e.g. Tehna) +own local ibion taphe (+taricheion?)

Hermopolites: Numerous local Ptolemaic Hermaia with living ibis(es) selected and brought from local Ibia. The dead ibises of the ibia transferred in most cases to main taricheion near Tuna (?)

Living ibises: Pre-Ptolemaic
main Hermopolitan Ibion
near Hod Tuna (?)

Hermopolis: group of sacred ibises.
with own new taricheion (?)
in Ptolemaic time.
Nomos administration and cult of
P3-hb in *Pr-ḏḥwtj*
ibises, falcons, sr-birds etc.
for temple feasts in Hermopolis.
Control of 'Fields of the Ibis`
and selling/leasing of cult jobs.

Main older Hermopolitan
taricheion
near Hod Tuna (?)

Immortal god *P3-hb* + sacred ibis;
m3rw (?) in front of *ḥwt-nṯr*
Ḏḥwtj ʿ3 ʿ3 nb Ḫmnw.

Settlement Kom el-Loli (= Serapeion kome?)
harbour, sanctuaries (?)
Cult of Nectanebos-the-Falcon;
starting point of feast events

Processions Hermopolis – Tuna
el-Gebel and back to Hermopolis
e.g. during feast of Thot, Osiris

Feast of New Year:
Horus-king appearing renewed
with revived protecting Ibis god
and a special coloured living ibis
as representative of city and
nome god.

Main Ibion taphe of Tuna el-Gebel
with Osireion (*ḥwt-nṯr*) above;
cult statues of Osiris-Ibis/Osiris-Baboon;
living oracle ibis / baboon
(annex building of the Osireion)
+
Royal *ḥwt-nṯr* temple (+ Greek Serapeum; nymphaeum)
of the creator god
Thot and of the
revived Great Bas -
primeval hill site and
place of royal coronation
of royal ancestor gods.
Group of living ibises/baboons (?);
statue cult with god Teephibis;
statue and cult of Pa-Gem, smaller chapels, pastophoria

REFERENCES

ARMITAGE, P. L. & CLUTTON BROCK, J. A.
1981 "A Radiological and Histological Investigation into the Mummification of Cats from Ancient Egypt", *Journal of Archaeological Science,* 8, pp. 185-196.

BAILEY, D.M.,
2002 "The South Church at el-Ashmunein: Inscribed and Decorated Blocks", *MDAIK* 58, pp. 63-84.

BOESSNECK, J. (ed.)
1987 *Tuna el Gebel I. Die Tiergalerien, HÄB* 24, Hildesheim.

BOSWINKEL E. & PESTMAN, P. W.
1982 *Les archives privées de Dionysos, fils de Kephalas*, (PL Bat. 22). Vol. 22, Leiden.

BRESCIANI E. & KOM MADI E.,
1980 *Le pitture murali del cenotafio di Alessandro Magno,* Pisa.

CHARRON, A.
1990 "Massacre d'animaux á la Basse Époque", *RdE* 41, pp. 209-213.

CLÈRE P.
1961, *La porte d'Èvergète à Karnak,* Caire.

CROWFORD, D.J.
2007 *Kerkeosiris, An Egyptian village in the Ptolemaic Period,* Cambridge.

CRUZ-URIBE, E.
1988 *Hibis Temple Project I, Translations, Commentary, Discussions and Sign List*, San Antonio.

DAVIES, S.
2007 *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Mother of Apis and Baboon Catacombs,* EEF 75, London.
2007 "Bronzes from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara", in: M. Hill (ed.), *Gifts for the Gods, Images from Egyptian Temples,* New York, pp. 174-183.

DAVIES, S. & SMITH H. S.
2005 *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara - The Falcon Complex and Catacomb*, EM 73, London.

DODSON, A.
2009*, Rituals Related to Animal Cult*, http//escholarshiporg/uc/item/bwk541n0.

DREW BEAR, M.
1979 *Le nome Hermopolite, toponymes et sites*, *American Studies in Papyrology* 21.

DUNAND F., LICHTENBERG R., CHARRON A.
2005 *Des animaux et des hommes: une symbiose égyptienne*, Paris.

EBEID, M.
2006 "Demotic Inscriptions from the Galleries of Tuna el-Gebel", *BIFAO* 106, pp. 57-73.
2010 "A clay bowl with Demotic Inscriptions from Tuna el-Gebel", in O. el-Aguizy & M. S. Ali (eds.), *Echo of Eternity, Studies presented to Gaballa Aly Gaballa*, Wiesbaden, pp. 163-174.

FARID, A.
2005 "Two Demotic Annuity Contracts", in D. Khaled (ed.), *Studies in Honor of Ali Radwan, CSAE* 34/1, pp. 323-346.

GABRA, S.
1971 *Chez les derniers adorateurs du Trismegiste*, Kairo.

GALLO P.
2006 "A proposal del termine demotico aXjt et dell'eventuale corrispondenza greca ibion", in M. Ebeid (ed.), *Demotic Inscriptions from the Galleries of Tuna el-Gebel, BIFAO* 106, pp. 45-48.

GARDINER, A. H.
1948 *Ramesside Administrative Documents*, Brüssel.

GOUDSMITH J. & BRANDON JONES, G.
2000 "Evidence from the Baboon Catacombs on North Saqqara for a West Mediterranean Monkey Trade Route to Ptolemaic Alexandria" *JEA* 86, pp. 111-119.

GOYON, J.CL.
1972 *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An (Brooklyn Museum Pap. 47.218.50)*, BdE 52, Cairo.

GREEN, CHR.
1987 *The Temple Furniture from the Sacred Animal Necropolis at North-Saqqara, 1964-1976,* London.

HARING, B.J.J.
1997 *Divine Households, Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes, Egyptologische Utgaven* 12, Leiden.

HOFFMANN, F. & QUACK, F.
2007 *Anthologie der demotischen Literatur*, Berlin.

HOPFNER, TH.
1913 *Der Tierkult der Alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern*, Vienna.

HORNUNG, E.
1967 „Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten“, *Studium Generale* 20, pp. 69–84.
1971 *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt.

HUSS, W.
1994 *Der makedonische König und die ägyptischen Priester, Historia Einzelschriften* 85, Stuttgart.

IKRAM, S. (ed.)
2005 *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo.

KAPLONY-HECKEL, U.
1972 „Neue Demotische Orakelfragen“, *Forschungen und Berichte Berlin* 14, pp. 85-90.

KEEFER, E.
2007 „Spurensuche. Die Mumie eines Heiligen Ibisses im industriellen Computertomografen“, in A. Wieczorek, M. Tellenbach & W. Rosendahl (eds.) *Ägyptische Mumien: Unsterblichkeit im Land der Pharaonen.* Landesmuseum Württemberg, Ausstellung 6. Oktober 2007 bis 24. März 2008, Mainz, pp., 311-317.

KURTH, D.
1994 *Treffpunkt der Götter, Inschriften aus dem Tempel von Edfu*, Zürich-München.

KESSLER, D.
1981 *Historische Topographie der Region zwischen Mallawi und Samalut, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients* Reihe B, Nr. 30, Wiesbaden.
1989 *Die heiligen Tiere und der König, ÄÄT* 16, Wiesbaden.
2000 „Das hellenistische Serapeum in Alexandria und Ägypten in ägyptologischer Sicht“, in M. Görg & G. Hölbl (ed.), *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum*, Wiesbaden, pp. 219-222.
2008 „pr+Götternаme als Sakralbereich der staatlichen Administration im Neuen Reich“, in F. Adrom, K. and A. Schlüter (eds), *Altägyptische Weltsichten, Akten des Symposiums zur historischen Topographie und Toponymie Altägyptens* vom 12.-14. Mai in München, *ÄAT* 68, Wiesbaden.
2008 „Einwickeln und unterirdische Ablage von Bronzen im Tierfriedhof von Tuna el-Gebel, in ‚Zur Zierde gereicht...'“ in A. Spiekermann (ed.), *Festschrift Bettina Schmitz 2008*, Hildesheim, pp. 153-163.
2009 „Die Interpretation der ägyptischen Kultstele in Der el-Medine“, in Festschrift für Günter Burkard, *Texte - Theben - Tonfragmente, Ägypten und Altes Testament*, Bd. 76, Wiesbaden, pp. 254-270.
2010 „Ibis-Vögel mit Eigennamen“ in H. Knu£, Chr. Leitz & D. Von Recklinghausen (ed.) *Honi soit qui mal y pense*. *Festschrift Heinz-Josef Thissen*, Leuven - Paris – Walpole, pp. 261–272.
2011 *Die Oberbauten des Ibiotapheion von Tuna el-Gebel: Die Nachgrabungen der Joint Mission der Universitäten Kairo und München 1989-1006, Tuna el-Gebel Band III*, München.

LEFEBVRE, G.
1924 *Le tombeau de Petosiris*, Cairo.

LIPPERT,S.
2004 *Ein demotisches juristisches Lehrbuch (Untersuchungen zu Papyrus Berlin P23758 rto)*,Wiesbaden.

LORTET – GAILLARD. V.
1903 *La faune momifiée de l'ancienne Égypte,* Lyon.

LLOYD, A.B.,
1976 *Herodotus Book II Commentary* 1-98, EPRO 43, Leiden.

LÜDDECKENS, E.
1971, „Ein demotischer Urkundenfund in Tuna el-Gebel mit einer genealogischen Skizze" in H.A. Rupprecht (Hgg) *Akten des XIII Internationalen Papyrologenkongresses Marburg* München, pp. 235-239.

MANNING, J.G.
2003 *Land and Power in Ptolemaic Egypt: The Structure of Land Tenure,* Cambridge.

MARTIN, G.
1981 *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara, The Southern Dependencies of the Main Temple Complex, EES*, London.

D. MEEKS
1972 L*e grand texte des donations au temple d'Edfou, BdE* 59, Cairo.
1997 «Les couveuses artificielles en Égypte», in D. Garcia et D. Meeks, (eds.), *Techniques et économie antiques et médiévales,* Colloque international Aix en-Provence, 21-23 Mai 1996, *Travaux du Centre Camille Jullian*, 21, pp. 132-134.

MIGAHID A.G. & VITTMANN, G.
2003 „Zwei weitere frühdemotische Briefe an Thot", *RdE* 54, pp. 47-65.

MOND R. & MYERS, O. H.
1934 *The Bucheum, Egypt Exploration Fund vol. II,* London.

NAGUIB M.
1942 *'Abadat Thot fi Hermubolis al gharbiya*, unpublished dissertation in Arabic, Cairo.

OTTO, W.
1905-8 *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten Vol I y II*, Leipzig and Berlin.

PRESSI, D. A.
1999 *Beamte und Soldaten, Die Verwaltung in der 26. Dynastie in Ägypten (664-525 v. Chr.), Europäische Hochschulschriften* Reihe III, Bd./Vol. 779, Frankfort.

PETRIE, FL.
1907 *Papyrus Gizeh and Rifeh,* London.

QUACK, J.
2003 „Die Rolle des heiligen Tieres im Buch vom Tempel“, in M. Fitzenreiter & S. Kirchner (eds.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich. Workshop 7.6 und 8.6. 2002; Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie* IV, Berlin, pp. 111-123.

QUAEGEBEUR, J.
1975 “Teephibis, dieu oraculaire?”, in *Enchoria* 5, pp. 19-24.

RAY, J. D.
1976 *The Archive of Hor, Texts from Excavations 2,* Egypt Exploration Society, London.

RAUE D.
1999 *Heliopolis und das Haus des Re, ADAIK* Bd. 16, 1999.

SCALF, F.
2015 “Resurrecting an Ibis Cult. A collection of Demotic Votive Texts from the Oriental Institute Museum of the University of Chicago”, in: F. Heikal (ed.), *Mélanges offerts à Ola el-Aguizy, BdE* 164, IFAO Cairo, pp. 361-388.

SCHMIDT, S.
„Serapis, ein neuer Gott für die Griechen in Ägypten“, in H. Beck, P.C. Bol & M. Bückling (eds.) *Ägypten, Griechenland, Rom, Abwehr und Berührung* Frankfurt, pp. 291-304.

SMELIK, K. A.
1979 “The Cult of The-Ibis in the Greco-Roman Period with special attention to the data from the papyri”, in M.J. Vermaseren, (ed.) *Studies in Hellenistic Religions. Études préliminaires aux réligions orientales dans l’empire romain* 78, pp. 224-243.

SMITH H. S.
1974 *A Visit to Ancient Egypt. Life at Memphis and Saqqara (ca. 500-30 BC)*, Warminster.

SPIEGELBERG, W.
1914 *Die sogenannte demotische Chronik*. Leipzig.
1928 *Neue Urkunden zum ägyptischen Tierkultus*, Sitzungsberichte Bayerische Akademie der Wissenschaften, München.
1931 *Die demotischen Papyri Loeb*, München.

THISSEN, H. J.
1991 „Demotische Inschriften aus den Ibisgalerien in Tuna el-Gebel“, *Enchoria* 18, pp. 107-113.

VANDIER, J.
1961 *Le Papyrus Jumilhac,* Paris.

VAN DORPE, K.
1991 “Les villages des Ibis dans la toponymie tardive”, *Enchoria* 18, pp. 115-122.

VITTMANN, G.
1995 „Zwei demotische Briefe an den Gott Thot“, *Enchoria* 22, pp. 167-181.

VOLOKHINE, J.
2002 “Le dieu Thot à Qasr el-Agouz: Djed-her-pa-heb, Djehuty-setem”, in *BIFAO* 101, pp. 405-423.

VON DEN DRIESCH, A., KESSLER, D., STEINMANN F., BERTEAUX V. & PETERS, J.
2006 « Mummified, Deified and Buried at Hermopolis Magna - The sacred birds from Tuna el-Gebel, Middle Egypt », *Ägypten und Levante* 15, pp. 203-244.

VÖRÖS G.
2001 *Taposiris Magna, Port of Isis,* Budapest.

WILCKEN, U.
1927 *Urkunden der Ptolemäerzeit II, Berlin.*

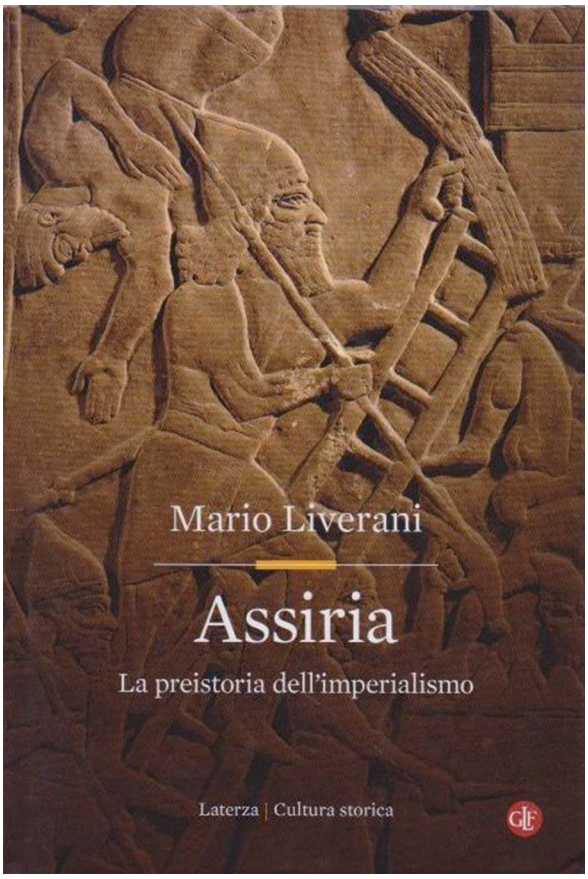
YOYOTTE, J.
1960 “Les pèlerinages dans l’Egypte ancienne” *Sources Orientales* 3, pp. 19-74.

EL ZAGHLOUL, H. O.
1985 *Frühdemotische Urkunden aus Hermupolis, Bulletin of the Center of Papyrological Studies* 2, Cairo.

ZAUZICH, K. TH.
1974 “Teephibis als Orakelgott”, *Enchoria* 4, p.163.

ZIVIE, A.P.
1972 *Hermopolis et le nome de l’ibis. Recherches sur la province du dieu Thot en Basse Égypte, I,* Caire.

VI
Recensiones
Buchbesprechungen
Book comments



Liverani, M.
Assiria. La preistoria dell'imperialismo
Ed. Laterza, col. Cultura Storica, Roma, 2017
351 pp., 24 cm
ISBN: 978-88-581-2668-4
27'92 €.

Autor de numerosas monografías y un sinfín de artículos, Mario Liverani es considerado una de las figuras más destacadas de la investigación sobre el Próximo Oriente antiguo. De entre sus trabajos se encuentran *L'origine de la città* (Roma 1986), *Guerra e Diplomazia nell'Antico Oriente, 1600-1100 a.C.* (Roma 1994); *Uruk, la prima città* (Roma 1998); *Antico Oriente. Storia, societá, economía* (nueva edición, Roma 2011); o *Imaginare Babele. Due secoli di studi sulla città orientale antica* (Roma 2013). Por toda su trayectoria, ha recibido reconocimientos como el Doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Copenhague y por la Universidad Autónoma de Madrid.

El objetivo de la obra, como el mismo autor afirma en la introducción, es hacer una reconstrucción de la ideología imperial asiria. Sin embargo, pretende inscribir dicha ideología imperial dentro de un marco comparativo más amplio que permita, por una parte, entender mejor el caso asirio y, por otra, observar como el caso asirio puede contribuir a la comprensión del fenómeno general del imperialismo. En esta línea, señala que en muchos casos se ha aplicado el concepto "imperio" a diferentes entidades políticas sin un criterio determinado, lo que ha traído consigo la pérdida de valor explicativo del término. Para el profesor Liverani, el mínimo común denominador de todos los imperios es el principio ideológico de someter y homogeneizar el mundo conocido, lo que él denomina la "misión imperial".

Las fuentes con las que el profesor Liverani ha trabajado son fundamentalmente las inscripciones reales además de documentos procedentes de los archivos estatales y fuentes iconográficas asociadas a las propias inscripciones. En cuanto al arco temporal, la obra comprende desde las primeras experiencias imperiales sólidas en época del Bronce Final (segunda mitad del II milenio a.C.) pero fundamentalmente la época del Imperio Neoasirio durante la primera mitad del I milenio a.C.

La obra está organizada en treinta capítulos a los cuales podemos agrupar en tres partes: los primeros quince en los cuales el profesor Liverani define la ideología imperial Asiria y sus distintos aspectos, seguidos por otros diez capítulos en los que el autor analiza la presencia concreta de dichos principios ideológicos a nivel institucional y finalmente cinco capítulos dedicados a una serie de reflexiones finales sobre el imperialismo asirio y su comparación con otros imperios de la Historia.

En los primeros cinco capítulos se definen los aspectos básicos de la ideología

imperial asiria. En el primer capítulo el autor señala la importancia del aspecto religioso donde el verdadero rey es el dios Aššur y el rey humano es solo su vicario (*iššak aššur*). Por lo tanto, el rey actuaba por mandato divino. En el momento en el que el rey era entronizado, su misión consistía en ampliar el territorio controlado por la divinidad. Para llevar esto a cabo, el rey debía contar con sistemas de comunicación fiables con la divinidad, analizados en el segundo capítulo. Así, los presagios, naturales o provocados, eran vitales para la acción política. Por su parte, la comunicación inversa, del rey al Dios se realizaba mediante ofrendas de agradecimiento por la buena marcha de la campaña una vez finalizada y que nos han llegado mediante las "cartas al Dios". Toda ideología imperial está conectada con una concepción concreta de la guerra, explicada en el capítulo tercero. La guerra en Asiria se entendía como santa y justa a la vez, al ser una guerra incentivada y avalada por Aššur y precisamente era justa por ser santa, y en la que el derrotado es culpable ante los dioses. Así pues, el rey, por mandato divino, se lanza a la conquista del mundo el cual previamente hay que explorar, tal y como se explica en el capítulo cuarto. En este sentido se habla del conjunto de acciones de muchos reyes destinadas a abrir nuevas rutas de expansión, siembre cruzando el horizonte. En el capítulo quinto, dichos territorios se presentan como inhóspitos y hostiles, en consonancia con una idea de periferia caótica que el rey, por mandato de Aššur, debe conquistar. Las regiones circundantes al imperio Asirio eran fuente de recursos tanto ideológicos como materiales. En lo ideológico, al concebir a Asiria como el centro del mundo, ser rey de las "cuatro regiones" o reinar del Mar Superior (Mar Mediterráneo) al Mar Inferior (Golfo Pérsico) implicaba gobernar sobre el mundo conocido. En lo material hay que recordar que muchos de los minerales y materias primas necesarias en Asiria procedían de regiones externas.

Los siguientes cinco capítulos son los que el autor dedica a lo que podemos denominar el "aparato celebrativo". Así pues, el capítulo sexto explica la función de una práctica de "coleccionismo". La idea de controlar todo el mundo conocido requiere de una manifestación visual, lo cual se obtiene rellenando este centro del mundo de un conjunto de partes representativas de otras regiones: plantas, animales, objetos, estilos arquitectónicos y textos y conocimientos (destacando Babilonia, por cuyos conocimientos los asirios sentían especial veneración). Una vez conquistada y organizada una región, es imprescindible comunicar la gesta al público interno que represente la victoria del rey y la gloria de Aššur, acción descrita en el capítulo séptimo. Este despliegue comunicativo se centraba en un conjunto de ritos, representaciones y monumentos que dejaban constancia de las hazañas bélicas. Otra de las acciones requeridas tras la campaña militar era la construcción de una estela allí donde el rey había llegado con su ejército tal y como se describe en el capítulo octavo. Se trataba de un acto simbólico donde se señalaba el límite del mundo conocido, generando una frontera ideológica dispuesta a ser ampliada. Pero el elemento fundamental en donde vemos la plasmación de la ideología real es descrito en el capítulo noveno; se trata de las inscripciones donde el conjunto de las campañas realizadas por un rey a lo largo de su reinado son puestas por escrito y representadas sobre las paredes de los palacios. Si las entendemos como una forma de comunicación, podemos pensar en una intencionalidad propagandística tanto hacia la élite política como hacia sectores de la población más amplios. A su vez, dentro de las inscripciones reales destaca, por su componente ideológico, la titulatura real descrita en el capítulo décimo. La titulatura básica cuenta con una larga tradición histórica que arranca en época paleoasiria pero que a partir de

época mesoasiria pasa a incorporar títulos meritorios, señalando la fuerza, el poder y la hegemonía del rey.

Por último, en los siguientes cinco capítulos se explica la manifestación fáctica de la ideología imperial en el campo de su actividad más representativa, la militar. Así pues, en el undécimo capítulo se explica la justificación de la campaña militar; una justificación que consistía en difundir la idea de que era necesario defenderse de una periferia bárbara que desea destruir el orden establecido, para así poder movilizar los recursos humanos necesarios. Seguidamente, dentro de lo que podemos definir como el combate en sí descrito en el capítulo duodécimo, vemos que, pese a que a lo largo de una campaña los asedios eran mucho más numerosos, desde el punto de vista ideológico la batalla campal tiene una serie de connotaciones de tipo heroico más susceptibles de ser explotadas ideológicamente y por ello están más representadas. Por su parte, en el capítulo decimotercero, se tratan las relaciones formales establecidas con el enemigo. La rendición o derrota ante el ejército asirio desembocaba en el sometimiento que se manifestaba en el tratado de vasallaje (*adê*) en los cuales se aprecia que el reino sometido quedaba a merced de las decisiones asirias. Al situar a Aššur y a diferentes divinidades como testigos del juramento, su violación es considerada además un acto de impiedad. En el capítulo decimocuarto, se señala como una vez ganada la batalla y conquistado un territorio el rey asirio podía revelar su cara más amable perdonando al vencido o su faceta más dura con castigos ejemplares. Dentro del resultado de una campaña, una acción recurrente era destruir por completo una ciudad tal y como se señala en el capítulo decimoquinto. Sin embargo, era igualmente común construir encima una ciudad nueva, una especie de refundación de la ciudad al estilo asirio con la imposición de un gobernador.

A partir del capítulo dieciséis vemos que el autor pasa a describir el imperialismo asirio en su vertiente institucional, en la que los primeros cinco capítulos están dedicados a la coordinación política del Imperio Asirio. De esta forma, en el capítulo decimosexto se describe como una de las facetas de la "misión imperial" el imponer el sistema político propio a la periferia; en este caso, la realeza y la administración asiria a las regiones conquistadas. En el capítulo decimoséptimo, por otra parte, se hace hincapié en la idea de que conquistar el mundo era necesario, pero no suficiente, puesto que después había que organizarlo y esto se hacía mediante cuatro acciones que el autor desarrollará a lo largo de este y los siguientes tres capítulos. En primer lugar estaba la necesidad de una nueva capital para el Imperio que, a diferencia de Aššur, contara con un territorio agrícola capaz de sustentarla, aunque Aššur siempre será la capital religiosa y sede del dios nacional. Por su parte, en el capítulo decimoctavo se describe el sistema de provincialización de los territorios conquistados donde el Imperio Asirio se configura como un mosaico de pequeñas provincias. El capítulo decimonoveno está dedicado a cómo se realizaba la gestión de la población conquistada, siendo sometida a tributación y a deportaciones cruzadas con el objetivo de deshacer los lazos sociales de las comunidades y homogeneizar la población que habitaba el Imperio. Igualmente, de cara a cohesionar el territorio era fundamental una red de comunicaciones sólida, algo que es descrito en el vigésimo capítulo.

El imperialismo asirio a nivel institucional pero desde puntos de vista social, económico y cultural es explicado en los siguientes cinco capítulos. El capítulo vigesimoprimero explica que un individuo era considerado asirio en el momento en el que era conquistado, con las mismas obligaciones fiscales y laborales. En cuanto a la gestión económica del imperio desde el punto de vista ideológico, comentada en el capítulo vigesimosegundo, la prosperidad económica

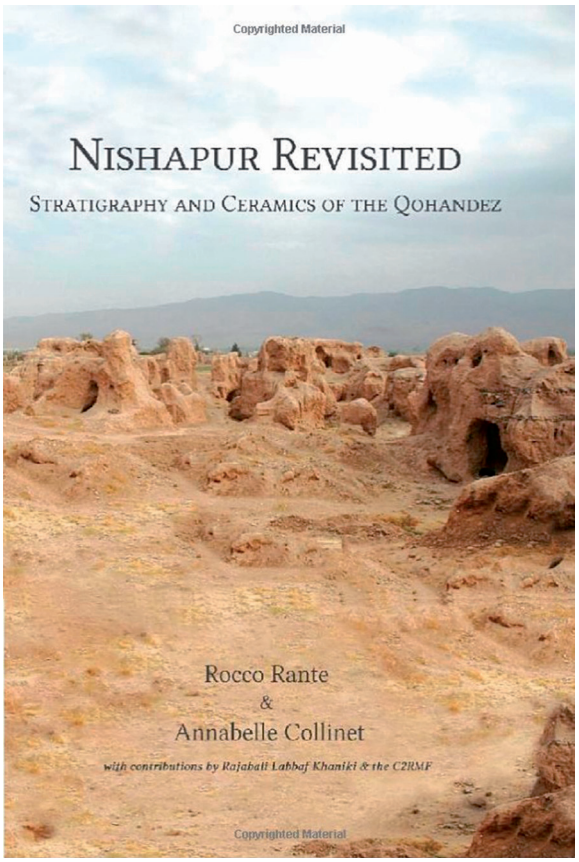
es fruto de la conquista, pacificación y ordenación del territorio, además de ser la consecuencia de un gobierno con arreglo a los mandatos divinos.

La faceta más cultural del imperialismo asirio está descrita en tres capítulos (vigesimotercero, vigesimocuarto y vigesimoquinto) donde el autor observa que se pretende una uniformidad en cuanto a la tecnología, la religión y la lengua. Desde estos tres aspectos podemos observar esa misión civilizadora de toda ideología imperial. En lo tecnológico apreciamos que la tecnología asiria es aplicada a la periferia. En lo que respecta a la religión, una vez los asirios conquistan un territorio sitúan al dios Aššur sobre las divinidades locales estableciendo su primacía al frente del panteón. Finalmente otro aspecto cultural en el que se buscó la homogeneidad fue la lengua. El idioma por excelencia del Imperio fue el asirio; pero las deportaciones provocaron la expansión del arameo, lengua de la mayoría de las poblaciones deportadas. Por este motivo, Asiria se vio obligada a aceptar el arameo como segunda lengua de la administración.

Los últimos cinco capítulos están dedicados a una serie de reflexiones finales en torno al imperialismo asirio en particular y a su importancia dentro del fenómeno imperialista a lo largo de la Historia. En el capítulo vigesimosexto vemos cómo se resume el conjunto de convergencias y paralelos que el autor ha ido estableciendo a lo largo de la obra entre el Imperio Asirio y otros imperios. Seguidamente, en el capítulo vigesimoséptimo ahonda en esta cuestión de la transmisión de la ideología imperial y de su trayectoria en otras formaciones imperiales. En el capítulo vigesimoctavo, el autor plantea una serie de diferencias y semejanzas entre el imperio Asirio y los imperios modernos. Pese a las evidentes diferencias organizativas y de gestión del territorio, vemos que la ideología imperial es sustancialmente la misma. Uno de los aspectos que más se repiten en todo fenómeno imperialista es recogido en el capítulo vigesimonoveno, la retórica celebrativa y triunfal del discurso conquistador exponiendo los beneficios de la expansión, obviando los resultados negativos de la política imperial. Finalmente, el capítulo trigésimo, a modo de colofón, está dedicado a la visión del imperialismo asirio desde fuera tal y como se puede apreciar en documentos babilonios, en el texto bíblico y en autores clásicos.

Dentro del conjunto de trabajos que se están publicando sobre el tema del imperialismo asirio, seguramente la obra del profesor Mario Liverani sea la más completa y minuciosa. No se centra exclusivamente en definir la ideología imperial asiria, sino que estudia con profundidad cómo ésta impregna todos los aspectos de la acción política asiria y como se manifiesta a lo largo de su historia. Igualmente, a través de la obra podemos acceder al conjunto de tradiciones ideológicas acerca de la realeza y el poder que se tenían en Próximo Oriente y cómo esas tradiciones son recogidas por los reyes asirios y proyectadas hacia sus propios objetivos políticos. Por su parte, la obra también está salpicada de continuas referencias comparativas a otros proyectos imperialistas que se dieron a lo largo de la historia, con la intención del autor de situar al Imperio Asirio entre otros grandes imperios de la Historia.

Juan Álvarez García



R. Rante y A. Collinet (con contribuciones de Rajabali Labbaf Khaniki y el C2RMF)
Nishapur Revisited: Stratigraphy and Ceramics of the Qohandez
Oxbow Books,Oxford 2013
212 páginas, 107 ilustraciones y 33 tablas, bibliografía
ISBN: 9781842174944
56 €

Nishapur fue una de las ciudades más importantes del Jorasán desde su fundación en época sasánida hasta su completa destrucción por los mongoles en el s. XII. Excavada por primera vez entre 1935 y 1940 -con una última campaña en 1947- por un equipo del *Metropolitan Museum of Art* de Nueva York, liderado por Walter Hauser, Joseph M. Upton y Charles Wilkinson, que poca o ninguna atención prestó a las estructuras y los niveles estratigráficos. Es lógico, puesto que la arqueología científica no se descubre en los Estados Unidos hasta la invención de la *New Archaeology* en los años sesenta. Lo que llevaban haciendo los franceses desde que Paul-Émile Botta y Victor Place redescubrieran a los asirios en Jorsabad -y a partir de ahí, tantos otros adaptándose a los avances tecnológicos que iban apareciendo- parece que nunca sucedió. Sus resultados se fueron publicando en el *Metropolitan Museum of Art Bulletin*, hasta las publicaciones finales que quedaron a cargo de Charles Wilkinson, centradas en la cerámica (C. Wilkinson.- *Nishapur: Pottery of the Early Islamic Period*. New York 1973) y en las decoraciones murales (C. Wilkinson.- *Nishapur, Some Early Islamic Buildings and Their Decoration*. New York 1986). Tras su muerte, éstas se completaron con el estudio de los objetos de metal (J. W. Allan.- *Nishapur: metalwork of the Early Islamic Period*. New York 1982) y de vidrio (J. Kröger.- *Nishapur, Glass of the Early Islamic Period*. New York 1995), pero faltaba un estudio serio de las estructuras del yacimiento, así como su cronología.

De hecho, ya Richard W. Bulliet (R. W. Bulliet.- *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge 1976) argumentó en contra de la opinión del equipo del *MET* que afirmaba que no existió ocupación de la ciudad durante época sasánida.

Por ello, cuando el equipo franco-iraní liderado por Monique Kervran y Rajabali Labbaf Khaniki comenzó en 2004 sus trabajos en Nishapur, tenía entre sus objetivos investigar los orígenes de la ciudad, además de establecer una secuencia cerámica que permitiese dibujar una cronología bien detallada del yacimiento, y de levantar el plano topográfico de toda el área arqueológica.

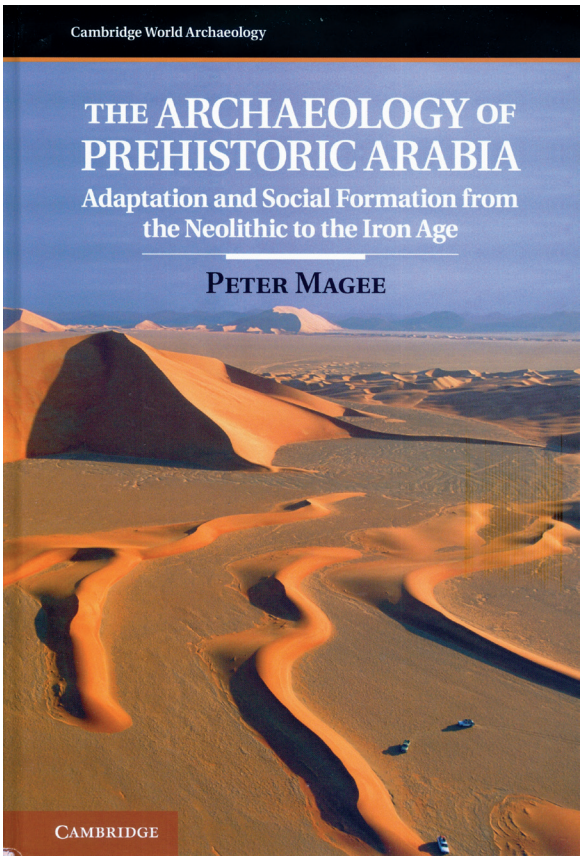
La topografía de toda el área no pudo ser completada, pero sí al menos la de la ciudadela (Qohandez), que es donde se centraron los trabajos arqueológicos por ser la parte más antigua del yacimiento junto con la ciudad interior (Shahrestan), en la que también se practicó un sondeo con el objetivo de contrastar las conclusiones obtenidas mediante los trabajos en la ciudadela.

De las excavaciones en la ciudadela se documentó mucho material cerámico, pero no se hallaron elementos de datación, más allá de un fragmento de cerámico escrito en pahlevi y un sello, ambos en los niveles de superficie. Por ello se inicia el estudio por Rocco Rante y Anabelle Collinet, que es el que ocupa la obra que reseñamos, para aplicar a los materiales importados oficialmente a Francia estudios de termoluminiscencia y arqueomagnetismo, además de radiocarbono a una muestra de madera. También se analizó la composición de las pastas, tratando de determinar los modos de producción y los lugares de donde provenían.

Todas estas investigaciones han permitido a sus excavadores diferenciar tres periodos de ocupación desde época aqueménida -que no sasánida-, aunque el Periodo I (450-150 a.C.) no tiene elementos arquitectónicos asociados. La ciudad de Nishapur sería fundada como tal efectivamente en el Periodo II, a finales del s. IV e inicios del V d.C., para fortalecer las defensas de la frontera oriental del imperio sasánida ante la expansión de los hunos chionitas. Aunque acabase convertido en un importante centro administrativo y religioso dentro del imperio sasánida siempre mantuvo su función militar, y los autores destacan sus similitudes en la cultura material con la provincia de Hircania, más que con el resto de ciudades del Jorasán. El Periodo III se corresponde ya con la época islámica, cuando la ciudadela pierde su función militar, y se subdivide en un Periodo IIIa (segunda mitad del s. VIII- inicios del s. XI) y un Periodo IIIb (desde inicios del s. XI hasta la invasión mongola), que es caracterizado por la ocupación selyúcida de la ciudad y el inicio de un amplio programa de construcciones. Durante el periodo islámico es donde la ciudad se acaba convirtiendo en una de las ciudades centrales del Jorasán, ahora mucho más homogéneo culturalmente, enclavado en medio de la Ruta de la Seda.

En conclusión, se trata de un estudio limitado por la extensión de los trabajos pero de enorme importancia en cuanto a los objetivos planteados y los resultados obtenidos, pues por primera vez tenemos evidencia arqueológica de la existencia de la Nishapur sasánida, y contamos con una cronología para el asentamiento desde sus inicios hasta la conquista mongola. Todo ello, además, presentado de una manera muy sencilla y clara por sus autores; que es algo que se echa en falta normalmente en los estudios de arqueología. Por último, no debemos dejar de agradecer a los autores que, pese a ser ellos franceses y contar con colaboradores iraníes, hayan optado por escribir su trabajo en inglés, para que aquellos que los compatriotas de quienes comenzaron las excavaciones puedan informarse sin problemas, como Rosalind Wade Haddon (*Journal of Islamic Archaeology* 3.1, 2016: 150-151), quien afirma que ella "*was delighted to see that at last a comprehensive retelling of Nishapur's history was available, and in English*", aunque poco después se queje de que se nota que el inglés de los autores no es el de un nativo; "*As a native English speaker I struggled to make sense of many sentences […]Such an oversight detracts from the content of this otherwise interesting volume*". Para aquellos a los que no les cueste leer en otro idioma habitual en nuestra disciplina, o en el suyo propio pero escrito por alguien que ha hecho el esfuerzo de aprenderlo, es una obra imprescindible en el estudio del Jorasán tardoantiguo y medieval.

José Luis Blesa Cuenca



Peter Magee
The Archaeology of Prehistoric Arabia. Adaptation and Social Formation from the Neolithic to the Iron Age
Cambridge University Press
New York 2014
309 páginas
ISBN: 978-0-521-86231-8
Precio: 73,33 $

La aparición de una obra dedicada a la Arqueología de la Península de Arabia hay que calificarla como una excelente noticia, más aún si viene firmada por Peter Magee, uno de los aún jóvenes pioneros de la arqueología en esta región del antiguo Oriente Próximo y Medio. Profesor de Arqueología Clásica y del Oriente Próximo en el Bryn Mawr College de Pennsylvania, bien conocido por sus excavaciones en Muweilah (Sharjah, Emiratos Árabes Unidos), tell Abraq y Hamriyah (Emiratos Árabes Unidos) Akra (Pakistan), sus señaladas aportaciones a los congresos más destacados y sus numerosas y exigentes publicaciones. Estoy seguro de que entre éstas, el libro que nos ocupa habrá de contarse junto a lo más destacado de su producción científica.

Con Asia Central, la Península de Arabia es una de las últimas fronteras de la Arqueología y la Historia del antiguo Oriente Próximo y Medio, que está entrando poco a poco en los libros generales de arqueología e historia. Obras como *Une archéologie des peuples du Proche-Orient* (2004) de Jean-Louis Huot, o *Antico Oriente. Storia società economía* (2011), de Mario Liverani, que integran ambos mundos, son aún casi excepción. Tal vez, porque cueste un tanto enhebrar los procesos históricos basados en datos escritos con otros que sólo se apoyan en documentos arqueológicos y referencias escritas indirectas. O tal vez también, porque la intensa actividad arqueológica que se lleva a cabo en ambos mundos, durante los últimos veinticinco años, está provocando una verdadera catarata de incesantes novedades y hallazgos más que significativos. Por eso, obras como la que aquí comento son tan arriesgadas, a la vez que necesarias.

Disciplinas pues de reciente desarrollo, tanto la Arqueología como la Historia de Arabia en la Antigüedad acumulan y sintetizan los materiales que le van dando forma desde hace apenas cuarenta años. Pues dejando aparte raros viajeros, como Pedro Páez por Yemen y Hadramawt a fines del siglo XVI, o Charles Montagu Dougthy en la segunda mitad del XIX por la *Arabia Deserta*, el redescubrimiento de las ruinas y el pasado –con aventuras como la de Auguste Hubber en Tayma (1883) y empresas un tanto arriesgadas, como las de Carl Rathjens (entre 1929 y 1938) o Wendell Phillips en Yemen (1951-1952)-, la investigación científica intensa no empezaría hasta las excavaciones danesas de Peter Vilhelm Glob, T. Geoffrey Bibby y sus colegas en varios países del Golfo Pérsico como Bahrain, Kuwait o Emiratos

Árabes, durante la segunda mitad de los años cincuenta y los sesenta del siglo XX. Éstas impulsaron el despertar científico de la región durante los años ochenta y noventa, con las excavaciones de M. Höfner, W. W. Müller o Sa'id Faiz al Sa'id y otros en el corazón de Arabia, y las numerosas misiones de varios países activas en Kuwait (J.-F. Salles) Bahrain (P. Lombard), los Emiratos Árabes Unidos (B. de Cardi, S. Cleuziou, R. Boucharlat, O. Lecomte, M. Mouton, S. Méry, H. P. Uerpmann, A. Benoist, D. T. Potts, P. Magee, S. Aboud Jassim, B. Vogt, etc.) y el Sultanato de Omán (A. Avanzini, P. Yule, C. S. Phillips y otros), regiones todas en las que se ha producido tal cúmulo de hallazgos, que las perspectivas históricas tradicionales han tenido que ser corregidas y actualizadas en una nueva dimensión. Encuentros específicos como los *Seminar for Arabian Studies* aportan continuas novedades, pero los congresos generales de arqueología e historia como los RAI o los ICAANE integran hoy al mismo nivel que cualquier otra región tradicional como Siria, Anatolia, Mesopotamia o Irán, los resultados alcanzados en la Península de Arabia. Y exposiciones internacionales como *Bahreïn. La civilisation des deux mers, de Dilmoun à Tylos* (Institut du Monde Arabe, Paris, 1999), *Queen of Sheba. Treasures from Ancient Yemen* (British Museum, London 2002), *Roads of Arabia. Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien* (Museum für Islmische Kunts, Pergamonmuseum, Berlin 2011) o *En los confines de Oriente Próximo. El hallazgo moderno del país de Magán* (Museo Arqueológico Nacional de España, Madrid 2016) difunden hoy una visión mucho más completa y rica de la Antigüedad oriental, gracias a la recuperación de la historia y cultura de la Penínula de Arabia en todos sus confines, debidamente enmarcados en el tiempo y el espacio que les fue propio.

Que la mayor vitalidad y las mejores facilidades a la investigación se han dado en los países del Golfo Pérsico lo corroboran las primeras obras de exposición sistemática del proceso histórico y cultural en Arabia, como la temprana y enciclopédica obra en dos volúmenes de D. T. Potts, *The Arabian Gulf in Antiquity* (1990), o la más ligera *The Archaeology of the Arabian Gulf,* de M. Rice (1994) y el libro *Dilmun and its Gulf Neighbours* (1998), de H. Crawford. Y si para el corazón de la Península, las obras disponibles no son demasiadas y presentan algunas limitaciones, como el volumen *Saudi Arabia*, de la serie firmada por M. A. Nayeem (1990), la región de un Yemen acosado por problemas graves en la última década, cuenta con obras tan actualizadas y completas como *South Arabian Art. Art History in Pre-Islamic Yemen*, de Sabina Antonini de Maigret (2012). Pero entre todo lo dicho y lo mucho omitido por pura necesidad de concisión se nota una ausencia clamorosa, que sólo M. A. Nayeen intentó cubrir con los cinco volúmenes de su citada *Prehistory and Protohistory of the Arabian Peninsula* (1990) con irregular resultado: una obra sólida, con perspectiva global e interdisciplinar, que comprenda de modo accesible la arqueología e historia de toda la Península como lo que en realidad fue ; un conjunto armonizado por los desiertos, las pistas y los mares de Arabia. Y eso es lo que el libro de P. Magee viene a corregir.

El volumen que comento recoge, en sus 309 páginas y 10 capítulos, una exposición sistemática de la cultura humana y su sabia adaptación al hostil medio de la Península de Arabia, desde los orígenes hasta fines de la Edad del Hierro. La sistemática elegida –con sus introducciones, desarrollos y conclusiones capitulares-, la excelente dotación gráfica de mapas, dibujos y fotografías, las abundantes pero no excesivas notas entre texto, los cuadros destacados –esos oportunos e ilustrativos *Text Box*- y la exhaustiva bibliografía recogida en las densas columnas de las 26 páginas correspondientes revelan al buen docente universitario, capaz de escribir

una obra que haga accesible una compleja e intrincada materia a los alumnos de universidad, de manera que satisfaciendo las necesidades y exigencias de éstos, sirva al tiempo para cualquier persona interesada en profundizar en la Arqueología de la Península de Arabia.

El primer capítulo (1-13) está dedicado a poner al lector en antecedentes de los primeros pasos en Arabia de viajeros –muy acertado el relieve que el autor confiere al de Carsten Niebuhr en el siglo XVIII (*Text Box* : 6-7)- y arqueólogos, los prejuicios de consideración que tradicionalmente se han tenido respecto a la posibilidad de una Antigüedad en Arabia y las posibilidades que una arqueología moderna y exigente en la región está prestando al conjunto de la ciencia dedicada a Oriente. Y vaya por delante que, en mi opinión, las intenciones del autor claramente expresadas en el último párrafo de este capítulo de introducción –"*Finally, it is my hope that this examination of the archaeology of these millennia of human occupation in Arabia has both an explanatory function (i.e., helping us to understand the past) and emancipatory function (i.e., 'fostering critical self-consciousness about the present' ; Saitta 2005 : 386)*" (13)- han quedado brillante conseguidas.

El segundo capítulo –*Ecological and Environmental Diversity in Arabia* (14-45)- es una excelente exposición de la geografía y los paisajes de toda la península como desiertos, estepas, costas, manglares, montañas, oásis y cultivos -los más, vividos y fotografiados por el mismo autor-, los mares que la circundan, las rutas posibles con Oriente Próximo, las variaciones climáticas y una especial consideración a los cambios sobrevenidos durante el Holoceno en sus distintas fases. Complemento ideal de la exposición son los *Text Box* escogidos –*The Dromedary Camel* (22-23), *The Date Palm* (24-25), *The Monsoon and Maritime Trade* (28), *Boswellia and Frankincense* (39)-, porque ponen de relieve recursos y realidades geográficas de Arabia que han sido decisivas a lo largo de su historia.

El tercer capítulo –*The Formation of Arabian Society : 7000-3000* BC (46-86)- considera el Paleolítico, destacando los revolucionarios datos aportados por los hallazgos de Yebel Faya -fechados entre 127.000-95.000 BP- y sus afinidades con materiales parejos de África. Sigue con el Neolítico de transición, el debate sobre influencias o desarrollos propios en la cuestión neolítica, la difusión del Neolítico por la península y la sociedad propiamente neolítica, con justificado énfasis en uno de los descubrimientos más singulares de la arqueología de Arabia y la Península de Omán : la necrópolis del Yebel Buhais en Sharjah (Emiratos Árabes Unidos) y sus curiosos usos funerarios[1] (62-66) excavados y estuiaados por H.-P. Uerpmann y la Universidad de Tubinga. El capítulo incluye un epígrafe dedicado a los contactos con la Mesopotamia de Obeid (68-74) –que alfombró literalmente con sus cerámicas, las costas del Golfo y la de los Emiraos Árabes-, así como los cambios sobrevenidos a fines del V y durante el IV milenio, la conformación de usos colectivos comunitarios especialmente interesantes y que marcan rasgos muy propios de la Arabia de todas las épocas, como las comidas colectivas sugeridas en el yacimiento de Akab (Umm al Quwain) y los inicios de la configuración de comunidades afirmadas a través de los *cairn* y la definición de límites de territoriales, que se manifiestan de forma coincidente en regiones tan dispares de la Península de Arabia como el Hiyaz, Yemen y Omán. En suma, un capítulo que junto con las novedades señaladas –acompañadas de un *Text Box* dedicado a *Rajajil : An Arabian Stonhenge ?* (85)-, nos transmite una imagen fascinante e inesperada del proceso cultural

[1] H.-P. Uerpmann, M. Uerpmann y S. A. Yasim.- *Funeral Monuments and Human Remains from Jebel al-Buhais*. Department of Culture and Informtion of Sharjah / Universiät Tübingen, Tübingen 2006

de la península, en una fase tan temprana de la historia humana.

Un nuevo periodo -no menos sorpendente para estudiosos y lectores ajenos al mundo de Arabia- viene considerado en el capítulo cuarto, *Eastern Arabia from 3000 to 2000 BC* (87-125). Recuerda el autor los primeros pasos de la investigación, desde la época de Jules Oppert –el primero que sugirió la identificación entre Bahrain-Tylos-Dilmun-, hasta los hallazgos de los daneses y la vitalidad actual. Señala luego los contactos entre el Golfo y Mesopotamia –un *Text Box* destaca el asunto de los recipientes tallados en piedra blanda y su comercio : *Sofstone and Intercultural Style Vessels* (91-92)-, considera a continuación la cultura de los oásis (3000-2500 a. C.) y la estructura y vida de poblados como Hili 8, con sus asentamientos nucleados en torno a una especie de torre defensiva y las tumbas *cairn* tipo Hafit, imagen toda de una sociedad bastante bien repartida, desde la costa del Golfo Pérsico a la del Golfo de Omán y el Océano Índico, pasando por la cordillera montañosa del interior. Después se analiza el Periodo de Umm an Nar (2500-2000 a. C.), acaso el de madurez más brillante de la Historia Antigua temprana de la península de Omán, hoy relacionada con el lejano País de Magán de las fuentes mesopotámicas. Es manifiesto que entre la fase anterior y ésta hay una relación, como también permanencia de contactos directos e indirectos con Mesopotamia. Las excavaciones están sacando a la luz numerosos asentamientos (100-101) con arquitectura monumental, expresada en grandes torres -como las de Bat o Abraq- y las sorprendentes tumbas monumentales colectivas, construcciones ciclópeas de piedra, redondas, con múltiples cámaras, halladas en al Ain, Mleiha y tantos otros lugares. Considera el autor de manera pormenorizada las formas de vida de esta sociedad de campesinos, ganaderos y mineros del cobre, cuyo transporte desde la montaña a la costa debió ocupar a especialistas y recuas de asnos probablemente –puesto que el dromedario aún no se había domesticado (105)- : precisamente, en torno a este asunto y otros recursos, el autor expone con minuciosidad las aportaciones de la arqueozoología a la reconstrucción de la vida y la economía del periodo (106-107). Más adelante considera la producción artesanal, deteniéndose especialmente en la cerámica –que acusa relaciones con Mesopotamia, Irán y Pakistán, bien por ideas o quizás incluso, por la presencia de maestros alfareros llegados a la península[2]- y en los recipientes de piedras blandas, que alcanzaron entonces un nivel y variedad magníficos. Este asunto lleva luego a la cuestión del comercio y los intercambios, que como el autor destaca, se revela amplio y lejano en el Tell Abraq del Golfo Pérsico, donde hay muestras de comercio con Bahrain, Mesopotamia, Asia Central, Irán, Afganistán y Pakistán. Pero no menos ambiciosos y lejanos parecen los del poblado de Ras al Jinz 2, en la costa oceánica, cuyos intercambios con el Valle del Indo y el Golfo Pérsico, así como la práctica del calafateado de buques con betún, evocan la imagen y riqueza de los "barcos negros" de Magán. Dos nuevos y extensos epígrafes consideran otros tantos temas fundamentales en la reconstrucción histórica del Periodo Umm an Nar : el comercio del cobre con Mesoptamia (114-118) y los efectos de este comercio en la cohesión social del periodo (118-123). Por el primero se demuestra la existencia de numerosas minas, poblados mineros y centros de producción de armas y herramientas, así como el crecimiento de la producción en época acadia, momento en el que siguiendo su obsesión imperial por dominar las fuentes de materias primas "estratégicas" y las rutas de aprovisionamiento, se habría producido el ataque y la captura de

[2] D. T. Potts.- "In the beginning: Marhashi and the oirigins of Magan's ceramic industry in the third millenium BC", *Arabian Archaeology and Epigraphy* 16 (2005): 67-78

Manitan, señor de Magán (116). Fracasada la empresa de conquista acadia, durante la fase Ur III el intercambio se mantuvo añadiéndose otras materias de alto precio, como marfil, piedras semipreciosas y ocre (117). En todo caso y se considere como se considere, los intereses entre Mesopotamía y Magán fueron comunes y constantes, sin duda beneficiosos para ambas partes y con efectos distintos, pero profundos en ambas regiones. No menos interesantes son las páginas que P. Magee dedica a los efectos que el comercio produjo en la sociedad (118-123) y al fin de la cultura Umm an Nar (123-124). Las fuentes escritas y arqueológicas sugieren que las importaciones de objetos de prestigio hubieron de beneficiar a las élites de la región : tejidos, oro, plata, piedras semipreciosas, marfil … que revelan boatos y costumbres con las que "habrían emulado a las élites extranjeras" (120). Sin embargo, no hay que olvidar que las tumbas siguieron siendo colectivas, lo que indica que el sentimiento comunitario de la sociedad de la región era muy fuerte. Elemento de reflexión de especial interés lo aportan la Antropología y la Paleopatología aplicada a los cientos de individios hallados en las tumbas monumentales y colectivas de Tell Abraq o Hili. En la primera, con cerca de 400 individuos estudiados, se descubren insuficiencias alimentarias y alta mortalidad infantil o deformaciones producidas por ciertos tipos de trabajo. Panorama semejante ofrecen los restos de más de 300 individuos en Hili, que manifiestan abundantes casos de anemia infantil. Concluye el autor que el comercio con Mesopotamia no parece haber producido mejoras en la vida diaria de la población. En fin, el capítulo finaliza con la desaparición de la cultura Umm an Nar : ninguna gran tumba colectiva circular sería construida después del 2000 a. C., y muchos asentamientos fueron abandonados. Si se agostaron los intercambios con Mesopotamia, éstos siguieron con Iran y Afganistán-Pakistán. Pero la certeza de problemas ambientales apunta a algún tipo de cambio obligado en los usos agrícolas, en muchas de las áreas anteriormente habitadas.

En el siguiente y quinto capítulo -*The Bronze Age in Western Arabia* (126-151)-, el autor considera la misma época y la adaptación de recursos y entorno seguido por los habitantes del Yemen y el Hiyad. Considera primero la ocupación de las mesetas y los inicios de la agricultura en la región de Dhamar, con las tempranas terrazas y cultivos típicos a fines del IV milenio: el área quedó así convertida en un ámbito ideal para la agicultura. Dhamar estuvo muy poblada en el III y II milenio. Hamat al Qa es el gran asentamiento tipo del Bronce, cuya agricultura recibía abundante agua de lluvia, con casas de plantas variadas y arquitectura compleja. Distintas condiciones vivieron los habitantes de la región de Khawlan, que dependían del riego, con asentamientos menores y arquitectura más simple. Atiende luego el autor a los diferentes sistemas de ocupación del suelo y su arquitectura, destacando en síntesis parcial, que el III milenio y los procesos analizados fueron decisivos para la consolidación de técnicas originales de aprovechamiento del agua que aseguraran la agricultura. Cuestión distinta es la adaptación de las tierras inmediatas al desierto y los miles de tumbas del Yebel Yidran y el Yebel Ruwaiq, marcadores territoriales de las gentes que explotaban el área con sus rebaños. Sin poblados conocidos, las tumbas y sus ajuares de objetos de piedra blanda, cornalina, bronce y cerámica indican contactos con la meseta. Finalmente, durante el II milenio comenzó el aprovechamiento de los *wadian* para la agricultura de regadío. El lugar más importante es Shabwa, cuya larga secuencia señala una buena explotación del territorio. Y en el Hadramawt sin duda, con Raybun, Safa y otros lugares[3]. Un problema que

[3] Sobre tempranos aprovechamientos del agua en las tierras bajas del Yemen es de referencia el estudio de M. Mouton "L'eau en partage: territorialité, réseaux d'irrigation et formation des sociétés antiques dans les Basses-Terres du Yémen", en M. al Dbiyat, M. Mouton (dirs.).- *Stratégies d'acquisition de l'eau et*

atrae especialmente la consideración del autor es el de la ocupación de la costa (138-144), tanto la del Mar Rojo como la del Hadramawt. Si en la primera destaca, entre otros, el asentamiento de al Midamman, en la segunda señala el de Sabir, que si en principio parecía una instalación del I milenio, tras las excavaciones de Vogt y Sedov resulta en una inesperada arquitectura en adobe, del II milenio, con grandes edificios de tipo religioso y almacenamiento, que sugieren sutiles formas de organización durante la Edad del Bronce.

Especial atención merece el Hiyaz, normalmente ignorado hasta hace poco. Un epígrafe destaca que contra lo tradicionalmente supuesto, Tayma contaba ya con una muralla de 14 kilómetros a comienzos del II milenio, restaurada varias veces a lo largo del milenio, a más de haberse documentado la ocupación del lugar, con objetos de bronce que indican paralelos en el Levante Meridional del Bronce Medio (145), ofreciendo así un panorama de contactos lejanos, completados con un cartucho de Ramsés III, grabado en una montaña cercana al oasis. Para mantener ese recinto, la agricultura hubo de ser poderosa : si sorgo, alfalfa, trigo y cebada se cultivaban en el siglo VII a. C., estos cultivos debieron ser posibles en Arabia durante el II milenio[4], como recuerda el autor. Y en fin, el capítulo acaba con una consideración sobre los petroglifos, los menhires y los *cairn*, testimonio de poblaciones que preferían la ganadería no sedentaria como forma de vida. Muchos de estos testimonios pueden fecharse cómodamente entre el 2.500 y el 1.500 a. C. Respecto a los *cairn*, la fotografía por satélite ha facilitado la identificación de miles de estos testimonios funerarios, cuya fecha siempre es más problemática. En alguno de Tayma aparecen relaciones con el Calcolítico de Levante Meridional : en la región de Kharj, en Arabia Central, otro ha facilitado materiales de bronce datados a comienzos del II milenio. En suma y como el autor deja bien patente, Yemen y Hiyaz estuvieron ocupados de manera constante y con relaciones permanentes con otras regiones de Oriente durante la Edad del Bronce.

El capítulo seis -*Eastern Arabia from 2000 to 1300 BC* (152-196)- atiende a la región costera árabe del Golfo Pérsico, desde Kuwait a Qatar, durante la mayor parte del II milenio a. C. Con notable extensión considera la brillante cultura de Dilmun (Bahrain), que si bien hunde sus raíces en los dos últimos siglos del III milenio, se extendió hasta fines del siglo XVIII a. C., alcanzando sus relaciones y testimonios hasta Mari o Asiria. La temprana presencia de un supuesto palacio marca ya el tono de un auténtico estado, que desde la isla extendería sus intereses y relaciones, testimoniadas por una cerámica propia y los famosos sellos redondos de estampilla. Qala'at al Bahrain y Sar son los yacimientos más significativos : el primero, sede del poder central y puerto muy activo, enclave abierto al mundo. El segundo, población rural de ganaderos y comerciantes con un interesante templo. Y en ambos lugares, la evidencia de los intercambios con el Valle del Indo y Mesopotamia. Llaman la atención del autor las distintas preferencias de los habitantes de ambos núcleos en la producción y consumo de alimentos. Epígrafe aparte merece el asombroso templo de Barbar (158-161), construido en piedra, con su gran plataforma oval –especial interés, las muestras de ritos de fundación (158)- y las diferentes fases de reconstrucción o reforma. Las cabezas de toro en cobre y la piscina construida con buenos sillares de piedra –relacionada con el mito de Enki y las aguas de Dilmun- son rasgos de profunda originalidad. P. Magee estudia a continuación la sociedad dilmunita con sus diferencias –alimentación- y el testimonio de un pequeño grupo dirigente visible

société au Moyen-Orient depuis l'Antiquité. Presses de l'Ifpo, Beyrouth 2009: 79-95.

[4] D. T. Potts.- "Contributions to the agrarian history of Eastern Arabia II: The cultivars", *Arabian Arahcaeology and Epigraphy* 5 (1994): 236-275.

en los grandes túmulos y la arquitectura monumental de templos (Barbar) y palacios (Qala'at al Bahrain). Precisamente, las enormes necrópolis de túmulos como tumbas individuales encuentra su mayor expresión en los enormes y supuestamente reales túmulos de Aali. Se ha dicho incluso que en uno debió estar enterrado el monarca dilmunita relacionado con Šamši-Adad (1813-1781 a. C.). Las fuentes arqueológicas de aquí y otras regiones, así como los documentos escritos de Mesopotamia inciden en el rasgo más manifiesto de la sociedad de Dilmun : el comercio. El autor considera el papel de la isla en el comercio del cobre –procedente de Magán- y la gestión intermediaria y de mercado de conexión (165-170). De ahí que incida sobre los sellos dilmunitas como testimonio, con un oportuno *Text Box –The Dilmun Weight and International Exchange* (168-169)-, en el asunto de equivalencias de pesos y medidas entre los propios de Dilmun, Mesopotamia y el Indo. Una buena sección de las páginas del capítulo las dedica el autor a repasar lo aportado sobre realidades históricas apenas entradas en las historias generales, pero fundamentales en el proceso histórico general : Failaka como centro dilmunita y punto de contacto cercano con Mesopotamia, Dilmun como un auténtico estado árabe, organizado y reconocido en la esfera internacional (173-176) y la decadencia y el fin del periodo. No menos novedosa resulta la estimación del podeer casita en la isla (177-182), primer testimonio de presencia de una gran potencia establecida en el Golfo Pérsico.

La segunda parte del capítulo (182-195) atiende a la Península de Omán, entre el 2000 y el 1600 a. C., con especial énfasis en la cultura de Wadi Suq, sus novedosas preferencias funerarias y en los últimos momentos del Bronce y comienzos del Hierro en regiones como Hamriyah, Buhais, Tell Abraq o Kalba.

Como una especie de prolegómenos a lo que será el octavo, Peter Magee dedica un muy interesante capítulo séptimo a uno de los factores más importantes y decisivos en la reconversión de Arabia como polo relevante y estrechamente relacionado con el resto de Oriente, mucho más de lo que nunca había estado -*Humans, Dromedaries and the Transformation of Ancient Arabia* (197-213)- : el dromedario. Con buen criterio, el autor analiza la cuestión de manera minuciosa, habida cuenta del papel que el dromedario juega en, prácticamente, el resto de la historia de la península. Y así, considera primero la interacción humana y ambiental con este animal, desde el Holoceno en adelante. Destaca los numerosos hallazgos habidos en los Emiratos Árabes, que revelan la caza selectiva en ciertos lugares como al Safouh, entre finales del III milenio y el tercer cuarto del II milenio a. C., o el lugar de Baynunah (199), cuyos abundantes restos óseos recuerdan las impresiones deparadas por los grabados sobre rocas con escenas de caza. Incluso en yacimientos estables de referencia, como Tell Abraq, la ingesta de dromedario salvaje suponía casi el 50% de la carne consumida (200). No menos interesante y bien documentado es el asunto de la domesticación del dromedario y su datación, dado su fundamental valor histórico. Considerando las referencias en las fuentes y la terminología acadia, camello bactriano y dromedario árabe aparecen antes de lo supuesto, en época Medioasiria e incluso antes quizás (203) : pero el estudio arqueozoológico, privilegiando la demografía y la morfología de los cambios, debería afinar el problema cronológico. Dos yacimientos de Emiratos Árabes, como tell Abraq y Muweilah –excavados (el primero tras D. T. Potts) precisamente por el autor-, aportan elementos seguros : el dromedario domesticado estaba ya presente desde el 1000 a. C. en adelante (204). En otras partes de Arabia, como Timna, en el Negev, aunque los datos no sean tan numerosos todavía, disponían de dromedarios domesticados en una fecha ligeramente más temprana : 1019 a. C. (205). Y en Yemen, en el yacimiento de ad Durayb Yala hacia 1050 a. C.

Naturalmente, este dromedario domesticado procuraba sobre todo leche y carne, pero ¿cuándo comienza a convertirse en el medio de transporte ideal de los pueblos de Arabia ? Tan relevante problema es igualmente tratado minuciosamente por el autor (207-213). Lo más novedoso que aparta es la certeza de que el camello bactriano fue el primero domesticado y el primero en ser usado como animal de carga, a fines del II milenio. Y que probablemente constituyó el modelo a partir del cual empezó a utilizarse el dromedario de Arabia. Zona de contacto podría haber sido la región de Tell Sheikh Hamad, en el Khabur, donde se documentan restos óseos de camellos bactrianos y dromedarios árabes (207). Además, los relieves del Palacio de Kapara en Tell Halaf indican que los dromedarios eran montados en el siglo X o IX a. C. Eso aparte, bien conocida es la batalla de Salmanasar III (858-824 a. C.) contra la coalición siria, en la que participaron 1000 camelleros de Gindinu, el árabe (210). También ahora, en Emiratos y Muweilah, el autor descubrió la famosa figurita –emblema hoy del Museo Arqueológico de Sharjah- que es la primera representación documentada en el Nordeste de Arabia del empleo del dromedario para carga y monta, fechada hacia 1000-700 a. C.

Una parte substancial del libro de Peter Magee está dedicada a la Edad del Hierro –su capítulo octavo (214-258) : *Intensification and Consolidation : Arabia from 1300 to 800 BC*-, época central en la Historia de toda la Península de Arabia, desde la región de Omán al Yemen y la Arabia Central y del noroeste. El autor estudia de modo detallado la implantación del sistema *falaj*, galerías subterráneas de captación de aguas luego derivadas a la superficie, y así aprovechadas para el riego continuo, gracias al sabio uso gradual de su curso en un clima hostil (215-222). Descubiertas en al Ain y al Madam, por ejemplo, pero también en otros muchos enclaves como Maysar, Wadi Bahla o Salut, permitieron la extensión de los oasis y un crecimiento inusitado de la población. Los cultivos practicados pueden suponerse en parte por vía de excavación arqueología, como testimonian las líneas de alcorques para palmeras en al Madam[5], o por la Palinología, cuando especiales circunstancias han preservado los perfiles polínicos -tan imposibles de discernir en suelos arenosos-, felizmente aplicada en Salut (Omán), donde así se ha constatado el cultivo de trigo, palmera datilera, sésamo y albahaca. En fin y como atinadamente apunta P. Magee –y nosotros hemos demostrado en al Madam también- esta agricultura se hacía en proximidad de las palmeras, usadas como protección "una práctica que todavía hoy se conserva entre los agricultores de Wadi Bahla" (222), y que nosotros vemos a diario en al Madam o en diferentes regiones de Oriente, como el Iraq meridional. Considera a continuación el autor las tradiciones artesanales del sudeste de Arabia, el movimiento de sus producciones cerámicas y la rica variedad de recipientes en piedras blandas, así como la reactivación y ampliación de la explotación de las minas de cobre. Además de las peculiaridades señaladas en los poblados de la región montañosa –que sin duda ejercieron algún papel en la "comercialización" del molusco *Terebralia palustris*, recolectado en manglares de la costa de Omán y masivamente consumido en los oásis al oeste de las montañas-, considera el autor el papel del dromedario y la identificación de un horizonte cultural propio de la Edad del Hierro. Al ser el animal de transporte por excelencia, éste y las comunicaciones entre la costa de Omán, el interior montañoso, los oásis y la costa del Golfo Pérsico ayudaron a acentuar el sentimiento comunitario y una cierta identidad cultural, que marcó

[5] J. Mª Córdoba.- *En los confines de Oriente Próximo. El hallazgo moderno del país de Magán*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2016: 133-137. C. del Cerro.- "Iron Age Water Supply Systems regarding agricultura at al Madam, Sharjah", en G. Affanni et alt..- *Broadening Horizons*. BAR S2698, Oxford 2015: 249-256.

la edad del Hierro : artesanía, formas de vida e incluso arquitectura así lo señalan. En todo esto, los yacimientos de Rumeilah primero y hoy, el yacimiento de Muweilah, cuya investigación dirige el autor del libro, permiten reconstruir de manera muy atinada este periodo y cultura. Murallas, puertas fortificadas, producción de objetos y armas de bronce y hierro, un papel en la cría y organización de caravanas de camellos, áreas de almacenamiento muy organizadas y salas de columnas –que recuerdan espacios semejantes en Irán (Godin Tepe, Tepe Nush-i Jan o Hasanlu) y acaso sugieran contactos documentados por otras vías-, evidencias que indican una comunidad coordinada, culturalmente avanzada y con contactos a distancia. Todos estos aspectos –propone luego el autor- sugieren los esfuerzos por mantener la cohesión social (235). Elemento fundamental y que testimonia el tipo de cohesión, en mi opinión, lo marcaría la que el autor llama arquitectura "no residencial" (236-239) –salas de columnas de Rumeilah o Muweilah, y lugares cúlticos como los de al Qusais, Masafi y otros-, edificios y muestras que nos llevan, como muy bien propone P. Magee, al fenómeno de la peregrinación y el comercio como vías de cohesión social (239-240).

La segunda parte de este capítulo, central en la obra que comento, la dedica el autor a la brillante cultura e historia del Yemen –es la época del *mukarrib* Karib'il al Watar y la Federación Sabea (245-251), magníficamente sintetizada en sus novedades[6]-, así como a la Arabia del noroeste (252-258), que en las fuentes asirias bien conocidas, pero también en las modernas excavaciones de Tayma o el oásis de Qurayyah, se descubre brillante en los reinos de la Arabia Central. En fin y como dice el autor en las conclusiones parciales al capítulo, las diferentes culturas de la península son una exitosa adaptación construida sobre siglos de experimentación e innovación. Y si bien es cierto que "*in none of these cases, however, was the new political and economic configuration of society comparable to that which existed elsewhere in the Near East*" (258), también lo es –y queda patente en las páginas que dedica a la cultura de la Edad del Hierro- que estamos ante uno de los periodos más brillantes de la Historia Antigua de Arabia.

Los dos últimos capítulos del libro, el noveno y el décimo, se ocupan de cuestiones de comprensión e integración global. El primero -*Expansion and Engagement : Arabia and the Ancient Near East* (259-274)- tiene en parte un carácter conclusivo parcial, puesto que si bien reitera cómo y desde el Neolítico, las poblaciones de Arabia han estado interrelacionados con las gentes que habitaban los cercanos mundos de Mesopotamia, África y sudeste de Asia, en especial se refieren las más de sus páginas a lo sucedido durante ese magnífico I milenio a. C., tratado en el capítulo anterior. Lo hace a través de distintos epígrafes, con el referente del dromedario y un enfoque original, marcado al señalar que la ecuación suele verse sólo desde un lado, cuando en realidad, "*the domestication of the dromedary permitted the inhabitants of Arabia to control both the method of transport and the location in which exchange took place*" (259). Con él presente, el autor va considerando el comercio a larga distancia de Arabia con el Levante (259-264) y Mesopotamia (264-268), o la respuesta de los imperios a través de contactos, intervención, explotación y guerra llevada hasta lejanos rincones, en una competencia que termina con el intento de dominio a cargo de Nabónido (272-274), problema en el que hoy por fin va haciéndose luz, gracias a la reanudación de

[6] Me permito recomendar, como la más reciente y completa exposición de conjunto de las culturas de la Arabia Meridional, la obra de J. Schiettecatte.- *D'Aden á Zafar. Villes d'Arabie du Sud Présilamique*. De Boccard, Paris 2011.

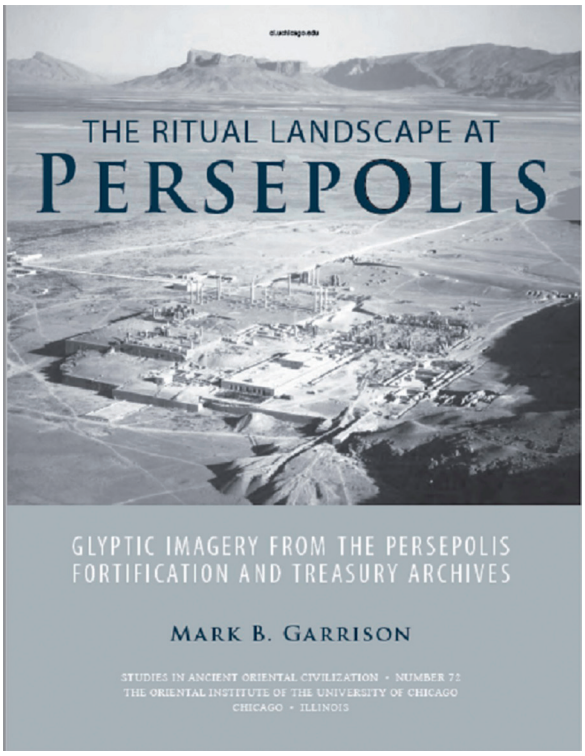
las excavaciones en Tayma[7] y hallazgos que indican el tránsito de enviados y gentes de Mesopotamia[8] por las pistas del desierto. En última instancia y como el autor concluye con claridad, el uso del dromedario para el comercio a larga distancia alteró el paisaje económico de Arabia (274), comprometiendo a sus vecinos. Y gracias a su dominio sobre el mismo, las gentes de la península aseguraron la recepción de bienes y materias inexistentes en Arabia. En fin, no menor hallazgo feliz del autor es cuando indica que "*the movement of goods itself became a commodity, as the inhabitants of northern Arabia were able to bypass and undermine traditional methods of state control over trade routes*" (274). Verdaderamente, la perspectiva elegida por Peter Magee corrige la visión del fenómeno en sus reales consecuencias.

En fin, el libro acaba con un breve capítulo décimo -*Adaptation and Social Formation in Ancient Arabia* (275-278)-, que es una especie de conclusión global de la historia y la arqueología consideradas por el autor, destacando particularidades originales que a lo largo de su estudio han quedado bien asentadas, como la construcción de la sociedad a través de una continua e innovadora adaptación a su entorno natural (277). Y ciertamente, tiene razón cuando recordando sus palabras en la introducción, reitera el deseo de que su libro "*would have an emancipatory as well an explantaory function*" (278). En mi opinión lo ha conseguido por completo. Esta verdadera Arqueología e Historia de la Península de Arabia, desde los orígenes hasta fines del I milenio a.C. es un libro original en sus enfoques y su metodología interdisciplinar, propia de la investigación moderna. Gracias a ella, las formas de vida, los usos del entorno, las relaciones entre pueblos y los sentimientos comunitarios de la sociedad se recuperan de modo casi mágico, pero ciertamente, en rigurosa aplicación de la ciencia. Por eso, la obra de Peter Magee es imprescindible para los especialistas en Arabia y Oriente Próximo y Medio, pero también para cuantos dedican sus afanes a la Antigüedad en general. Siendo un libro con la orientación y estructura que señala al profesor universitario, pendiente de sus alumnos, sin embargo es obra que puede interesar a cualquier historiador y arqueólogo, a más de personas que sin ser profesionales, se interesen por el pasado. No puedo sino felicitar al autor por habernos deparado esta obra original, sintética y completa, moderna y cabal. Realmente, un libro inestimable.

Joaquín Mª Córdoba Zoilo

[7] R. Eichmann y otros.- "Archaeology and epigraphy at Tayma (Saudi Arabia)", *Arab. Arch. Epig.* 17 (2006), 63-176

[8] S. F. al-Said.- "Eine neu entdeckte Erwähnung des Königs Nabonid in den thamudischen Inschriften", *ZOrA* 2 (2009), 358-363



Mark B. Garrison
The Ritual Landscape at Persepolis: Glyptic Imagery from the Persepolis Fortification and Treasury Archives
Studies in Ancient Oriental Civilization 72. The Oriental Institute, Chicago, 2017.
Número total de páginas: XLVI+448 páginas con ilustraciones.
Medidas del libro (alto y ancho): 22,86 x 29,845 cm.
ISBN: 978-1-61491-034-3.
El precio: $59.95.

El autor, Mark D. Garrison, es experto en glíptica iraní e iraquí de la Antigüedad. Principalmente, sus trabajos de investigación se han centrado en el área de Persépolis, tanto en la producción y desarrollo de la glíptica de época aqueménida como en el impacto de la misma en diversos ámbitos del Estado y la sociedad del momento. Esta monografía, según indica el autor en el prefacio (p. X), se inició a raíz de cuatro conferencias presentadas, a partir de las cuales se concibió un volumen que englobara el conjunto de los trabajos. El libro, dividido en seis capítulos, hace referencia a los siguientes temas según la citada partición:

- Los llamados *fire altars* o "altares de fuego" en la glíptica aqueménida (capítulos 1 y 4).
- Sellos y archivos de Persépolis (capítulo 2).
- Sellos de Ziššawiš en el archivo de la fortaleza (capítulo 5).
- Catálogo de la glíptica de Persépolis, donde se representan los sellos que contienen escenas denominadas por el autor como "estructuras escalonadas y torreadas" (capítulo 3).
- Discusión de estas imágenes para comprender los famosos relieves de la tumba de Darío en Naqš i Rustam (capítulo 6).
- Al final del volumen, se incluye un exhaustivo catálogo con multitud de sellos que ilustran, de manera excepcional, el desarrollo de todo el esquema, ya explicado.

En el capítulo primero el autor estudia ejemplos iconográficos de la glíptica de dos archivos de Persépolis, que abarcan aproximadamente, entre los dos, un periodo cronológico de medio siglo (509-457 a.C.). Se trata del archivo de la Fortaleza y el archivo del Tesoro de Persépolis, dos de los archivos más importantes de *época* aqueménida. En conjunto, podemos aseverar que se observan con asiduidad las representaciones de los llamados altares de fuego. Estos altares se encuentran más o menos esquematizados de manera más o menos similar, aunque existen múltiples diferencias. La primera tipología presenta una forma cónica (a modo de pilar) que sustenta un podio (de 2-3 escalones) de anchura *in crescendo* según tiende hacia la parte superior de la estructura. En cambio, en el segundo modelo, la estructura es rectangular, coronada por dos "masas" triangulares creando un negativo con forma de "V". Se trata de tipos conocidos y habituales en la bibliografía, por lo que han sido ampliamente discutidos. Parece que, en ambos casos, la iconografía tendría un sentido religioso, por la cuestión del fuego en el contexto de la religión zoroástrica.

Estas imágenes podrían interpretarse como el acto de veneración del fuego sagrado.

Para el capítulo segundo, el autor se centró en la glíptica dentro de los archivos que, como se decía, están contextualizados en el tiempo y en el espacio. Es, según nuestra opinión, lo que hace verdaderamente interesante estos apartados, puesto que la glíptica, como tantas otras expresiones asociadas a la Historia y la Arqueología, solo tienen sentido si se estudian como fruto de una época, ubicada en un lugar concreto. En este caso en particular, M. Garrison concibió un capítulo dedicado a desgranar las particularidades de los archivos, de diferentes tipos según los documentos que fueron hallados en los mismos. Cuestiones importantes, como la del apartado que explica la documentación elamita, que sirvió para ubicar algunos topónimos en yacimientos arqueológicos conocidos. La documentación aramea, en cambio, aunque presente, es escasa. A su vez, es muy interesante el apartado acerca del protocolo que se sigue en el proceso de sellado. El contexto histórico y arqueológico referente a los archivos, explicado en un buen número de hojas, es excepcional y todo lector lo agradecerá.

En el tercer capítulo, el autor incluye un catálogo de un buen número de sellos donde aparecen las denominadas estructuras escalonadas y las torreadas o ambas. Del primer tipo, las estructuras escalonadas, ya se habló de su iconografía: base (que, en ocasiones, no está) más columna o pilar que sostiene dos o tres podios, sobre los cuales se encuentra el fuego sagrado. Las torreadas son más comunes y puede tener dos posibilidades en su coronación: tipo almena o con dos masas triangulares y dentadas ubicadas dejando el negativo en forma de V. La decoración del cuerpo de estas estructuras puede realizarse con un marco o paneles y, en ocasiones, con motivos triangulares. El catálogo, por supuesto, incluye varios ejemplos de ambas variantes. En el mismo se incluyen las siguientes características:

- Si es un cilindro o un sello de estampado.
- Aparición más reciente en el archivo (si el documento está fechado).
- Inscripción y lengua (si es posible).
- Medidas: altura estimada de impronta, altura estimada del sello, altura/largo de impronta, diámetro/anchura del sello original.
- Número de casos conocidos con la misma impronta.
- Calidad de las impresiones.
- Estilismo del sello.
- Fotografías.
- Estado de preservación de la impronta.
- Descripción de la escena de la impronta.
- Comentario.

A raíz de este capítulo, quisiéramos hacer un paréntesis en nuestra reseña para comentar, brevemente, que esta forma torreada no es exclusiva del mundo iranio o aqueménida, y que ha sido documentada en otros contextos, como el del reino nabateo. Más curiosa por su proximidad geográfica es la presencia de estructuras similares excavadas en Mleiha (Sharjah, Emiratos Árabes Unidos) de época Preislámica Reciente (*ca.* 300 a.C. - 100 d.C.).

Por su parte, el cuarto capítulo pretende esclarecer el significado de los sellos (algunos, como se decía, inéditos) para comprender la iconografía de estas estructuras y la cuestión de los altares de fuego en el contexto del arte aqueménida. El análisis se realiza siguiendo la tipología de las imágenes y lo que el autor denomina la "sintaxis", según grupos de escenas. Es un capítulo complejo que resulta difícil de leer. Realmente, la manera en la que está construido el lenguaje no favorece que se comprenda con facilidad. Quizá, de cara a hipotéticas ediciones futuras, podría revisarse y aclarar el lenguaje para facilitar la interpretación de lo que se pretende expresar.

Al final del capítulo, el autor concluye que las estructuras escalonadas son consideradas altares *per se*, es decir, según la definición tradicional del concepto. Además, estas escenas son muy genéricas, en tanto en cuanto las actividades realizadas por las

figuras antropomorfas presentes realizan actividades fácilmente asociables con un altar. Por su parte, las estructuras torreadas no serían altares de fuego propiamente dichos. Entre otras razones, en ningún caso las figuras antropomorfas que aparecen en estas escenas interaccionan de modo alguno con estas estructuras. Por ello, el autor se pregunta si esta iconografía no estaría relacionada con las torres aqueménidas. Puede ser, en fin, que se trate únicamente de símbolos, pero no tengan relación exacta con sus homólogos arqueológicos. Por último, en este capítulo se incluye un breve *excursus* sobre la numismática de los Frataraka de Persia; con ello, el autor intenta reforzar la iconografía incluyendo también ejemplos presentes en las monedas.

El capítulo quinto se adentra en la historia de un administrador de alto rango afincado en Persépolis a finales del siglo VI a.C. Se trata de Ziššawiš, figura clave en el contexto de la consolidación de Persépolis como capital de un imperio cada vez más poderoso y amplio y, por tanto, con más dificultades para ser gobernado. Entre las atribuciones de Ziššawiš, deducibles a partir de los documentos hallados en los archivos, se encontraban: las emisiones de misivas con información referida a raciones de viaje, envío de cartas con órdenes varias procedentes de Persépolis y la recepción de mercancías.

Atribuido a Ziššawiš se ha recuperado un sello que puede ser ejemplo de la "*exceptionallysophisticatedvisualexpression of Achaemenid imperial ideology*" (p. 333) y de cómo podemos entender el sentido del objeto en tanto en cuanto es un mecanismo socio-político recurrente si bien, en realidad, poco explotado por los historiadores actuales. Y es que cuando conocemos relativamente bien al propietario de la pieza (y no solo el nombre del individuo, sino su cronología o el cargo que ostentó dentro del organigrama del Estado), es posible incluir una perspectiva muy poco habitual en estos casos: entender el sello y todo su trasfondo (ideológico, político o social) a través de la persona que lo poseyó y ostentó con cada impronta. El autor señala, acertadamente, además, que podemos acercarnos a otros factores como el estudio del gusto personal del propietario de la pieza, visible a través de la misma o aspectos como la legitimación o la propaganda. El subapartado dedicado a los sellos de repuesto o sustitución es, sin duda, un fenómeno reseñable por su interés. Así, M. Garrison evidencia que se trata de ejemplares muy parecidos a la pieza "titular", con un diseño prácticamente idéntico, aunque su estilo puede diferir levemente con variaciones menores de tipo iconográfico.

No en vano, una de las imágenes más conocidas de estructuras escalonadas se encuentra en los relieves de la tumba de Darío de Naqš i Rustam. En este sexto y último capítulo, el autor del libro realiza un buen resumen de las características y detalles del lugar arqueológico. También incluye un análisis historiográfico. Centrándonos en la tumba, se podría destacar, para el interés de este tema, la figura del rey frente al altar donde arde el fuego sagrado. La escena es, a la vez que puramente narrativa, también simbólica por ser una viva y clara expresión de la realeza aqueménida. Todo el relieve contiene una iconografía muy elocuente, y que ha sido ampliamente estudiada y publicada por el obvio interés que ha despertado desde hace años. El autor, con todo esto, desea rescatar el caso de Naqš i Rustam para que sirva de ejemplo, junto con la glíptica, de la "*integration of ritual into Darius' visual programme*" (p. 391) y de los esfuerzos invertidos para la legitimación y la propaganda en el contexto del eje Persépolis-Naqš i Rustam. El mensaje general, y absolutamente visual, debió ser, pues, el del nuevo sistema socio-político en un contexto de apuntalamiento del poder real en época del ascenso al trono de Darío.

Quisiéramos resaltar, asimismo, que este capítulo en particular está muy bien explicado y documentado, y es de una -relativamente- fácil lectura. Y se percibe

rápidamente que el plan no era otra cosa que la consecución de un proyecto de legitimación, propaganda y poder a gran escala, materializado a través de varias vías (la escultura, la glíptica o la numismática, por ejemplo), mas con un objetivo común, complementario y que deberíamos concebir como un conjunto.

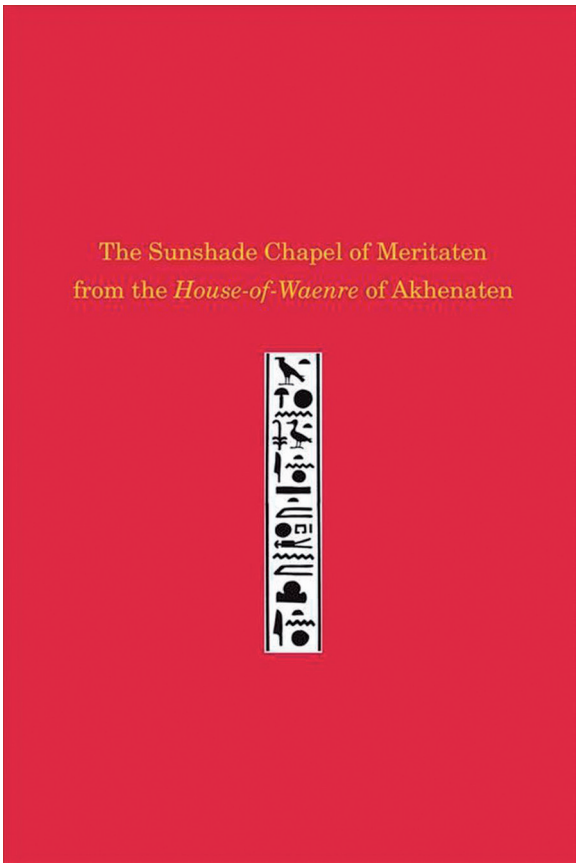
En suma, para concluir la reseña a este libro, quisiéramos añadir algunos comentarios generales que, a nuestro parecer, nos han resultado positivos y son dignos de mencionarse. Ya señalamos en su debido momento que muchas de las piezas publicadas a lo largo de los seis capítulos de este volumen son inéditas. Sin embargo, no se trata de un mero catálogo de sellos e improntas, sino que el autor ha intentado -y, a nuestro juicio, conseguido- explicar la iconografía y su sentido y, además, situar todo ello en un contexto histórico y arqueológico. Porque, en efecto, en cada capítulo se incluye una referencia histórica y/o arqueológica relativamente amplia para que el lector comprenda lo mejor posible lo que se desarrolla a lo largo de las páginas. Asimismo, suele existir un apartado dentro del capítulo en relación al estado de la cuestión en el tema, que adjunta información de los autores, sus obras y las fechas de publicación de los ejemplares.

Que la bibliografía ocupe una buena porción de las páginas escritas del volumen es, sin ningún género de dudas, un buen síntoma de que la investigación ha sido apropiada. Para los investigadores de este sector de la Historia Antigua de Oriente Próximo, por una parte. Por otra parte, en efecto, también para todo aquel estudiante que tenga el libro a mano y el suficiente interés como para adentrarse en esta compleja área. Y es que la compilación de tan amplia lista bibliográfica relacionada con el tema puede permitir a cualquier persona disponer de un colchón sobre el que, con posterioridad, comenzar futuros estudios.

Al respecto de las ilustraciones, que se reparten abundante y equitativamente por todo el ejemplar, resultan claramente necesarias para comprender lo que el autor defiende. Y, además, no se trata únicamente de imágenes de improntas de sellos y del objeto en sí, sino también planos o fotografías de los lugares arqueológicos. En definitiva, aunque pueda resultar indudable, la presencia de ilustraciones es, sobre todo en libros con temática de este tipo, absolutamente necesaria. Para este caso, como adelantábamos, en nuestra opinión, el autor cumple sobradamente las exigencias que se puedan emitir, al incluir una excelente selección de imágenes de altísima calidad.

Podríamos decir que es, sin ningún género de dudas, una guía, un manual para todos aquellos que se acerquen a la glíptica del Irán antiguo, en general, del periodo aqueménida, y de la glíptica de Persépolis, en particular. A nuestro parecer, prueba de que no fue concebido para un público altamente especializado es que dedica un buen número de hojas de cada capítulo a explicar los pormenores de los archivos y la glíptica en cada caso. Es decir, se preocupa por que un eventual lector poco versado en este tema pueda comprender perfectamente lo que en estas páginas se explica. La investigación, observada gracias al ejemplar resultante, es claramente sólida y coherente, fruto de años de trabajo y exploración en el tema.

Carlos Fernández Rodríguez



Wegner, J.
The Sunshade Chapel of Meritaten from the House-of-Waenre of Akhenaten
University of Pennsylvania Museum of Archaeology & Anthropology, Philadelphia,2017
184 pp
ISBN 1934536873
€ 49.57.

Este libro escrito por Josef Wegner, conservador asociado de la sección egipcia del Museo de Pensilvania de Arqueología y Antropología, así como profesor asociado de la Universidad de Pensilvania, se centra en el bloque de cuarcita que se conserva en dicho museo, con número de inventario E16230. Se trata de una publicación de investigación, dividida en trece capítulos, aparte de las secciones dedicadas al índice de piezas estudiadas (p. vii), agradecimientos (p. xi), referencias (pp. 155-164) así como un primer capítulo dedicado a la introducción (p. 1).

El artefacto en torno al cual se articula este trabajo es una de las piezas arquitectónicas más grandes que se conservan del periodo amarniense y que, hasta la fecha, nunca había sido estudiada, a pesar de llevar más de un siglo en el museo estadounidense. Este bloque procede de una capilla solar que anteriormente estuvo ricamente ornamentada, dedicada a la hija primogénita de Ajenatón y Nefertiti, la princesa Meritatón. Dicha capilla perteneció a un Palacio ceremonial llamado *Per-Waenra*. Cuando el palacio fue derribado, el bloque fue reutilizado como base para una esfinge del faraón Merenptah en Heliópolis, siendo encontrada en el centro de El Cairo (pp. 10; 141-147).

Wegner pretende conocer el papel de estas capillas solares dentro del programa arquitectónico amarniense y la posible ubicación del palacio ceremonial, mediante el estudio de la pieza, de su decoración y utilización (pp. 9-15) y el análisis del registro arqueológico, arquitectónico y artístico (p. 15-41), Asimismo destaca que, aunque este tipo de construcciones ya se daban al comienzo de la XVIII dinastía, fue en el periodo amarniense cuando su construcción aumentó, además de que las destinatarias de dichos edificios eran las féminas de la familia real (p. 147).

Mediante la observación de los diferentes desarrollos del nombre de Atón durante el reinado amarniense, el autor data la construcción de la capilla de Meritatón en torno a los años 8 y 12 del reinado de Ajenatón (p. 39). También destaca el énfasis de este faraón a la hora de construir este tipo de capillas solares vinculadas a las mujeres de su familia, capillas vinculadas a Ra-Horajty, fuente de la religión atoniana (p. 121).

Y es que está demostrado que la familia real amarniense era el vínculo de unión entre la población y el dios Atón, sin necesidad de clero, ritualizando más si cabe el papel de la familia real. A partir de esto, Wegner (p. 78) considera que se trata de capillas solares que nada tienen que ver con un contexto funerario, como otros autores

argumentan y él cita en este trabajo. Es decir, se realizaron cuando las mujeres de la familia real estaban en vida y duraban a perpetuidad, aunque como explica el autor y demuestra el registro arqueológico, algunas capillas fueron usurpadas por otros miembros de la familia real. Es el caso del *Maru-Aton*, dedicado a Kiya y usurpado por Meritatón, del cual existen evidencias físicas, al igual que el de Kom el-Nana, de Nefertiti. El autor también explica (pp. 88) de las existencias de otras capillas solares según los restos de unos *talatats* en Hermópolis, una dedicada a Meritatón nuevamente y otra a su hermana Anjesenpaatón, ambas en el *Per-Hay*. También hay evidencias de otras capillas fuera de Amarna, como en Tebas, Heliópolis y Menfis. Este último, como afirma Wergner (p. 119), fue centro de múltiples capillas dedicadas a mujeres reales.

Entre otros elementos, como la propia pieza en sí y los relieves de la tumba de Huya, Wegner (p. 53-77) intenta hacer una reconstrucción de la propia capilla solar de Meritatón. Se centra principalmente en los relieves de la tumba de Huya, donde se muestra a Ajenatón guiando a su madre hacia la capilla solar dedicada a Tiye. Propone la posibilidad de que tuvieran estatuas tridimensionales de las féminas a las que iba dedicadas estas capillas solares, así como un altar de ofrendas y un patio ceremonial. Destaca la elaborada decoración de las mismas, cuyo ornamento e incrustaciones hubo de jugar un papel importante, pues hubo de interaccionar con las luces y sombras del día. Tenemos que pensar que en época amarniense, la techumbre en estos templos era casi inexistente; una forma de dejar entrar a la deidad solar al complejo.

En torno a su ubicación, Wegner (pp. 77-127) se plantea que estuvieran en dos zonas concretas: por un lado Heliópolis y por otra la propia ciudad de Amarna, Ajetatón. La capilla solar de Meritatón estuvo emplazada en la *Casa de Waenra*, un palacio o complejo palacial vinculado al rey. En apoyo a la hipótesis de la ciudad de Heliópolis, la teoría más plausible para Wegner, utiliza dos argumentos. Por un lado, el lugar donde fue encontrado el bloque que analiza el libro, Heliópolis, como base de una esfinge dedicado a Merenptah y, por otro, los títulos del oficial May, que entre ellos ostentaba el de administrador de la *Casa de Waenra* en Heliópolis. En cuanto a Ajetatón, propone como *Casa de Waenra* tres lugares: el Gran Palacio, el Palacio del lado norte del río y el Palacio Norte, siendo este último por el que se inclina, pues conserva restos arqueológicos de una capilla solar dedicada a Meritatón, aunque no sea la prueba más concluyente.

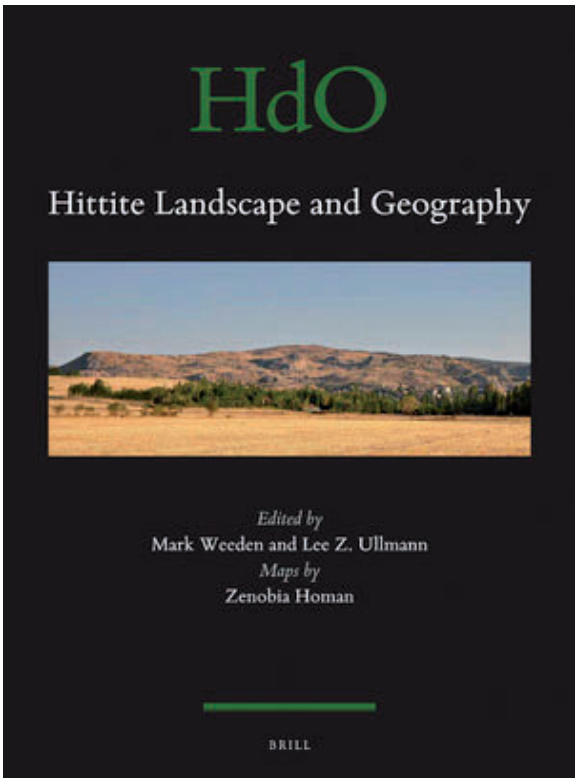
La última parte del trabajo está dedicada al momento postamárnico del bloque. Wegner (pp. 127-147) hace un repaso del periplo del bloque, desde su desmantelamiento de la capilla, la *damnatio memoriae* que sufrió todo el periodo amarniense por parte de sus sucesores, hasta su reutilización tanto como base de la esfinge de Merenptah, quien, como dice el autor, tuvo una gran actividad a la hora de ampliar monumentalmente Heliópolis. Pero no acabó aquí el peregrinaje del bloque, pues es en el periodo romano cuando se desmantelan todos estos monumentos, continuando en los periodos bizantinos e islámicos, momento en el que lo poco que quedaba de Heliópolis, según Wegner (p. 141), fue utilizado para ampliar la ciudad de El Cairo, concretamente como umbral de un edificio en la ciudad.

Concluye el autor (p. 125) que aunque no se puede asegurar con total seguridad de que el bloque provenga de Heliópolis, es la teoría más plausible, entre otras razones por las grandes distancias entre Ajetatón y esta ciudad, unos 300 kilómetros; es difícil pensar el transporte de bloques de tal peso a distancias tan largas. Resalta la importancia que tuvo Meritatón en su momento, por conservarse dos capillas a su nombre en Ajetatón y que, como resalta el autor, su propia madre, Nefertiti, no tuvo tantas capillas dedicadas a ella. Wegner (pp. 147-153) comenta brevemente los cambios de

titulatura de hija de rey a esposa de rey, su matrimonio con Semenejkara y su posible maternidad de Meritatón Tasherit, así como la teoría de M. Gabolde de que Neferneferuatón era en realidad un faraón femenino y que su identidad era probablemente atribuida a la primogénita de Ajenatón; el autor difiere de ella y cree que fue Nefertiti la que realmente llegó al trono.

Considero que esta obra enriquece los estudios realizados sobre Amarna, concretamente los relacionados con el papel de las mujeres de la élite dentro del proyecto atoniano de Ajenatón a finales de la XVIII dinastía. Sin embargo, aunque parece adecuado el desarrollo del texto en torno a la pieza, desde su ubicación hasta su decoración, parece un poco pobre el tratamiento que hace de las mujeres de esta dinastía. Si bien es cierto que trata el tema de la posición de poder de Meritatón en ese periodo de tiempo en las conclusiones, merecería un tema aparte para poder entender aún más la importancia y posición de estas capillas en este momento. Tanto las referencias como las ilustraciones son bastante apropiadas y completas, cumpliendo su labor, sobre todo a la hora ilustrarnos en las posibles reconstrucciones de la capilla.

Rocío García Martínez



Mark Weeden y Lee Z. Ullmann (Eds.)
Hittite Landscape and Geography
(Handbook of Oriental Studies. Section one, The Near and Middle East; Vol. 121). Brill, Leiden-Boston, 2017.
416 páginas con láminas.
ISBN: 978-90-04-34174-6
Tapa dura: 209 € / 241$
E-book (en Brill MyBook): 25 € / 25$

En las últimas tres décadas ha surgido un gran interés por la arqueología del paisaje. Este campo busca entender el lugar del ser humano en su medio físico a través de la reconstrucción de las formas del paisaje y su interacción con él.

Los estudios del paisaje y geografía en la península anatolia se iniciaron con la llegada de visitantes europeos en el s. XIX, quienes intentaban reconstruir la geografía de los clásicos griegos. A finales de siglo, con el descubrimiento de la cultura hitita comenzó el interés por reconstruir su geografía; hasta que, finalmente, en 1950 aparecieron dos obras que trataban la geografía histórica de los hititas. La primera consistía en la

publicación de dos artículos de F. Cornelius[1], y la segunda publicada por J. Garstang y O. Gurney[2] pretendía reconstruir la geografía a través del análisis filológico de los textos. En las siguientes décadas del s. XX continuaron estos estudios del paisaje fundamentados en análisis filológicos, introduciendo algunos mapas arqueológicos; pero no será hasta el año 2008 cuando K. Strobel[3] publica un estudio actualizado desde una perspectiva arqueológica y filológica de la región anatolia.

Hittite Landscape and Geography, que editan Mark Weeden y Lee Z. Ullmann, es la última monografía publicada en este campo. En ella participan veintiocho investigadores destacados en el ámbito de la hititología. La obra se divide en dos secciones; la primera, que consta de doce capítulos, está dedicada a los estudios arqueológicos del paisaje hitita; mientras la segunda parte, de once capítulos, está destinada a los análisis filológicos. Así mismo, ambas partes se complementan, siendo necesarias estas dos perspectivas en cada una de ellas. En cada sección, la península de Anatolia se encuentra dividida en áreas, que facilitan su estudio detallado y actualizado. Por último, el libro cuenta con numerosos mapas actualizados que apoyan todos los capítulos y doce láminas a color, realizados por la ilustradora Zenobia Homan.

Tras el espacio dedicado al índice (pp. vii-viii), una lista de figuras (pp. ix-xi), la lista de siglas y abreviaturas (p. xii) y una lista de las abreviaturas textuales y bibliográficas (pp. xiii-xiv), comienza la introducción (pp. 1-13), que se corresponde al primer capítulo del libro, en donde se incluye un breve estado de la cuestión sobre los estudios desarrollados anteriormente en el campo de la arqueología hitita del paisaje, así como a los grandes avances desarrollados en la arqueología y filología en el ámbito hitita durante las últimas décadas. Tal y como los editores reflejan en esta introducción, la obra no pretende dar respuesta a algunas de las cuestiones de la geografía histórica de los hititas sino servir para mostrar los avances de la investigación en este campo, a través de la combinación exitosa entre los estudios arqueológicos y el análisis de los textos. Además de alegar que no siempre ha sido posible una simetría entre los estudios arqueológicos y filológicos, como se puede apreciar en los artículos dedicados a las zonas centrales y a las del norte de Siria y Levante. Después de los agradecimientos, la introducción se cierra con una breve nota sobre las características de las transcripciones en esta obra.

El segundo capítulo (pp. 17-27), *The Land of the Hittites: Airs, Waters and Places*, está desarrollado por Neil Roberts, quien trata de una manera general la geografía hitita, incidiendo en sus particularidades con respecto a otras regiones próximas como Mesopotamia o Egipto; y finalmente el autor concluye que los cambios climáticos en la región propiciaron una mayor desertización, causando el abandono de los asentamientos rurales, asociado al declive del Imperio hitita.

En el tercer capítulo, *The Discovery of a Hittite City Developments in Hittite Geography based on the Identification of Ortaköy-Šapinuwa* (pp. 28-36), los autores Aygül Süel y Mustafa Süel exponen el descubrimiento de la ciudad hitita de Šapinuwa, la actual Ortaköy, y las excavaciones realizadas en ella hasta la actualidad. Los trabajos realizados en esta ciudad hitita, y especialmente con el descubrimiento de sus archivos, han supuesto un importante avance en la localización de otros topónimos (pp. 30-31), atestiguando la gran importancia de esta ciudad en la administración y en el culto del Reino hitita.

[1] Cornelius, F. (1958a). „Zur hethitischen Geographie: die Nachbarn des Hethiterreiches“, *Revue Hittite et Asianique* 62: 1-17; Ídem. (1958b). „Geographie des Hethitierreiches“, *Orientalia Neue Serie* 27, 225-251, 373-398.

[2] Garstang, J y Gurney, O. (1959). *The Geography of the Hittite Empire*, BIAA Ocasional Publications 5, London.

[3] Strobel, K. (Ed.) (2008). *New Perspectives on the Historical Geography and Topography of Anatolia in the II and I Millenium B.C*. LoGisma, Firenze.

El cuarto capítulo, *Hattusa and its Environs: Archaeology* (pp. 37-49), por el arqueólogo alemán Andreas Schachner, trata la geografía de la capital hitita, Hattusa, y los asentamientos rurales vecinos.

Mientras en el quinto capítulo, *Central East: Archaeology. Alacahöyük, Eskiyapar, Ortaköy, Maşathöyük* (pp. 50-57), redactado por Mustafa Süel, Aygül Süel, Tunç Sipahi y Mark Weeden, se exponen los últimos avances arqueológicos en el centro-este de Anatolia, región caracterizada por sus múltiples ríos y una climatología que la hacen más propicia que la capital hitita para su poblamiento. A pesar de eso, parte de los yacimientos como Maşathöyük eran considerados pueblos fronterizos entre Hatti y el norte.

En el sexto capítulo (pp. 58-74), *The East: Archaeology. The Upper Land, Azzi-Hayaša, Išuwa*, Andreas Müller-Karpe hace referencia a Neša como centro cultural e ideológico de la cultura hitita, aunque debido a su destrucción no llegó a detentar influencia política sobre el reino. En su artículo trata las principales ciudades de la región que han sido excavadas, especialmente la capital Šarišša, a la que dedica un estudio más pormenorizado de sus templos, fortificaciones y caminos.

Claudia Glatz trata en el séptimo capítulo (pp. 75-88), *The North: Archaeology*, el norte anatolio, lugar frecuente de luchas entre los hititas y los Kaškas. En este capítulo se discuten los últimos planteamientos sobre los Kaškas, la visión que proporcionan las fuentes hititas sobre ellos, y su origen étnico. Glatz también recoge dos valoraciones recientes que superan estos debates. La primera, de Paul Zimansky[4], sugiere que la visión de los Kaškas como el enemigo bárbaro del norte es un producto del imperialismo hitita; mientras que la segunda, de Ilgi Gerçek[5], propone que el término Kaškas en las fuentes hititas describiría a los disidentes políticos sin ninguna implicación cultural real. Aunque ambos planteamientos son novedosos, no hay que olvidarse que es una región de frontera y estas perspectivas pueden simplificar las interacciones producidas a lo largo del Bronce Antiguo.

En el octavo capítulo, *South–Central: Archaeology* (pp.89-105), Alvise Matessi y Bianca M. Tomassini Pieri concluyen que los textos hititas muestran un gran interés en la zona sur del centro de la península, que se puede corroborar especialmente por la numerosa presencia de cerámica del norte anatolio y los monumentos reales en la zona, mientras que aumentan los intentos de los reyes locales por obtener un mayor poder.

En el noveno capítulo (pp. 106-118), *Central West: Archaeology*, escrito por Kimiyoshi Matsumura y Mark Weeden, se atestigua la dificultad de hallar restos arqueológicos de los asentamientos, lo que podría indicar que se distribuían a los pies de los túmulos, como el caso de la ciudad de Gordio. Se discuten los motivos de esta posible distribución, aunque las tres principales causas pueden ser defensivas, religiosas o de aprovechamiento de la tierra arable. En conclusión, aceptan la visión de Claudia Glatz[6] contraria a la idea de un imperio con un control centralizado, sino una red de áreas que compiten entre sí.

A los estudios arqueológicos del oeste anatolio corresponde el décimo capítulo (pp. 119-133), *The West: Archaeology*. Sevinç Günel trata el oeste de la península anatolia, considerada una de las regiones más alejadas de la esfera hitita; aunque la arqueología demuestra una fuerte influencia hitita, al igual que micénica, en los importantes yacimientos de Troya, Beycesultan, Mileto y Éfeso.

[4] Zimansky, P. (2007). "The Lattimore model and Hatti's Kaska frontier", en E.C. Stone (Ed.), *Settlemets and Society: Essays dedicated to Robert McCormick Adams*. Los Angeles, 157-172.

[5] Gerçek, I. (2012). *The Kaska and the Northern Frontier of Ḫatti*, Tesis inédita. Universidad de Michigan.

[6] Glatz, C, Matthews, R y Schachner, A. (2009). "A landscape of conflict and control: Paphlagonia during the second millenium B.C.", en R. Matthews y C. Glatz (Eds.), *At Empire's Edge: Project Paphlagonia Regional Survey in North Central Turkey*. London, 107-147.

En el undécimo capítulo, *Kizzuwatna: Archaeology* (pp. 134-145), Mirko Novák y Susanne Rutishauser muestran la importancia cultural de Kizzuwatna en el Imperio hitita, de la que toma numerosos ritos y cultos; mientras que la influencia hitita en esta región se puede atestiguar a través de la cerámica y la arquitectura, a pesar de que es, hasta el momento, muy fragmentada.

The Euphrates States and Elbistan: Archaeology, por Michael Brown y Tony J. Wilkinson, es el duodécimo capítulo (pp. 146-158). En él, ambos autores concluyen que la región de Siria se encontraba en un período de fuertes relaciones internacionales que se combinaba con una etapa de concentración de la población en asentamientos clave, mientras descienden aquellos de carácter rural. En la región de Carchemish la influencia hitita y el control sobre el territorio es más evidente que en la región turca de Elbistan, propiciada claramente por la topografía natural, al servir los ríos de la zona como fronteras naturales. Esto también ha posibilitado que Carchemish sufriera un declive a la par que el Imperio hitita, mientras que las regiones adyacentes se vieron menos afectadas.

En el decimotercer capítulo *The Northern Levant: Archaeology* (pp. 159-175), Jesse Casana concluye que la influencia política hitita está bien atestiguada en el norte del Levante, región densamente poblada en las llanuras y en las Tierras Bajas del río Orontes, y los estudios arqueológicos han demostrado que la influencia cultural del Imperio hitita aún permanece después de su destrucción. Aunque hasta ahora no se ha podido encontrar ningún monumento real en esta región y los restos de cerámica hitita son muy escasos, se espera que las publicaciones de las prospecciones y excavaciones de principios de este siglo puedan aportar nuevos datos sobre las huellas hititas en la región.

La segunda sección comienza en el decimocuarto capítulo, *Hattuša and Environs: Philology* (pp. 179-199). Özlem Sir Gavaz, ofrece una síntesis de los estudios filológicos que intentan identificar la localización de varios asentamientos cercanos a la capital hitita; entre los que desatacan las asimilaciones de Ankuwa con Çadirhöyük, Arinna con Alacahöyük, y Zippalanda con Uşakli Höyük, mientras que otros necesitan un mayor estudio para concretar su localización.

En *Central East: Philology*, el decimoquinto capítulo (pp. 200-208), Aygül Süel, Mustafa Süel y Mark Weeden analizan los textos, especialmente los ligados al culto y oraculares de Ortaköy para localizar las cordilleras y asentamientos de la región hitita de Šapinuwa.

Metin Alparslan es el encargado del decimosexto capítulo (pp. 209-218), *The East: Upper Land, Išuwa-Malitiya, Azzi-Hayaša Philology*. Alparslan trata de configurar cómo la orografía del territorio, en especial las cordilleras montañosas, separa y distribuye los yacimientos de las Tierras Altas, Malatiya y Azzi-Hašaya. Esta orografía también es la causante de que los hititas pueden mantener un mayor control sobre los caminos de la zona de Malatiya, mientras que sobre las Tierras Altas este era menos efectivo.

En el decimoséptimo capítulo (pp. 219-238), *The North: Hanhana, Hattena, Ištahara, Hakpiš, Nerik, Zalpuwa, Tummana, Pala and the Hulana River Land*, Carlo Corti estudia como una gran parte de las regiones del norte que pertenecían al Reino hitita antiguo sufrieron una disminución de territorio con la llegada de los Kaškas y el declive de la familia real durante el Reino Medio; hasta que las políticas del rey Hattusili III, de renovar los cultos ya existentes e introducir otros, ayudaron a recuperar la economía y la demografía de la región.

South Central: The Lower Land and Tarḫuntašša escrito por Massimo Forlanini es el decimoctavo capítulo (pp. 239-252). Forlanini analizando varios de los textos reales, especialmente la Oración de Muwatalli, divide en tres regiones las Tierras Bajas y Tarḫuntašša. Esta última región,

elegida por el rey Muwatalli para fundar una nueva capital, continúa siendo protagonista de numerosos debates sobre su localización, que Forlanini recoge y sitúa en una amplia región que abarca la cuenca del Lago Suğla, Karadağ y Karaman. Este territorio, además, contaba con una importante situación geográfica, al conectar los caminos del oeste y centro de Anatolia con los pasos de los Montes Tauros.

Mientras en el decimonoveno capítulo *Central West: Philology* (pp. 253-261), Stefano de Martino analiza el oeste central anatolio, la región que abarca la moderna ciudad de Ankara, mientras que su frontera sur estaría en el lago Tuz. A través de numerosos textos reales aporta información sobre varios asentamientos de esta región, como Durmitta que sitúa entre el lago Tuz y el río Kizilirmak, Kaiššiya en el actual territorio de Ankara o Mallidaškuriya, utilizada por Telepinu como lugar de exilio para su hija y su marido Alluwamma, situada en el área de Ankara y al sur de Kaiššiya.

En el capítulo vigésimo (pp. 262-280), *The West: Philology*, Max Gander hace una síntesis de los últimos estudios sobre el oeste anatolio, que cuentan con un gran auge debido a los actuales debates sobre su geografía y además ofrece un mapa alternativo de esta región, diferente al mapa basado en los estudios de J. D. Hawkins (p. 280), situando el reino de Masa no lejano a la moderna Karaman, el reino del Río-Seha en la región actual del río Menderes, y Karkisa posiblemente entre la región anterior y el Reino de Lukka.

Kizzuwatna and the Euphrates States: Kummaha, Elbistan, Malatya: Philology (pp. 281-294) está escrito por J. David Hawkins y Mark Weeden. Los autores después de analizar las posibles localizaciones de los principales yacimientos, concluyen el capítulo situando la región de Kizzuwatna en la planicie de Cilicia, llegando a adentrase en la meseta anatolia.

Yoram Cohen firma el capítulo vigésimo segundo (pp. 295-310), *The Historical Geography of Hittite Syria: Philology*, donde recoge las localizaciones de los principales yacimientos de los valles del Éufrates y del Orontes.

A Commercial Geography of Anatolia: Integrating Hittite and Assyrian Texts, Archaeology and Topography (pp. 311-318), está firmado por Gojko Barjamovic, quien analiza las rutas comerciales asirias desde Mesopotamia hasta Hatti. Para ello Barjamovic analiza los dos modelos de la geografía histórica anatolia, que difieren principalmente en la localización de los enclaves comerciales asirios de Durhumitt y Purušhaddum. Barjamovic rebate el modelo minimalista propuesto por Forlanini (p. 317)[7], que sitúa a Durhumit frente a frente a Purušhaddum, y ofrece un mapa alternativo a las rutas comerciales asirias, situando ambas ciudades en las áreas de los extremos de Hatti (p. 318).

El último artículo, *Moving through the Landscape in Hittite Texts* (pp. 319-323), de Jürgen Lorenz, trata la cuestión de los viajes en el Imperio hitita analizando brevemente la red de caminos y su conservación, la climatología de Anatolia y los festivales, y sus rutas, a los que acudía el rey hitita.

Finalmente, el libro se cierra con el apartado bibliográfico (pp. 326-387) y el índex (pp. 388-404).

En conclusión, el libro editado por Mark Weeden y Lee Z. Ullmann es una obra cuidada, extensa y que reúne a gran parte de los especialistas en arqueología y filología hitita. Todos los estudios se apoyan por los mapas de la ilustradora Zenobia Homan, que cuentan con una gran calidad y ofrecen una síntesis de las localizaciones proporcionadas en cada artículo. La monografía ofrece al lector los avances y conclusiones que hasta ahora se han resuelto en el campo de la geografía histórica de Anatolia durante

[7] Forlanini, M. (2008). "The Historical Geography of Anatolia and the Transition from the Kārum-Period to the Early Hittite Empire", en J.G. Dercksen (Ed.) *Anatolia and the Jazira During The Old Assyrian Period (Old Assyrian Archive, Studies,* vol. 3), 58-86.

la Edad del Bronce, además de nuevas aportaciones, cuando es posible, por los autores. El gran trabajo de recopilar tanto estudios filológicos como arqueológicos en esta monografía supone la primera obra de estas características en el estudio de la arqueología del paisaje hitita y conforman un amplio y riguroso estudio de cada zona, que aportan nuevas y necesarias visiones en localizaciones geográficas aún disputadas y que servirán de apoyo para investigaciones posteriores en este campo. Así mismo es de destacar el extenso y actualizado apartado bibliográfico sobre el que se apoya cada artículo de esta obra.

Natalia Lodeiro Pichel

VI
Sección en árabe
Abschnitt auf Arabisch
Section in Arabic

وأخيراً, فإن الجريمة الثالثة التي أريد أن أؤكد عليها ليست فقط الدمار الهائل وتفجير المعالم الأثرية لمدينة تدمر وأطلالها, والتي درستها وعشتها فيما مضى في زمان مختلف ودولة أخرى. ما أرغب بالتأكيد عليه هو أن تلك الدماء وتلك الوحشية التي لطخت آثار ومسرح تدمر قد أفقدته برائته وللأبد في أن يكون منصة للمناسبات والأفراح لأنه أثقل بالذكريات المؤلمة, والدماء التي روته لن تجعل ذلك ممكناً أبداً. للأمانة وبعد أن حرر الجيش السوري مدينة تدمر وفي الخامس من أيار- مايو 2016, أرادت أوركسترا مسرح ماريانسكي في سان بطرسبرغ إقامة حفل موسيقي على مسرح تدمر بعنوان "صلاة في تدمر" وتحت إشراف فاليري ابيسالوفيتش غيرغييف, وكان مقرراً تقديم بعض أعمال باخ وبروكوفييف وشيدرين, عندئذ توزع طاقم الاوركسترا ومديرها على المنصة وليس على مسرح نفسه الذي غرق بدماء الجنود الذين قتلوا, ذلك المكان الذي ارتبط عاطفيا بذكرى مؤلمة إلى الأبد. جريمة ثالثة دون عقاب, ولن نسامح.

عندما كتب الكونت الشهير فرانسوا فولني في عام 1789 في مؤلفه: (آثار تدمر), ذكر أنه كان يومياً عند الغسق بعد زيارة بعض المعالم في السهل الممتد يتأمل من بعيد الأطلال والقمر الصاعد فيما وراء نهر الفرات البعيد, لم يكن ليستطيع تخيّل حال تدمر اليوم. مدينة اقترنت إلى الأبد بالرعب جراء التضحية ببعض الشباب الذين ذبحوا هناك, وبمجرمين ارتكبوا الجرائم الثلاث في تلك المدينة. المسؤولية تقع على حد سواء على عاتق كلاً من المنفذين والمحرّضين, على أولئك الذين أمدّوا القتلة بالسلاح وألبسوهم الزي الرسمي, وعلى أولئك الذين يبرّرون القتل بكل بوقاحة. لكن دماء الجنود التي أريقت لن تسمح لنا إطلاقاً برؤية مسرح تدمر كما كان, بل كنصب تذكاري للبطولة وكمذبح مقدّس قدم فيه قرباناً خمسة وعشرين جنديًا شاباً بريئاً.

خواكين ماريّا كوردوبا

قسم التاريخ القديم

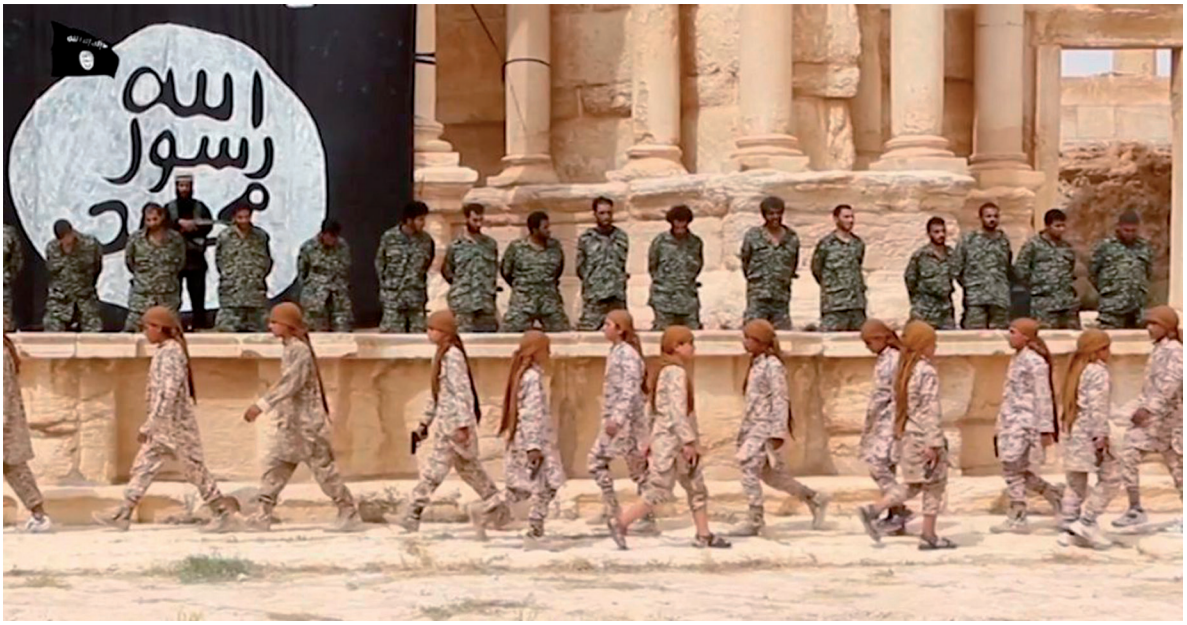
جامعة أوتونوما مدريد

المجد للمنتصرين, لأن أول شيء يجب أن أفعله هو صون شرف أولئك الجنود السوريين الذن هزموا وقتلوا هناك, أيديهم مربوطة خلف ظهورهم, مرهقين بلا شك أمام اقتراب نهايتهم الظالمة, حزانى ومتعبين. احتفظ الجنود الشبّان جميعهم بعزّتهم أثناء إعدامهم الهمجي. كانوا يرتدون زيّ جنود الجيش العسكري ولم يكونوا بلطجية أو قتلة تابعين النظام كما كانوا يريدوننا أن نصدق. كان لديهم أحلام وخطيبات أو زوجات, آباء مسنين وأخوة وأخوات وربما أطفال. كانوا مثل كل الذكور في سوريا مساقين إلى الخدمة الإلزامية عندما اشتعل هشيم الحرب في بلدهم وقد أدّوا واجبهم. ربما لم يتفقوا فكريا لا مع حزب البعث ولا مع الرئيس, أو لعل بعضهم كان رافضاً لسياساته وجلّ ما كانوا يحلمون به هو الحصول على وظيفة جيدة أوالزواج أو الهجرة أو الدراسة في الخارج حالهم حال الكثير من مواطنيهم الآخرين. وقد يكون بعضهم غير منتسب إلى الحزب حتى أو كان لا يزال يؤمن بالمثل التي نشأ الحزب عليها. لكنهم جميعاً بدون استثناء احتفظوا بعزتهم وكرامتهم أمام الموت, كانوا جنوداً شباباً سوريين ينبضون بالقوة والشرف. إنهم يستحقون تكريمنا لهم لرباطة جأشهم واحساسهم بالفخر. الشرف والقوة أصبحت ذكراكم يها الجنود.

لكن موتهم يسلّط الضوء على ثلاث جرائم مرّت دون عقاب ولن أسكت عنها: الأولى وهي أن المتطرفون الإسلاميون أخذوا خمسة وعشرين مراهقاً, إنهم أطفال حقيقون لكي يطلقوا النار على أعناق الجنود الشبّان. خمسة وعشرون طفلاً تم تسميمهم وإذلالهم طوال حياتهم بسبب الجريمة التي اقترفوها والفكر الذي تم حشوه في أدمغتهم. إنها جريمة دون عقاب, ولن نسامح.

أما الجريمة الثانية فكان جناتها مختفين في الظل: أولئك الذين ألبسوا المتطرفين الإسلاميين الزي العسكري لجنود حلف شمال الأطلسي. فقد تمّ الكشف ولعدة مرات في موانئ اسبانيا ودول أخرى عن تهريب الملابس العسكرية المموهة والمتجهة إلى داعش. بالكاد ذكرت هذه الأخبار بشكل عابر, والمجرمون المخفيين بيننا كانوا هم المسؤولين عنها. والمجرمين المخفيين أيضاً كانوا مسؤولين عن إيصال الأسلحة والصواريخ القريبة والبعيدة المدى والعالية الجودة إلى داعش, ومصدرها ألمانيا ورومانيا وجمهورية التشيك وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية, لأنه وكما يظهر من تلك الصور أن القصّر المجرمين كانوا يرتدون البزّات العسكرية الرسمية ويحملون المسدسات الأوتوماتيكية المصنوعة في الغرب. ينبغي أيضا أن يكون القتلة المخفيين مسؤولين عن هذه الجريمة التي ارتكبت في أنقاض تدمر. جريمة ثانية دون عقاب, ولن نسامح.

الموالية للأسد" وتعليقات مماثلة. لكنهم كانوا جنودًا بسيطين. حسنًا, أعتقد أنه في هذه الجريمة وفي هذه الصور هناك شيء مهم لحفظه: شرف وشجاعة خمسة وعشرين جندي مجهول من الجيش الوطني السوري. وثلاث جرائم متزامنة وجبت الإشارة إليها كي لا تنسى.



الشرف العسكري\ القوة والشرف

في ذكرى المنسيين

في شهر أيار- مايو 2015 وبعد فترة وجيزة من استيلاء الأصوليون الإسلاميون المفاجئ على مدينة

تدمر, نشرمسلحو داعش فيديو مصور يتباهون فيه بتنفيذ القتل رمياً بالرصاص على أعناق 25 جندي من الجيش الوطني للجمهورية العربية السورية, الدولة العضو في الأمم المتحدة والحاضرة لمؤتمراتها والمساهمة في المنظمة. وبالرغم من ذلك, لم يقم أحد بإدانة الوحشية المرتكبة بحزم وبوضوح ولا حتى اهتموا بالملابسات الخاصة للقضية. تمت التضحية بهؤلاء الجنود الخمسة والعشرين على مسرح تدمر العظيم بحضور جمهور أجبر على مشاهدة هكذا مشهد وحشي نفّذه جلادون لم يبلغوا سن الرشد. أريد أن أذكركم الآن بذلك لأن مسرح تدمر سيبقى ملطخاً بدمائهم إلى الأبد. قتلى على حجارة المسرح الذي طالما أحبه خالد محمد الاسعد, والذي هو أيضاً قتل بعدها بوقت قصير بوحشية من قبل نفس المجرمين. وبما أنه تمّ تجاهل هؤلاء الجنود وموتهم بكرامة آنذاك, لا أريد ولا أستطيع أن أنسى تضحيتهم في أطلال تدمر.

حينها انطلقت بعض التنويهات المختصرة حول الواقعة وبدافع الإلتزام لا أكثر. فمن جهة المتطرفين الإسلاميين, وهم الأصدقاء المقربين من "الشبكات الاجتماعية" فقد نشروا الفيديو المصور لهكذا احتفال بربري بابتهاج, نشروا التحضيرات وعملية نقل الجنود إلى مكان الإعدام وبعض الجرائم الأخرى. أما ما يسمى بالمرصد السوري لحقوق الإنسان- ومقرّه بالطبع في لندن- فقد علّق على الحدث أخيراً في 27 من أيار- مايو, وقد قلّص المرصد عدد القتلى إلى عشرين بينما يمكن عدّهم في الفيديو والصور بسهولة أنهم كانوا خمسة وعشرين جنديًا يرتدون الزي الرسمي, متجاهلين جندياً آخر مقطوع الرأس يظهر في نفس الفيديو, وقد أطلق المرصد على الضحايا الاسم المعهود "قوّات نظام بشار الأسد" كما لو كانت هذه الخطيئة المزعومة تبرئ الجاني من فعلته. أما النفاق الغربي المتوافق مع مصالح الولايات المتحدة وإسرائيل والمملكة العربية السعودية وأصحاب المصلحة الآخرين في المنطقة فبالكاد ذكر الجريمة بتعليقات مقتضبة وصفت الجنود الضحايا دائماً على أنهم "قوات النظام" أو "القوّات

ولا حتى قتلتهم يعرفون لماذا ولم يخطر ببالهم ماذا سيقولون, لأنهم قتلوا ولا زالوا سيقتلون بدناءة سعياً لمرضاة أولئك الذين يمقتون ضحاياهم, الذين يشعرون بأنفسهم أقوياءً لا يقهرون وبعيدون كل البعد عن المسؤولية وعن الضمير, تماماً مثل بقية القتلة ومثل من يتحكم بالطائرة بدون طيار ويقتل عن بعد آلاف الكيلومترات في ألعاب الفيديو بينما يأخذ رشفة من مشروبه المفضل. لكن ماذا عمّن ماتوا من حراس وآثاريين وموظفين, ألم يكونوا أرواحاً بشرية وقد سلبوهم الحياة دون وجه حق؟ لكنهم على الأقل ماتوا بشرف, اغتالهم مجرمون مسلحون مدعومون من الشرق والغرب بكل جبن ودناءة. تكريماً لذكراهم وتضحياتهم, تكريما لآطفالهم, أزواجهم وزوجاتهم, لأمهاتهم وآبائهم, لأصدقائهم وأقاربهم. ستظلون في ذاكرتي دائماً. لن ننساكم.

خواكين ماريّا كوردوبا

قسم التاريخ القديم

جامعة أوتونوما مدريد

على اليسار: خالد شعبوق, موظف قطع التذاكر في قلعة حلب. في الوسط: باسم حسن, أمين متحف التقاليد الشعبية في بصرى, اغتيل من قبل قناص. على اليمين: اياد الشريقي, حارس اغتيل بانفجار لغم أثناء تفقد أحد المواقع في شمال حماه.

وفي مدينة حلب الشهيدة, حيث كانت قلعتها تحت حماية القوات الحكومية, وتعرضت للهجوم والتدمير من قبل الإسلاميين بقدر ما استطاعوا. عانت مواقع المدينة التاريخية والقلعة والمسجد الأموي الكبير والمتحف الأثري من دمار هائل بعد أن تحولت الى مسرح الصراع بين كلا طرفي النزاع من أجل السيطرة عليها والمعارك النهائية لتحريرها. عمل الموظف **خالد شعبوق** في المسجد الأموي الكبير والمتحف الأثري ولسنوات عديدة في المهمة المتواضعة لبيع التذاكر لآلاف الزوار والسائحين الذين اجتذبتهم واحدة من أهم المعالم الأثرية في سوريا. أيضا ترك خالد خلفه زوجة وأطفالاً.

في 21 من كانون الثاني - يناير 2013 عندما كان الصراع في سوريا بالكاد لم يكمل العامين, هاجمت مجموعات مسلحة دائرة الآثار والمتاحف في مدينة بصرى في محافظة درعا. كنتيجة لذلك فقد توفي الحارس **يحيى إبراهيم** متأثراً بجروحه وفقدته عائلته وأولاده إلى الأبد. وفي نفس المدينة, في 26 أيار- مايو تم إطلاق النار على الموظف **باسم حسن**, أمين متحف التقاليد الشعبية في بصرى عندما كان في طريقه إلى عمله. اليوم, استعادت الحكومة المدينة والمحافظة في صيف عام 2018. لأي غرض قتل هؤلاء الناس؟ لماذا؟

أتساءل عن أي فائدة جنيت من قتل العديد من الأبرياء والكثير من المدافعين عن التراث الإنساني؟ أذكر منهم الموظفة في دائرة أثار ادلب **هدى الحمود**, وهي أم لعدة أطفال وقد اغتيلت في 28 تشرين الثاني- نوفمبر لعام 2013 عندما كانت في طريقها نحو عملها. ونذكر أيضاً الموظف في دائرة آثار ريف دمشق **محمد محمود** الذي قتل بعد استهداف مقر عمله بالقنابل في 30 نيسان- ابريل 2013. وأيضا **عبدالله الحميد**, حارس لعدة مواقع في دير الزور مثل تل النفاض وتل مدكوك وغيرها, في 22 تموز- يوليو 2014 قام المتطرفون الاسلاميون بذبحه بكل وحشية. أو القتل الدنئ **لإياد الشريقي** من قبل المتطرفين الاسلاميين, كان أيضا حارساً لعدة مواقع أثرية في شمال مدينة السلمية في محافظة حماه وقتل في 1 شباط- فبراير 2018 أثناء قيامة بتفقد أحد المواقع المكلف بها داس على لغم مزروع ومات مخلفاً زوجة وأربع أطفال. لماذا قطع رأس الحارس عبد الله, من أجل أن يترك خلفه أيتام الأب في حالته, أو أيتام الأم في حالة هدى, أي مفخرة من قتل انسان عن بعد وهو ذاهب إلى عمله مثل باسم؟ ماهي المفخرة من قتل إياد غدراً؟ ماذا سنحكي لأطفال اسماعيل أو خالد, كلاهما كانا أبوين يفيضان حناناً وأصبحوا مجرد صور بالكاد تجعل أطفالهم يتذكرونهم عندما يكبرون, ماذا سنقول؟

على اليسار: قاسم عبدالله يحيى, قتل في قلعة دمشق. في الوسط: اسماعيل محمد علي, حارس مواقع أثرية في دير الزور مع طفليه, قتل في طريقه إلى العمل. على اليسار: سائق في مديرية آثار معرة النعمان, ادلب.

نذكر منهم على سبيل المثال الدكتور **قاسم عبد الله يحيى** وهو خريج علوم كيميائية وشغل منصب معاون مدير المخابر في المديرية العامة للآثار والمتاحف. يحمل قاسم ماجستير بالكيمياء من ايطاليا ومحبوب من قبل زملائه في ايطاليا. كرّس جهوده في تدريب المختصين بالترميم وقد ساهم في إنقاذ لوحات الفيسفساء العائدة للعصور الرومانية والبيزنطية حتى في أحلك لحظات الصراع. كان يعمل بكدّ مع زملائه في قلعة دمشق على أكياس البلاط وقطع الفسيفساء التي تمكن حراس المواقع والجنود السوريين من إنقاذها. في 12 آب- أغسطس لعام 2015 أطلقت جماعات مسلحة من دوما والغوطة صواريخاً على القلعة والمتحف الوطني, وقد تضررت كلتا المؤسستين وأُصيب العديد من الأخصائيين والموظفين بجروح. توفي الدكتور قاسم البالغ من العمر سبعة وثلاثين عاماً في مقر عمله في مخابر القلعة تاركاً خلفه زوجة وثلاثة أطفال.

في نفس العام في 11 تشرين الأول- أكتوبر قتل الإسلاميون الموظف **إسماعيل محمد علي**, وهو متزوج وأبّ لطفلين. كان إسماعيل شخصاً معروفاً ومحبوباً جداً في دير الزور, كان يعمل كحارس لمتحف المدينة الأثري عند وفاته, كما تمّ تكليفه بمراقبة المواقع الأثرية المهددة في محافظة دير الزور. في ذلك التاريخ وبينما كان اسماعيل في طريقه إلى الحسكة للقيام بواجبه أخذ القتلة حياته. انكسرت عائلة أخرى بهذه الجريمة البشعة وما تبقى هو أرملة شابة أخرى واثنين من الأيتام الجدد.

أيضاً الموظف **خالد زيادي** الذي كان يعمل كسائق في دائرة آثار ومتاحف معرة النعمان في محافظة إدلب. متزوج وربّ عئلة كبيرة مؤلفة من عشرة أطفال. قتل في اكتوبر- تشرين الأول 2015 أثناء تأدية واجبه بواسطة مقذوفات أطلقها المتطرفون الإسلاميون الذين كانوا يحاولون السيطرة على قريته ذات الموقع الاستراتيجي.

خالد شعبوق, موظف في قلعة حلب مع أحد أطفاله, تم اغتياله.

أيضا في ذكرى

جميع علماء وحرّاس وموظفي المديرية العامة للآثار والمتاحف السورية

الذين قضوا أثناء تأدية واجبهم والذين ستبقى أسماؤهم خالدة لا تنسى

على مدى تاريخ طويل من النهب والتدمير لتراث العراق ومتاحفه, تبقى ذكرى العديد من حراسه وموظفيه المختلفين وعلماء آثاره المعروفين, وجميعهم قضوا بآلة الوحشية الإسلامية المتطرفة. قسم منهم تمّ الحديث عن موته وقسم آخر بالكاد تمّ الإشارة إليه, مثل حالة السيد حداد, لا أعرف اسمه الكامل, وهو حارس مدينة لارسا الأثرية الذي قُتل في عام 1994 على أيدي اللصوص الذين كانوا يقومون بتهريب الآثار القديمة إلى دول الإتحاد الأوربي واسرائيل والولايات المتحدة واليابان ودول الخليج العربي. لم يتحدث أحد عن قصته التي أعرفها وأنا الآن أذكره هو وزملائه لأنه يجب أن أكرّم زملاءه السوريين الذين قتلوا للسبب ذاته: الدفاع عن ماضي بلدهم وتاريخه وعن سبب وجودهم.

من بين ما يزيد عن ألفين وخمسمائة موظف في المديرية العامة للآثار والمتاحف السورية هناك قائمة كبيرة من الأبطال المجهولين, والقائمة التي تضم الموظفين الذين قتلوا تطول أيضاً. كان من بينهم نساء ورجال, فنيون وحراس مواقع أثرية وحراس متاحف, سائقون ومرشدون متحفيون. تكريمي لهم جميعاً, سواء من قتل خلال تأدية عمله ومن قضى في طريقه للعمل أو من وقع مهنم ضحية الهجمات والتفجيرات. كانوا بكل بساطة أناساً بسيطون لكنهم كانوا يدركون قيمة مهمتهم. كثير منهم كانوا من من المتخصصين المعترف بهم في الخارج.

من ضمن قائمة طويلة ممن قتل سأختار بعض الأسماء التي وصلتني:

المتلهفين لتدمير أكثر الدول العربية وعياً ولطمس أي شكل من أشكال الاشتراكية ولضمان السيطرة المتجددة على شعوب المنطقة.

وهكذا, وتكريماً لهذا الرجل الشجاع, هذا العالم الملتزم ولإدانة نفاقنا المختزن, أكّرم وأتذكر خالد محمد الأسعد مع صورة جسده المعلق بسخرية مثلها مثل صورة المسيح الذي ضحى لخلاص شعبه. السلام والشرف للموتى. السلام والشرف لأولئك الذين ما زالوا يعرفون كيف يموتون من أجل ما يحبون.

علّق قتلة خالد الأسعد جثته المعذبة عند إشارة مرور في منتصف الطريق العام. معلق من رسغيه, غارق في دمه, حافي القدمين – وقد وضعوا بين القدمين استهزاءً رأس الباحث المبجل المقطوع مرتدياً نظارته - معلق في وحدته, مع لافتة تعريفية مربوطة على خصره والتي وضحت أسباب "إعدامه". ويذكر النص ما يلي:

المرتد
خالد محمد الأسعد
موالي للنظام النصيري بصفته:
1- ممثل عن سورية في المؤتمرات الكفرية
2- مدير لأصنام تدمر الأثرية.
3- زيارته إلى إيران وحضوره حفلة انتصار ثورة الخميني.
4- تواصله مع أخيه العميد عيسى رئيس فرع فلسطين.
5- تواصله مع العميد حسام سكر بالقصر الجمهوري.

خواكين ماريّا كوردوبا

قسم التاريخ القديم

جامعة أوتونوما مدريد

1. يقصد هؤلاء الجهلة المؤتمرات الوطنية والعالمية حول الآثار والتاريخ
2. أوضحوا لي أن المتطرفين الإسلاميين يستخدمون كلمة صنم للإشارة الى التماثيل, ذلك الاسم الذي كان مستخدماً لأصنام مكة قبل الإسلام

وصل حزب البعث في عام 1963 إلى السلطة بعد مناظرات وكفاح ومعه سعت روح الأمة العربية للبحث عن جذورها في ثنايا الماضي الوطني العريق دون استبعاد لأي مكوّن من الأرث الوطني. وهكذا أصبح علم الآثار واستعادة الماضي هدفاً بيناً لإعادة دمج روح الأمة السورية الحديثة. وكان من المنطقي تكليف خالد الأسعد بمسؤولية إدارة الآثار والمتاحف في تدمر في ذلك العام والتي استمر بها كوظيفة وشغف لمدة أربعين عاماً حتى تاريخ تقاعده في عام 2003.

عاشت سوريا تقلبات كثيرة خلال كل تلك السنوات إلا أنها عزّزت مكانتها كدولة مركزية في العالم العربي إلى جانب العراق الذي تشترك معه في رؤية مماثلة, حيث كان يحكم كلا البلدين حزب البعث بتوجهاته العلمانية والقومية والاشتراكية, كانا بلدين ملتزمين بمجانية التعليم الحكومي في مراحله من الأساسية إلى الجامعية دون تمييز من الجنسين وكانا يسعيان إلى حماية الثقافة والإرث الثقافي كهوية للأمة. أسهم خالد الأسعد في تطوير الحفريات الأثرية وأعمال الترميم وبناء المتاحف الجديدة في تدمر وفي تحويل المدينة التاريخية إلى مرجع عالمي.

بدأت أعمال التنقيب الأثري السورية في تدمر منذ عام 1958 وبوجود الأسعد على رأس العمل الأثري وبالتعاون مع المديرية العامة للآثار والمتاحف ومقرها في دمشق, كانت التنقيبات وأعمال الترميم مستمرة ومتميزة دائماً, بالإضافة إلى العمل المشترك مع مختصين من أنحاء العالم مثل كازيميرز ميشيلوفسكي وميشيل غافليكوفيسكي وادمون فريزول ورودولف فيلمان وغيرهم. إلى جانب نشاط الأسعد في العمل المتحفي وفي الموقع الأثري فقد كان له نشاط في البحث العلمي ونشر عشرات المقالات والكتب, كان من أحدث مساهماته دراسات عن العمارة الفردية للمكان أو إنتاج المنسوجات ، التي نُشرت في كتاب:

Palmyra. Kulturbegegnung im Grenzbereich (1995 - A. Schmidt-Colinet, ed., Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rheim).

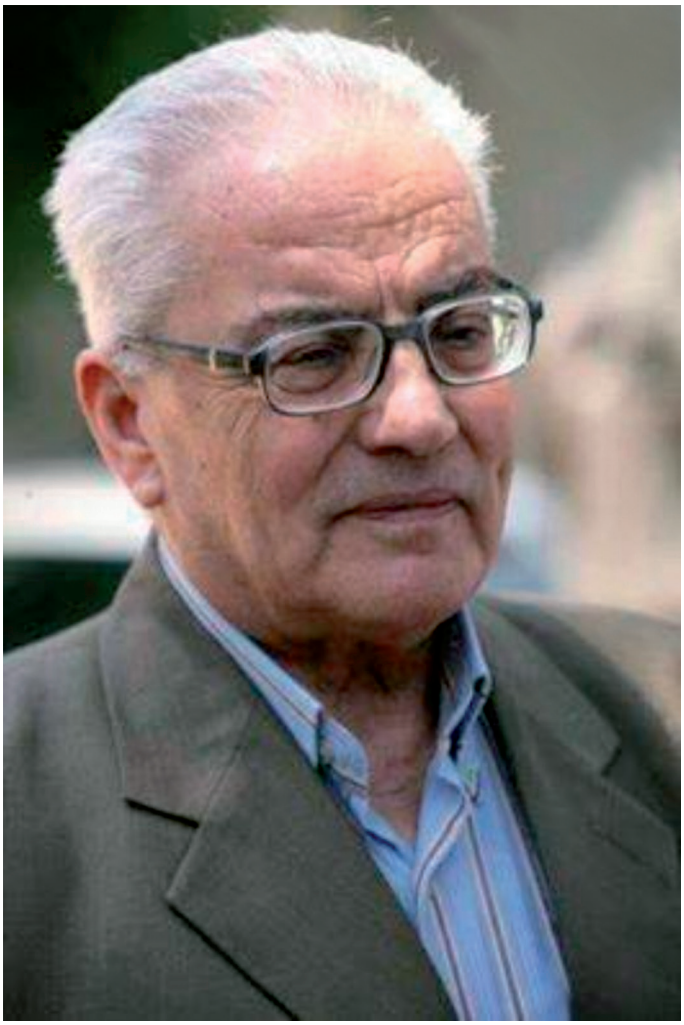
بعد سنوات العمل الطويل, استحق خالد الأسعد التقاعد والاستمتاع بالحياة السعيدة مع أبنائه وأحفاده, ومع هذا استمر بالبحث العلمي والنشر وتوزيع حبه لماضي بلاده وجوهرها. عندما بدأت الاضطرابات في سوريا وتحولت إلى حرب تغذيها أطراف خارجية, وبالاستفادة من التجربة العراقية مع التطرف الإسلامي, أراد الباحث المسنّ تقييم دعمه وتجربته في سبيل الدفاع عن الميدنة الأثرية ومتحفها. نقلت الحكومة السورية قسما كبيراً من القطع الأثرية وبقي قسم آخر لم تتمكن من نقله بسبب حجم القطع أو صعوبة نقلها.

في نيسان- ابريل 2015 غزت جحافل الأصوليين الإسلاميين مدينة تدمر وكان هدفهم الأساسي تدمير التراث والمتحف, فسجنوا الآثاري الشيخ وعذبوه طوال أسابيع بهدف إنتزاع اعترافاته حول مكان تخزين القطع المتحفية. قاوم إلى ما وراء الألم وبقي ثابتاً على موقفه وفي النهاية قام جلاّدوه بوحشية بقطع رأسه في باحة المتحف الذي طالما أحبه وقد وصلت بهم الهمجية إلى التمثيل بجثته وعرضها على الطريق العام. في الثامن عشر من آب- اغسطس تحول ذلك الشاب المحب لبلاده وتاريخها والملتزم بالحرية والتعليم للجميع إلى رجل عجوز وشجاع ضحى بحياته بشرف وصان بصمته البطولي آثار الماضي وحفظ الإنسانية بتضحيته. لن ننساك أبداً, أعدك بذلك.

تكريم باحث

في الغرب ، يسود السلوك المنافق بعدم نشر صور "تؤذي حساسيتنا", خاصة عندما تكون مسؤولية الوحشية التي ارتكبت تقع على عاتق أولئك المحميين بقوى التدخل. وهكذا, يتم إخفاء الجريمة والتخفيف من حدّتها ثم نسيانها وكأنها أمر تافه. تفاهة الشّر...هل يذكركم هذا بشئ ؟

لقد فكرت ملياً إذا كان ينبغي لي أن أنشر هذه الصورة على صفحات مجلتنا (إسيمو) وتوصلت إلى نتيجة مفادها أن من واجبي أن أفعل, لأنها تشكّل جزءاً من حياة الشجاع خالد الأسعد وتسليمه بمصيره. عالم الآثار ذاك الذي بلغ من العمر عتيا والذي أجثو على ركبتيّ وأحني رأسي أمام جسده المكلوم. ولأن هذه الصورة تكرّم شجاعته وتفضح خسة ودناءة قاتليه الجبناء، المسلحين والممولين بدعم من جزء كبير من الغرب وحلفائه في المنطقة,



تأبين
خالد محمد الأسعد
(1932-2015)

وجميع العلماء والحراس والموظفين الذين
تم اغتيالهم وقضوا في سبيل الدفاع عن تاريخ الشعب السوري

في الثامن عشر من شهر آب- أغسطس من عام 2015 قتل الدكتور خالد محمد الأسعد, المختص بآثار وتاريخ مدينة تدمر والمدير السابق لمديرية الآثار والمتاحف في تدمر حتى تاريخ تقاعده. تم قطع رأس الرجل ذو الثلاثة والثمانين عاماً في باحة المتحف, فظاعة همجية مسؤول عنها جلادوه والدول المتآمرة على تدمير سوريا.

ولد خالد الأسعد في مدينة تدمر عام 1932, ومنذ نعومة أظفاره شدّته أطلال مدينته القديمة وتاريخها الموغل في القدم, درس في جامعة دمشق قسم التاريخ. كان الأسعد من رواد أعضاء الحركة القومية التي هدفت إلى إعادة تأهيل الأمة العربية القائمة على العلمانية التي انتهجت الاشتراكية والتأكيد على الوطنية. انتسب إلى حزب البعث في سنّ الثانية والعشرين (1954) والذي عقد اجتماعه التأسيسي في دمشق في نيسان 1947. لهذا لم يكن الأسعد انتهازياً بل كان شاباً مكافحاً واعياً وشجاعاً سعى لتحقيق أهداف البعث في الوحدة والحرية والاشتراكية, وإلى المساواة والحرية للنساء والرجال على حد سواء, وإلى تحقيق كرامة الأمة العربية واستقلالها الحقيقي وإلى الأخوّة بين البشر رغم العوائق الدينية والتي ساعدت العلمانية على حفظ المساحة الشخصية للجميع ومنهجها كان اشتراكية ليست بالماركسية.

الممنوع دخوله بسبب تكوينه ـ بموافقة اليونسكو الفاضحة ـ حيث أعتبر مادة خطيرة (غير معقول لكنه واقعي). إلى جانب أفلام التصوير التي لا غنى عنها بالنسبة لأعمال الترميم والصيانة للآثاريين العراقيين. أو عندما أخذنا كمية كبيرة من أقلام الرصاص لتلاميذ مدرسة ماحوز، والمعتبرة من طرف الأمم المتحدة مادة خطيرة قابلة لتصنيع "أسلحة دمار" شامل بلا شك. أو المرات العديدة التي استطعنا فيها إدخال الأدوية الأساسية أو المواد الدراسية في تلك السنوات. ومن خلال الحاجة والمعاناة التي قاساها الناس هناك وقاساها فريقنا فقط خلال وجودنا معهم، فإن العلاقات التي تشكلت مع الدكتور صلاح ومع سكان ماحوز ومع الكثير من الزملاء الآخرين لا يمكن نسيانها. لذلك، فهل من اللازم أن نشرح لماذا صداقتنا تكونت آنذاك واستمرت بعد ذلك على الرغم من أننا لم نعد إلى العراق قبل وفاته؟

فالدكتور صلاح عالم آثاري عراقي توفي. وبالنسبة لنا ولأخوته وزملائه كان مجرد صلاح، حبيبنا صلاح. ما زلت أذكر ذلك العناق الودي الذي جمعنا في جامعة أوتونوما عندما حضر المؤتمر الدولي الخامس لآثار الشرق الأدنى القديم (2006). أعرف طبيعته، وكلانا انفجر بالبكاء. كانت المرة الأولى التي التقينا فيها بعد حرب مشينة وفي وقت كان فيه كل مثقف أو أستاذ عراقي معرضا لخطر الموت، فقط لكونه انسانا مفكرا. وهو الآخر كان مهددا بالقتل من قبل الاسلاميين، لكنه أنقذ نفسه بأعجوبة. غير أننا لم نستطع تجديد المشروع الذي كان سبب صداقتنا. فقبل الحرب وفي مناسبات عديدة تحدثنا نحن الاثنان عن تل ماحوز والاحتمال الكبير أن نعثر هناك على آثار مدينة تورشة الميثانية. وفي أكثر من مناسبة قمنا الإثنان بمداعبة خط الطوب الذي أظهرته السيول في أرضية السقف للألفية الثانية، والشبيهة بما يوجد في مدينة نوزي. رحل هو أولا إلى العالم الآخر. سأتبعه أنا دون أن أتمكن من تأكيد فرضيتنا. لكن عندما سيستقبلني في عالمه فإنني متأكد من أنه سيكون عنده الحل. لكنني أطلب منه شيئا وهو أن نتذوقه ونسعد به سوية جالسين وأمامنا كأس الشاي الأخير الذي لم نتمكن من الاستمتاع به. حتى ذلك الحين، عزيزي صلاح نم بسلام.

خواكين ماريا كوردوبا

جامعة أوتونوما بمدريد

المؤسسات المتخصصة في العالم. لقد رحل عنا صلاح ورحل عني دون أن أتمكن من تناول كأس الشاي الأخير معه.

تخرج صلاح سلمان سنة 1969 من قسم الآثار من كلية الآداب بجامعة بغداد، وتخصص في آثار وعمارة القرنين الثالث والثاني ق.م.، ثم أنجز بعدها الماجستير والدكتوراه في نفس الكلية. وقد ربط مصيره بمديرية الآثار بوظيفة آثاري سنة 1972، أي بعد ثلاث سنوات من تخرجه من الجامعة. ومنذ ذلك الحين تم تكليفه وباستمرار بإدارة فرق للحفريات وحفظ وصيانة العديد من المواقع الأثرية مثل عكركوف وكوريغالزو (1972)، والقصر الأموي لدار العمارة إلى جانب مسجد الكوفة (1973)، أو القصور والمساجد للمواقع الأثرية لمدينة سامراء (1974). وكذا حصن وقصر الأخيضر العباسي أيضا (1974)، حيث أصبح مديرا له في السنة التالية. وضمن أعمال الحفظ والصيانة التي تكلف بها تعد مسؤوليته عن مواقع بابل (1975)، ومساهمته في الفريق الآثاري الذي عمل في مرقد الأربعين بالقرب من مدينة تكريت (1976)، إلى جانب اسهامه في المشروع الدولي لانقاذ مواقع أثرية في المنطقة التي تم بناء سد حمرين فيها (1977-1980).

وبصفته مديرا مسؤولا عن العديد من الحفريات الأثرية والمشاريع المختلفة مثل حفريات ياسين تبة في مدينة السليمانية (1978)، وتل خوجة بالقرب من الفلوجة (1980)، وأعمال انقاذ مناطق أثرية نتيجة لبناء الطريق السيار 1 (1981-1982)، وفي تطوير المشروع المساحي المنجز في الأنبار (1983)، وخطة إعادة بناء آثار بابل (1984-1986)، وفي أعمال أثرية كانت نتيجة لبناء سد البغدادي (1990)، وغيرها من الحفريات في بابل (1999)، وفي تل الولاية في محافظة واسط (2001)، وتل أسمر وأشنونة في ديالى (2002). بالاضافة إلى ذلك فقد كان ممثلا لمديرية الآثار العراقية في المشروع السوفياتي يارم تبة (1974)، وفي الفريق الآثاري الفرنسي لارسا الذي كان يديره حينذاك خ. ل. هوت (1989). وكذلك في الفريق المشترك الإسباني العراقي في تل ماحوز، والذي كنت أنا أنسقه معه (1997، 2000-2003).

وتحمل أيضا مسؤوليات مختلفة في قسم الآثار وفي الجامعة. أدار قسم البحوث الآثارية (1994-1996)، وكان أستاذا في أكاديمية الفنون الجميلة في بغداد وأستاذا في قسم الآثار في نفس الجامعة (1998-1999). وانصبت مهامه الأخيرة على إدارة فريق المساحة الآثارية في غرب العراق (2001)، والإدارة العامة لدائرة البحث في قسم الآثار القديمة (2003-2005)، لغاية إحالته على التقاعد في 2008. نشر العديد من الكتب والبحوث المتنوعة في مختلف المجلات العلمية وساهم في الكثير من المؤتمرات الوطنية والدولية. فمثلا، حصل لي الشرف باستقباله في جامعتنا، جامعة أوتونوما بمدريد، بمناسبة المؤتمر الدولي الخامس لآثار الشرق الأدنى القديم (5-8 أبريل 2006). فقد كان الدكتور صلاح بالنسبة لي ولنا جميعا أكثر من مجرد عالم آثاري معروف ومميز، لذا فنحن نتذكره بصورة خاصة.

شاركناه سنوات الحصار القاسية التي سبقت عام 2003، عندما شكلنا جزءا من الفريق العلمي الإسباني العراقي وتكلفنا نحن الاثنان بإدارة الفريق للقيام بأعمال الحفريات في تل ماحوز الذي يقع على بعد ستين كلم. إلى الغرب من مدينة كركوك على شاطئ نهر الزاب الصغير. ومع زميلنا، صديقنا وكأنه أخ حميم تشكلت بيننا روابط متينة وكأننا أناس متمرسون، فقد كانت أوقاتا للحرب. هجوم بالقنابل بين الحين والحين وضغط مستمر على العراق. فترة حصار بلا رحمة وبدون قيم أو إعتبارات انسانية بدعم متعال غير مسؤول من الأنكلوسكسونية. وبصفتي المسؤول الأول للطرف الإسباني عملت وبمحض إرادتي على كسر طوق الحصار الكريه المفروض في حدود الممكن، فأخذت كميات من الدواء "يا له من خطير" مثل "ثرومبوسيد" الذي يعالج آلام أصدقائنا والذي لم يكن بالامكان الحصول عليه في العراق حينذاك. أو الصمغ اللاصق "إميديو"

في ذكرى عالم آثار عراقي
صلاح سلمان رميض علي الجبوري

أظن أنني علمت بخبر وفاة الدكتور صلاح بعد شهور من الحدث، وكان ذلك بالصدفة وهو الصديق الحميم والودود وزميل الحفريات الأثرية في تل ماحوز. والواقع أنه كان صديقا حميما لنا جميعا، نحن الذين ساهمنا في تلك المهمة الصعبة والمشرقة في تلك الحفريات الإسبانية العراقية. ولن أتردد في القول بأنني عندما علمت بوفاته شعرت بحزن عميق وغصب لا نهاية له. حزن لمغادرته المبكرة قبل ما هو مألوف من قانون الحياة بكثير. وغضب بسبب الظروف الخارجية التي أدت إلى التدمير التدريجي للعراق العلماني من خلال الحصار الذي عايشناه قبل عام 2003 والذي فرض على هذا البلد ثم استمرت المعاناة في السنوات اللاحقة. وبرحيل الدكتور صلاح اختفى عالم آثاري عربي آخر ممّن ثبتوا أركان الدراسات الأثرية في العراق. توفي الدكتور صلاح غيلة مثلما جرى مع رياض الدوري[1] الذي أغتيل بعد الحرب، وكما حصل مع دوني جورج[2] الذي توفي في المنفى. وكما جرى مع الكثير من الأستاذة والباحثين العراقيين دون أن يتمكنوا من تحقيق أحلامهم، عدا الآلاف من الزملاء والباحثين العراقيين الذين أضطروا على الهجرة القسرية لكل أرجاء العالم. كل هؤلاء كانوا وما زالوا يمثلون جيلا من العلماء والآثاريين العراقيين الذين تم التضحية بهم والذين كانوا يعملون على هدي أفكار ساطع الحصري، من مثل فؤاد سفر ومحمد على مصطفى وطه باقر. وكل هؤلاء ساهموا في إنشاء المتحف الوطني العراقي ومديرية الآثار العراقية الأكثر اكتمالا ومتانة وازدهارا في كل المنطقة، وواحدة من أقدم

[1] P. Miglus. – "Obituario. Riad al-Duri", ISIMU 6 (2003): XIII-XIV.
[2] J. M. Córdoba. – "Donny George Youkhana. In memoriam", ISIMU 14-15 (2011-2012): IX-X.

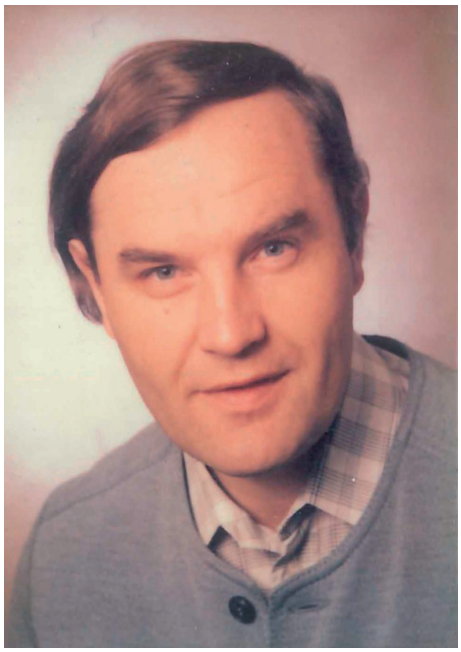
II

وفيات

وتقول قصيدة إيجندروف في فقرتها الثانية على الرغم من أن العالم مستمر في غفوته عندما يبدأ نور الشرق بالبزوغ، فإن قبرة مبكرة ستطير عاليا لأنها حلمت بنفس ذلك النور الذي أخذ ينتشر على الربى. وأعمال كارلهينز كسلر كانت واضحة وواسعة مثل ذلك النور الذي ينبعث كل صباح في الشرق، وكان هو مثل ذلك الطائر الذي يعلن عنه، سعيدا وحكيما وفرحا ونشيطا. لذا فقد بدا لنا بأنه من الأفضل ألا نلجأ إلى القول المعروف: "من الشرق النور ومن الغرب القانون"، ونستبدله بأبيات شاعر لوبويتز والتي نظنها أكثر ملاءمة لهذا العدد.

سيستمر كارلهينز كسلر بالكتابة وبتزويدنا بالمعلومات القيمة مثلما كان يفعل كعادته. لذا فنحن سعداء بذلك. لكن في وقت تقاعده التدريسي، وليس غير ذلك، نريد أن نقدم له دليلا لاعجابنا به ومودتنا له. وبصفتنا ناشرين، نود أيضا أن نشكر جهود الزملاء والأصدقاء الذين ساهموا في هذا التكريم، وشكرا للجميع.

خواكين ماريا كوردوبا وكارمن ديل ثيرو ـ الناشران



تقديم

بدا لنا البيت الأول من قصيدة معروفة لجوزيف فون إيجندروف (1788 - 1857) - "في الشرق يخيم الضباب"[1]، ملائما حيث يتذكّر فيه الشرق ونور الفجر الذي ينبعث من هناك. عنوان مثير ومناسب لهذا العدد من مجلتنا "إسيمو" لتكريم الأستاذ الدكتور كارلهينز كسلر، أستاذ كرسي للدراسات الآشورية في جامعتي إرلانجن ـ نورنبرغ وورزبرغ، والذي تقاعد حديثا.

وبصفتنا ناشرين لهذا العدد يسعدنا أن نراه وقد خرج إلى النور أخيرا. فزملاء وأصدقاء وتلاميذ قدماء وحتى شباب في مرحلة إعداد أدواتهم العلمية، اجتمعنا مدعوين لأمر نشترك فيه: احترام المجهود الكبير والمتنوع والبحث العلمي المتين لواحد من أكبر أساتذة الدراسات الآشورية في ألمانيا وأوروبا والشرق والعالم.

هناك سبب آخر يربطنا: إنه الإعتزاز والود الصادق الذي نكنه جميعا لزميل وأستاذ حميم. فالأدب العلمي مليء بالمجلدات السميكة المخصصة لأساتذة وباحثين مميزين ومنعزلين في أبراجهم العاجية البعيدة، متعالين ومتبخترين بعلمهم، غرباء ومتحفظين مع من يحيط بهم من الطلاب والزملاء. وعند بلوغ وقت انسحابهم يتم تكريمهم بلا تحمس وبلا ودّ. ويستغل الكثير من الشباب ومن هم ليسوا شبانا تلك الفرصة بهدف إثراء سيرهم العلمية، في حين أن آخرين يساهمون في التكريم مجبرين وبلا أية رغبة لأن الأشخاص المكرمين غير محبوبين ولا أحد سيشتاق لهم. غير أننا، نحن المشاركين في هذا التكريم، والكثيرين ممن لم يشاركوا لأسباب مختلفة سنفتقد الأستاذ المكرم لأننا نكن له الود والإعجاب ولأننا تعلمنا منه وتسلينا معه. فكارلهينز كسلر لديه تواضع وكرم العالم الحقيقي. ومع أننا سنستمر بلقائه في المتاحف والمؤتمرات، فإننا سنفتقد محاضراته وصبره التعليمي والبذرة الكريمة لعلمه الغزير.

---

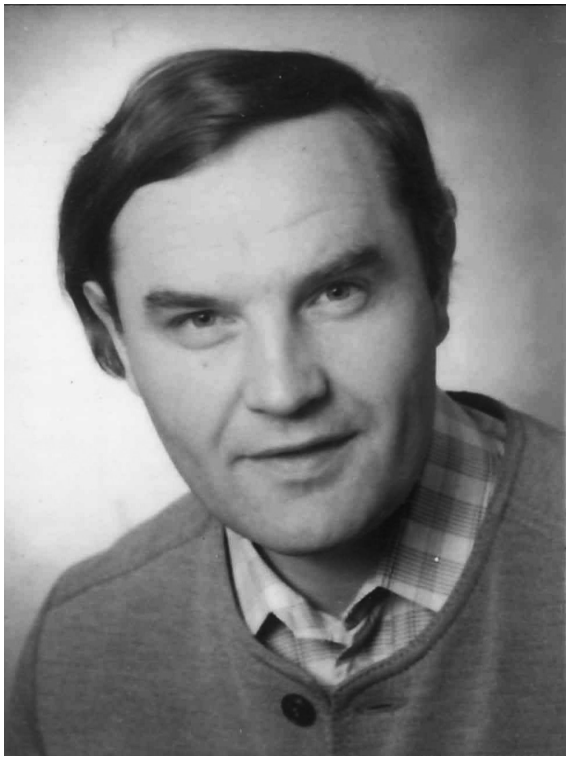
[1] انظر نص القصيدة الكامل فى Eichendorff. Gedichte. Poesías. Introducción, notas y traducción de Alfonsina Janés. BOSCH, Casa Editorial, S. A., Barcelona 1981: 146-147-, dice así: “Im Osten grauts, der Nebel fällt, / Wer weiss, wie bald sichs rühret! / Doch schwer im Schlaf noch ruh die Welt, / Von allem nichts verspüret. / Nur eine frühe Lerche steigt, / Es hat ihr was geträumet / Vom Lichte, wenn noch alles schweigt, / Das kaum die Höhen säumet./.

I

تقديم

"مع انبلاج النهار، يتهاوى الضباب"

كارلهينز كسلر
تكريم



تنسيق
خواكين ماريا كوردوبا وماريا كارمن ديل ثيرّو

إسيمو المجلد 20-21 2017-2018