

Recensiones

D.E. Armstrong, *Alcohol and Altered States in Ancestor Veneration Rituals of Zhou Dynastic China and Iron Age Palestine. A New Approach to Ancestor Rituals*, Lewiston/Queenston/Lampeter 1998, The Edwin Mellen Press, 16 x 23,5, pp. 176.

La obra pretende analizar el uso del alcohol en las religiones como inductor de estados alterados de conciencia para llevar a cabo algunos rituales, básicamente funerarios, orientados a promover el contacto con los antepasados. Unas sumarias consideraciones, hechas desde una perspectiva de antropología cultural, cifran en cinco más una (el uso del alcohol) las características que definen el culto de los muertos como expresión de creencias religiosas diversificadas y no necesariamente coincidentes con las oficiales o normativas. Tal culto presupone la vigencia de la noción corporativa e ideologizada de 'familia' de vivos y muertos, con su 'fundador' y 'jefe'. Los muertos pueden esperar o requerir algún tipo de servicio y los vivos pueden o deben prestarlo, dentro del esquema de interrelación de los miembros del grupo, en el que aquéllos funcionan como garantes de su orden, asegurando además otros beneficios desde su privilegiada posición en el más allá, y éstos como proveedores de su cuidado, a través del debido respeto y los sacrificios. En ambos casos se trata de modelos que aseguran la cohesión del grupo. Su realización produce a su vez momentos de festiva comunión e intercomunicación en ambas direcciones y a través de medios diversos: plegarias, cartas, prácticas espiritistas // sueños, prácticas adivinatorias. En éstas opera con frecuencia la alteración de la conciencia (trance). Entre sus inductores se cuenta la ingesta de alcohol, con su peculiar motivación y circunstancia. Además de cumplir funciones sociales diversas dentro del grupo (cohesión, liberación, comunicación), ha sido empleada ritualmente en varias religiones. Algunas consideran el alcohol un 'don de los dioses' y poseedor de poderes especiales como purificador y reconfortante y así lo incluyen en su ritual sacrificial y en otros de muy diversa naturaleza: de curación o restauración del orden social, de protección de campos, cosechas y animales. Resulta incluso esencial en los rituales de iniciación y paso: nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte. La alteración de conciencia por bebidas alcohólicas aparece también en rituales de trance comunicativo con los muertos, como aquí se intentará poner de relieve.

De la comunicación e intercambio con los antepasados, del hijo con sus padres, ofrece abundante testimonio la religión popular china. Un caso bien especial de tal práctica religiosa lo constituye el banquete funerario del periodo Zhou, practicado por la élite dominante, denominado "The Single Beast is Presented as Food to the Ancestor", aquí descrito con todo detalle. En el mismo se incluía, como elemento determinante, la ingesta abundante de una bebida de mijo fermentada que inducía la embriaguez/trance al 'incorporador' del antepasado y le convertía en mediador de su palabra de bendición.

Para nosotros más interesante es el análisis que a continuación se hace de esta práctica en el mundo oriental antiguo y más concretamente en la Palestina de la Edad del Hierro, tal como la supone la BH. El autor constata la vigencia hoy en día entre los estudiosos de la opinión que afirma la existencia del culto a los antepasados en este ámbito, aunque una obra como la de de B.B. Schmidt (*Israel's Beneficent Dead*, Tübingen 1994), que extrañamente el autor no cita, obligaría a revisar tal constatación. A este propósito se parte de la básica identidad de la religión israelita con la cananea en la *Edad del Hierro*, lo que permite tratarla desde una perspectiva comparativa. La arqueología y la etno-antropología aportarán los oportunos datos al respecto. El punto de partida lo constituyen tanto la fe en un destino de los muertos en el más allá (*she'ol*), como la organización familiar que supone la BH y en la que se incluía a los muertos/antepasados, como certifican los textos, que habla de tumbas familiares, y la arqueología, que nos ofrece sus ajuares. Estos suponen que los muertos eran 'mantenidos' por los vivos con sus ofrendas, es decir, que necesitaban

de su asistencia para asegurar su bienestar en el más allá. ¿Pero se trataba de una práctica puntual o repetida? ¿Formaban parte de un ritual de enterramiento o implicaban un 'cuidado' permanente? Esta es la cuestión que los textos no dilucidan y que el autor intenta responder en el segundo sentido, aprovechando el parangón entre el uso hebreo y el de los demás pueblos del contorno, frente a la postura que reclama la 'peculiaridad' de la religión bíblica para excluir tal uso.

La evidencia no es absoluta, pero en su conjunto una moderada analogía aboga en su favor, piensa el autor, y nosotros creemos que acertadamente. Se trata de una práctica familiar que sólo de modo marginal y esporádico chocaba con el Yahwismo oficial. Por otra lado, a través de ella el israelita esperaba de sus difuntos beneficios como la fertilidad (que asegurara la descendencia y que como tal interesaba a los difuntos mismos), la curación de la enfermedad y la predicción del futuro (a su alcance, desde la atalaya del más allá). Pero todo ello en el marco del culto familiar, de manera que las prohibiciones que a veces se alzan contra ella se referirían, según el autor, a su profesionalización extrafamiliar o eran inducidas por temor a la pérdida del monopolio en el acceso al más allá que la centralización cultural supuso. De hecho la vía de unión entre vivos y muertos (antepasados) es reconocida como práctica corriente en el Antiguo Israel. ¿Cuál era esa vía? La respuesta es: los *terafim*, como supone su uso, aunque se nos escape su estructura física y la técnica adivinatoria que suponían. Probablemente tenían su puesto en la 'capilla' familiar. Un adelanto de estas ideas podría haber hallado el autor en el trabajo, que no cita, de O. Loretz, "Die Theraphim als 'Ahnen-Götter-Figur(in)en' im Lichte der Texte aus Nuzi, Emar und Ugarit. Anmerkungen zu ilānū/ilh, ilhm/'l hym und DINGIR.ERÍN.MEŠ/inš ilm", *UF* 24, 1992, 179-215.

A parte de esto, ¿tenemos también indicios del uso del alcohol como medio de comunicación entre vivos y muertos en el mundo israelítico-palestino?, se pregunta el autor. Se llega así al punto que centra el interés de la obra. A falta de textos bíblicos explícitos al respecto, que certifiquen el viaje de ida, la bajada a los infiernos, pues el de venida a este mundo por parte de los muertos queda excluido por su cosmología (el *she'ol*), se recurre al testimonio 'paralelo' de Ugarit. La leyenda de Aqhat nos ofrece los 'deberes del hijo ideal', que para el autor son de carácter 'ritual' tanto como familiar y que suponen el culto de los antepasados, así como otros varios textos de carácter épico, ritual o de tipo lista. Los mismos dioses manifiestan en el mito una estructura familiar. Por otro lado, la tumba familiar bajo la casa es un claro testimonio de un culto familiar a los muertos. A este propósito, no obstante, se debe desechar la referencia a los supuestos 'tubos de libación' (p. 92s, 110), como ha demostrado W.T. Pitard, "The 'Libation Installations' of the Tombs at Ugarit", *BA* 57, 1994, 20-27. Por su parte, el ritual del *marzeah* es también aducido como testimonio del culto de los muertos en la religión hebrea bíblica. Se trata de un ritual donde aflora el carácter funerario para algunos autores y cuya conexión con el consumo de vino parece asegurada. Tiene estructura familiar, en sentido amplio, e implica además un rito de sacrificio y banquete de comunión. Al igual que el *kispu*, es un ritual funerario, pero no está textualmente documentado como ritual de lamento en el entierro de los muertos, sino de culto de los antepasados. Como el ritual chino visto más arriba, en el que se les ofrecería alimento y bebida y ellos responden con su bendición vivificante. Del mismo se ocupa ampliamente nuestro autor.

Analiza en tal sentido con detención la tablilla KTU 1.114, como prototipo de *marzeah*, en el que el tema de la embriaguez ocupa un lugar determinante. Como tal está suponiendo la 'mortalidad' de los dioses, que los textos ugaríticos certifican, incluido la del mismo dios Mot, y la consiguiente existencia de antepasados entre ellos. A este propósito, la tablilla citada garantiza los elementos básicos del ritual: 1) la embriaguez de El; 2) su falta expresa de control de esfínteres, como expresión de conciencia alterada causada por la ingesta de vino; 3) la aparición de *hby* como una alucinación creada por El mismo; 4) su asimilación a "los que bajan al infierno". El ritual supone este descenso al infierno, a que nuestro texto sólo alude, sin explicitarlo y que estaría supuesto también en KTU 1.161. En conclusión: "the evidence we have reviewed here indicates that the *marzeah* in Ugarit was an ancestor veneration ritual in which the participants were expected to achieve an alcohol-induced trance in order to descend to the netherworld" (p.

111). Da la impresión de que esta conclusión va más allá de lo que los datos, vistos en su contexto literario, autorizan.

El ritual se reencuentra también en textos de la BH: Am 6:4-7; Jer 16:5-8. Este último no sería un texto de referencia 'funeraria'; su sentido sería político-social, en cuanto el *marzeah* representa una estructura del antiguo sistema tribal-familiar, que él combate, frente al nuevo centralismo religioso-político de la reforma hezequiano-josiana. Otros textos de la BH no resultan tan explícitos al respecto (2 Sam 12:15-24; Isa 28:10-13; 57:6-9; 65:4; Sal 106.28), pero el autor ofrece una interpretación que les hace entrar en el modelo, en especial los textos citados de Isaías; una crítica de la misma nos llevaría muy lejos. También este profeta pretendería desacreditar toda relación 'privada' con el más allá en favor de la única expresión real del mismo: la revelación profética de Yahweh. Por otro lado, la relación del ritual con el descenso al infierno, clara en los textos de Ugarit según el autor, se puede apreciar también en los usos funerarios de la Palestina de la EB, aunque no tengamos descripciones del mismo: "Entering the family tomb for ritual purposes constituted an enactment of descend to the netherworld, symbolizing movement from one cosmic region (the world of the living) to another (the place of the dead)" (p. 127). La obra se cierra con unas 'conclusiones' que sintetizan los análisis previos, junto con dos breves apéndices sobre la capacidad de los vasos rituales chinos y una nutrida bibliografía.

El libro presenta, en mi opinión y no obstante la simpatía de base con que acojo su hipótesis, algunas debilidades de argumentación. De entrada, es de lamentar que el autor no haga referencia a la vigencia del ritual del *marzeah* en el mundo fenicio y palmireno de finales del primer milenio. Esta vigencia es una prueba de su importancia en la época precedente, como puede serlo su testimonio en la Siria del II milenio. Por otro lado, el tratamiento del material ugarítico resulta en general un tanto sumario y a veces embrollado y hasta inadecuado.

Así, su exégesis de KTU 1.114 creo que hace agua por varias partes. 1) De entrada se desconoce el carácter 'etiológico' y semimágico del texto. El *mythos* en este caso sirve de *logos*, de *rationale* para garantizar el efecto terapéutico sobre el enfermo, probablemente tal por razón de una ingesta excesiva de vino o con síntomas similares. La embriaguez de El no tendría, pues, connotaciones propiamente 'infernales', sino 'ejemplares'. Decididamente, no toda embriaguez, ni en Ugarit ni en la BH, es un camino al infierno. 2) La estricta interpretación de *dbh* como 'sacrificio' que implique 'antepasado(s)' a l(os) que El lo ofrece, no resulta aceptable en el sistema mito-teológico de Ugarit (el dios supremo, 'padre de dioses y hombres', no muere), y el recurso en este caso a Sanchunyatón para buscarle uno está fuera de lugar, dado el carácter sincretístico greco-semítico de su tardía tradición. Sorprende al contrario que, a propósito de la 'mortalidad' de los dioses, no se haga mención de la 'tumba de los dioses de la tierra', donde se entierra a Baal y al héroe Aqhat. 3) Por otro lado, se olvida que, según el panteón ugarítico, El mismo es *ilib*, el ancestro por antonomasia, entendido dicho panteón como una 'familia', en un intento probable de unificar los dos sistemas culturales: el de los dioses y el de los antepasados. Se han de tomar, pues, en este caso, tanto *dbh* como *marzeah*, como nociones 'funcionales' al servicio de la forma literaria propia del texto. Éste puede reflejar un ritual empírico de tal naturaleza, pero no pretende atribuirlo tal cual al dios El. 4) Por otra parte, la aparición de *hby* no es más súbita que la de los demás dioses invitados, de los que tampoco se narra el viaje al palacio de El.

A su vez, la expresión *rpi mlk 'lm* de KTU 1.108: no se refiere al dios El. Y en cuanto a la exégesis de KTU 1.161, se aprecia una deficiente información bibliográfica sobre el tema. En general, la bibliografía consultada por el autor y aportada al final del libro ignora gran cantidad de aportaciones recientes, sobre todo europeas, y se apoya con exceso en tabajos americanos, muchas veces claramente superados.

Los errores materiales apreciados son escasos: Joseph por Jacob (p. 82, último par.); *dbr* por *dbh* (p. 94, último par.); 'as near as can {be} reckoned' (p. 95, último par.); (Is) 1:1, 3; 1:1 por 28:1 ... (p. 121). 'if' por 'of' (p. 130, segundo par.). Se nota, en cambio, inconsistencia sistemática en la transcripción de

grafemas que comportan diacríticos, normalmente omitidos, sin duda por razones de tipografía: así se transcribe *obit* y *'ab*, *sheol*, *mishteh* y *mispaha*, *şaw* y *sw*, etc.

No obstante las deficiencias apuntadas, la obra es de una lectura transparente y abre una perspectiva de comparatismo antropológico, con la que me siento de acuerdo, que la hace recomendable, tanto a filólogos como a historiadores de las religiones en general, teniendo siempre en cuenta las debidas cautelas con las que debe acogerse una argumentación temáticamente orientada.

La obra en su conjunto ofrece más el cariz de una 'hipótesis' de trabajo que de una tesis demostrada, sobre todo por lo que se refiere a la función adivinatoria de la embriaguez como estado de conciencia que permite el contacto con el más allá. Pero esto no es grave. Tal hipótesis es coherente e imaginativa, lejos de la cerrazón de los críticos de lo probado y seguro que renuncian a toda reconstrucción del pasado que no sea la 'evidente', es decir, la construcción que el pasado ofrece de sí mismo, con el consiguiente descuido de todo indicio o vestigio no articulado, sobre todo el 'negativo': "condemnation of a practice is one of the most secure indicators of its existence" (p. 79). Buena resulta, asimismo, su crítica (p. 74) tanto del minimalismo textual (omfalomanía) como del desenfreno acritico (frenología), que propugna hacia un equilibrado uso de la analogía, del parangón: "In their most radical manifestations, both the sceptical and the expansive approach to scholarship are unsatisfactory" (p. 74). En este caso, el 'modelo' manejado, comprobado en perspectiva cultural más amplia, sirve muy bien para la articulación de datos sueltos o fragmentarios. Tanto en el procedimiento como en la hipótesis que sustenta, la obra de Armstrong me resulta interesante e iluminadora y en línea con la defensa de la importancia que el culto de los antepasados tuvo en el antiguo mundo siro-palestino, que yo mismo he sostenido repetidamente en el caso de Ugarit. Su lectura es en especial de recomendar a ugaritólogos reacios a valorar en la forma debida el culto de los muertos en esta cultura.

G. del Olmo Lete

J. Azevedo, *A Simplified Coptic Dictionary (Sahidic Dialect)* (Centro de Pesquisa de Literatura Bíblica, Publications Series: Tools for Exegesis nº 1), Cachoeira, BA (Brazil) 2001, Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, 17 x 24, pp. 186.

Se trata de un diccionario abreviado copto-inglés; el inglés es, por lo visto, la lengua utilizada por los teólogos adventistas del Brasil. En la Introducción, el compilador nos informa de que "the whole Bible was translated into Coptic by the third century A.D." No sé de donde habrá sacado J. Azevedo esta noticia. Los documentos coptos datables a finales del siglo III son rarísimos, apenas una docena, y por otra parte, no hay traducción copta de toda la Biblia, aunque sí de todo el Nuevo Testamento, en sahidico y en bohairico.

Azevedo sigue informándonos de que hay cuatro dialectos básicos en el copto, olvidando el subacmímico o licolitano, en el cual están compuestos la totalidad de los textos maniqueos de Medinet Madi. El diccionario se presenta como un instrumento para aprendices de copto. Las entradas no adoptan el orden usual, basado en las consonantes, sino el orden alfabético occidental, que tiene en cuenta también las vocales. No acabo de ver la utilidad que presenta este procedimiento para un aprendiz, a no ser la de alargar indefinidamente su período de aprendizaje. Pienso que una de las primeras cosas que un estudiante de copto debe aprender es el sistema de las alternancias vocálicas y de las transformaciones de las raíces según su función morfológica (estados absolutos, constructos y pronominales). A partir de aquí manejará sin problemas los diccionarios coptos, mayormente cuando el principal de ellos, Crum, elenca piadosamente las formas derivadas más difíciles para ayuda del 'aprendiz'.

A la hora de la verdad, el diccionario puede ofrecer tan sólo una selección de las palabras derivadas o compuestas; ofrecerlas todas requeriría centenares de páginas. Los términos radicales llevan la indicación de la página de Crum. Resultan útiles las breves listas de nombres propios, de lugar y de términos greco-coptos. Los tipos coptos son muy claros, mucho más que los de Crum. Existe un diccionario copto abreviado: *A concise Coptic-English Lexicon*, de R. Smith, reeditado en 1999, que contiene todo lo esencial, incluidas algunas variantes dialectales. Pienso que sus 81 páginas a una columna realizan la misma función que las 185 páginas a dos columnas del diccionario de Azevedo. Quizás un buen servicio habría sido un diccionario copto-portugués... Realmente, los caminos de las ciencias teológicas son inescrutables.

José Montserrat-Torrents.

A. Bernabé, J.A. Álvarez-Pedrosa, eds., *Historia y leyes de los hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código* (Akal/Oriente 3 Indoeuropeo), Madrid 2000, Ediciones Akal, S.A., 11 x 17, 255 pp.

De un tiempo a esta parte, y a pesar de que nuestro país ha reflejado una gran carencia en la larga tradición investigadora sobre una materia de la Orientalística antigua como la Hititología, el conocimiento de los hititas se abre paso entre un público amplio con la publicación en nuestra lengua, en la colección *Akal Oriente*, de un nuevo trabajo sobre esta civilización de Anatolia antigua.

Esta reciente obra, adelantando a otros países de mayor tradición hititológica, es única en el género por su planteamiento de conjunto, con la recopilación casi exhaustiva de uno de los más importantes grupos de textos –el de los históricos y legales– que han proporcionado los archivos hititas. Este primer volumen, *Historia y leyes de los hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código*, ha sido elaborado por dos de los principales y reputados especialistas españoles en la materia, los profesores Alberto Bernabé Pajares y Juan Antonio Álvarez-Pedrosa, garantes de la cuidada selección, traducción y comentario de la totalidad de documentos que sobre el género se han conservado hasta el momento. No obstante, los autores han intentado que, dentro del rigor, queden suavizados en la medida de lo posible todos los aspectos filológicos especializados de presentación y contenido textual, para lo que hallamos un pertinente apoyo bibliográfico (*vid. infra*).

La estructura principal del trabajo se puede dividir en tres partes bien definidas. En primer lugar la *Introducción* (p. 9ss.), que plantea un cuadro nítido, coherente y actualizado de los aspectos más conocidos, sin olvidar aquellos más controvertidos, de la civilización hitita, articulándolos en una serie de epígrafes principales (trece en total). En segundo lugar, se destaca el apartado principal con los *Textos históricos* (p. 75 ss.), presentando los principales documentos del Reino Antiguo hitita, traducidos e introducidos por extensos y profundos comentarios, de una parte, sobre cada texto en particular, y, de otra, sobre el contexto histórico. De esta forma, se encuadra cada documento en su época aludiendo a las cuestiones claves de cada reinado. Estos textos, en número de doce (T 1–12), se agrupan por capítulos principales (I–V) que se refieren a las principales fases históricas de este complejo período. En último lugar, encontramos los *Textos legales* (p. 163ss.), subdivididos en dos capítulos (VI–VII): uno sobre el propio *corpus* de leyes (T 13), en número de doscientas (p. 165ss.), que regulaba amplios aspectos de la vida de los hititas; y otro, con una selección de tres documentos relativos al derecho (p. 210ss.), variados en forma, contenido y cronología, con un edicto real (T 14), unas instrucciones a funcionarios periféricos (T 15) y las actas de un proceso judicial (T 16).

Todo el conjunto de la obra va acompañado de material gráfico de apoyo en forma de tablas con listas de reyes, sincronías, concordancias textuales y esquemas (pp. 32s., 45s., 68, 167s., 173 y 175s.), cuatro mapas (p. 69ss.), así como una seleccionada bibliografía, tanto al final (p. 221ss.) como a lo largo de todo

el trabajo –al inicio de los epígrafes principales o entre el texto, eliminando el sistema de notas salvo las aclaratorias en los textos–, que prestan el apoyo necesario a una consulta más profunda sobre la variedad de cuestiones desarrolladas y, en particular, sobre los textos editados.

En un trabajo tan denso y profundo, y sin pretender ser exhaustivos ni desmerecer lo más mínimo a esta óptima obra, se pueden señalar listadas varias cuestiones abiertas y errores puntuales, algunos de forma y otros de contenido, fácilmente subsanables y discutibles para las siguientes ediciones, que permitirán mejorar la presentación de esta excelente publicación:

(a).– El uso en el texto de la forma del topónimo: *Karemiš* (p.e., pp. 11, 20, 31, 45 ó 70 mapa), sobre el curso del Éufrates, en vez de la variante gráfica más apropiada y frecuente en la documentación hitita: *Karg/kamiš* (cf. J.D.Hawkins *RIA* 5 (1976–80) 426; G.del Monte–J.Tischler, *RGTC* VI, 1978, p. 181s.; del Monte, *Supplement*, 1992, p. 67; y K.Nashef, *RGTC* V, 1982, p. 155, para textos no hititas), cuando en otras partes del texto sí aparece bajo esta forma, pp. 20, 28, 45 (aquí alternando las dos), 46, 111 ó 144.

(b).– Aparece erróneamente escrito “al éste” (p. 11) en vez de “al este (punto cardinal)”. En relación con ello hay una equivocación más destacable, puesto que si la referencia para situar los territorios de Kargamis, Halap (Alepo) y Ugarit es el corazón de Mitanni (más allá del Éufrates), estos lugares citados se localizarían «al oeste».

(c).– En la referencia bibliográfica a la obra de K.Bittel, *Hattuscha. Hauptstadt der Hethiter*. Köln 1986 (pp. 12 y 224), habría que rectificar el año por 1983 (con una tercera edición del 1991).

(d).– La posición relativa del sitio de Maşat Höyük (antigua *Tapikka* hitita) con respecto a la capital de Hatti, Hattusa (Bogazköy/Bogazkale), es «nordeste–este» y no el “noroeste” (p. 21).

(e).– Alusión matizable al relevante papel de *Kanes/Nesa* (Kültepe), que no fue el único *kârum*, como así parece afirmarse en la p. 24 (también cf. p. 47). Es reseñable la existencia de otros, aunque menos destacados, distribuidos en Anatolia (p.e. el de la propia Hattusa, antes de ser capital hitita, en la actualidad bajo la investigación de los alemanes, sobre todo en los sectores de la ciudad baja).

(f).– La localización de *Zalpa/Zalpuwa* en las cercanías de las costas del Mar Negro, sobre la desembocadura del Kizil Irmak (el Halys clásico), y más concretamente sobre el sitio de Ikiztepe en la región turca de Bafra (U.Bahadır Alkim *et al.*, *Ikiztepe I*. 1988, p. 143ss.), en la actualidad no deja lugar a dudas (p. 25). Sin embargo, al hablar de *Zalpa* durante las campañas de Hattusili I se la ubica en la actual Alaça Höyük (?) o incluso en Tilmenhüyük (p. 89), ambos lugares lejanos a la costa pónica. Para la existencia de dos sitios contemporáneos y distintos llamados *Zalpa*, uno en la costa del Mar Negro y otro hacia el sudeste de Hatti, cf. *RGTC* VI, p. 490ss.; y *Supplement*, p. 191.

(g).– El nombre real hitita: Tudaliya (p. 27 *et passim*), aparece también citado como Tutaliya (p. 45s.), con una alternancia gráfica de las dentales sonora y sorda “d/t”, que no fue extraña en el mundo hitita. Para evitar cualquier confusión sería preciso adoptar una forma u otra.

(h).– Introducir la construcción acadia que da nombre a un relato hallado en los archivos hititas (CTH 310) no como: Sar tamhari, lit. *Rey de la Batalla* o *Combate* (p. 22), sino en cursiva y con los diacríticos: *šar tamhari*, como aparece en pp. 41 (aquí formando una sola palabra) y 119.

(i).– En cuanto al pertinente y coherente “Listado de los reyes hititas” (p. 32s.), los enumerados en la p. 33 pertenecen al período conocido como Imperial (o Reino Nuevo) y no al Reino Medio.

(j).– Aparece simplemente el acadograma *MESEDI* (p. 49), *guardia de corps*, para indicar al dignatario hitita: *jefe de la guardia de corps (real)*, cuya construcción más apropiada es: GAL ^(LU.MEŠ)MESEDI (entre otros, cf. S.R.Bin-Nun, *RHA* 31 (1973) 5 ss.; F.Pecchioli Daddi, *Mestieri*, 1982, p. 548ss.; o R.H.Beal, *THeth* 20, 1992, p. 327ss.).

(k).– En cuanto al santuario de Yazilikaya, en las inmediaciones de Bogazköy/Bogazkale, su parte principal fueron sus galerías o corredores entre rocas a cielo abierto, sin que se deban interpretar como “conjunto de grutas” (p. 64). Asimismo, sobre las paredes de este lugar sagrado aparecen una serie de

relieves del monarca Tuthaliya IV y las diversas divinidades del panteón de Hatti, entre cuyos signos divinos destacan sus gorros cónicos de cuernos más que de “dientes” (*ibidem*). Sobre este particular, p.e., nuestro trabajo, *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 3 (1998) 126ss.

(l).– El uso del hierro entre los hititas (p.e. p. 79) queda confirmado a nivel textual y arqueológico, e incluso no se descarta su conocimiento y uso en otros lugares y épocas (entre otros, C.Zaccagnini, *RSO* 45 (1970) 11 ss.; K.R.Maxwell-Hyslop, *Iraq* 36 (1974) 139 ss.; A.Kempinski–S.Košak, *Tel Aviv* 4 (1977) 91; J.D.Muhly *et al.*, *AnSt* 35 (1985) 67 ss.; Košak, *Fs.Güterbock*², 1986, p. 125ss.; o Zaccagnini, *JAOS* 110 (1990) 443ss.), más aventurado es hablar del uso del *acero* (p. 55). No obstante, algunos han visto que el avance metalúrgico de los hititas les pudo llevar a experimentar y conocer de algún modo su elaboración derivada del hierro (hitita *hapalki-*, “(smelted) iron”, Košak, 1986: 125s.), o de algún tipo especial de éste (acadio *hab/palg/kinnu*) que pudiese indicar, con dudas, acero (Zaccagnini, 1970: 17, nota 1; Muhly *et al.*, 1985: 76 y 81; o Zaccagnini, 1990: p. 500, nota 36).

(m).– “conquistaron Alašida” (p. 55) en vez de “conquistaron Alašiya (=Chipre)”. Como se ha constatado tradicionalmente, los hititas fueron un poder continental (A.Goetze, *Iraq* 25 (1963) 127; R.H.Beal, *THeth* 20, p. 206), y sus aventuras marítimas, aludidas en los textos, en particular al final de período imperial (p.e. contra Chipre), requirieron el apoyo de quien podía proporcionar los barcos: Ugarit, en la costa de Siria, o de Amurru, hacia el sur (Goetze, *ibidem*; Beal, p. 203ss.).

(n).– El ideograma MUŠEN (lit. “pájaro”) no debe ir en cursiva, precediendo o determinando en este caso a *urri* (p. 61).

(ñ).– Es más apropiado el uso del término “cerámica” que el de “loza” (p. 62), que puede prefigurar tipologías de elaboración muy determinadas y no fácilmente aplicables a muchas de las culturas y períodos concretos de la Antigüedad próximo oriental.

(o).– En relación con el aparato gráfico representado por el conjunto de cuatro mapas (pp. 69–71, basados en los de T.R.Bryce, *The Kingdom of the Hittites*. Oxford 1998, pp. xv–xvii), el último carece de un pie explicativo, correspondiendo al que sería: “El Oriente Próximo durante el período del Bronce Tardío”. Asimismo, se presentan algunas incorrecciones, p.e.: *Cerabus* (Mapa 2) en vez de *Cerablus* (antigua Kargamis); *Kizzuwadna* (Mapa 3) y *Kizuwadna* (Mapa 4), cuando en el resto del libro aparece la forma *Kizzuwatna* (pp. 27, 146s. ó 150, para la alternancia d/t, *vid. supra*); *Qadeš* (Mapa 3) y *Kadesh* (Mapa 4); la falta de algunos diacríticos: Mukis, Astata... (Mapa 3); o el desplazamiento de las localizaciones, como para *Kark(he)mis* (Mapa 4, *vid. supra*).

(p).– En la nota 5 (p. 82), relacionada con el fragmento que menciona las campañas de Anitta contra la localidad de Salatiwara, la referencia concreta a las páginas del artículo de Houwink Ten Cate (1984:1985ss.) es errónea, siendo la correcta 1984:66s. y 80s., nota 66.

(q).– Las excavaciones en Kanesh/Kültepe han constatado una destrucción por fuego que sellaba la época de las colonias paleosirias en Anatolia, correspondiendo concretamente con el final del nivel Ib, no simplemente el nivel b (p. 83).

(r).– Aunque el relato conocido como *Asedio de Ursu* (T 3=CTH 7, p. 111ss.) reseña, en particular, una empresa de Hattusili I contra este territorio del norte de Siria (p. 100), la afirmación: “Este documento (T 3) se refiere a una campaña no incluida en las *Hazañas de Hattusili I*”, tiene como matización que en la versión acadia de sus *Hazañas* (T 2=CTH 4) sí se alude de pasada a que fue a combatir a Ursu (p. 107s.).

(s).– La lectura del ideograma que indica un nombre personal de un personaje de este texto semilegendario T 7 (=CTH 17.1) es DUMU.MA.LÍL, y no DUMU.MAH.LIL (p. 129).

(t).– La toma de Alepo por el rey Mursili I es interpretada como un acto de venganza “por la muerte de su padre” (p. 133) Hattusili I, que fue realmente su “padre adoptivo” (cf. Capítulo II).

(u).– En el comentario a la cadena de asesinatos narrada en el *Edicto de Telepinu* (T 12=CTH 19) se afirma erróneamente que la toma del poder por Zidanta, de forma cruenta (§ 18): “debió de ocurrir tras la muerte del propio Zidanta” (p. 145), en lugar de Hantili, que era su antecesor. Por otra parte, a pesar de

que se afirme que para el reinado de Hattusili I lo que "Telepinu nos describe es más imaginario que real" al mostrar un "cuadro de paz y concordia" (p. 143), que en realidad no existió (cf. Capítulo II), habría que matizar a esta afirmación que el propio Telepinu en su edicto sí deja entrever que los problemas existieron y no fue todo tan idílico (p. 155, § 7).

(v).- Hasta el momento se presenta muy difícil establecer el origen y el momento en que las poblaciones gasgas de las montañas pónicas del norte de Hatti comenzaron a provocar serios problemas a los hititas (vid. nuestra investigación, *La política y administración de las fronteras del reino hitita. Estudio comparativo del territorio limítrofe del sector septentrional de Anatolia durante gran parte del II milenio a.C.*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid 2000). Aunque los gobernantes hititas mantuvieron contacto con los sectores septentrionales de Anatolia desde los primeros momentos, la aparición de los rebeldes gasgas en la documentación hitita durante el Reino Antiguo no se puede constatar con certeza, sin datos arqueológicos fiables y con escasas referencias textuales, algunas tardías, que se refieren p.e. a un soberano llamado Hantili (p. 146). Éste parece haber sido el constructor de las primeras fortificaciones defensivas de la capital Hattusa y otros centros hititas (T 8=CTH 11, p. 137), y algunos autores lo han relacionado no con el citado en el *Edicto de Telepinu* sino con un Hantili II, posterior, del Reino Medio (cf. O.Carruba, en: *Istituto Gramsci Toscano*, 1988, p. 200ss.; nuestro trabajo, *AuOr* 12 (1994) 161, 166 y 169; Bryce, 1998: 47 y 120ss.; Klengel, *Geschichte des Hethitischen Reiches*. Leiden 1999, p. 67ss. y 91ss.; y *Tesis*, p. 341ss.). Incluso el propio Telepinu (p. 151), también realizaría campañas hacia las regiones septentrionales que posteriormente tuvieron que ver con los gasgas (Klengel, 1999: 78 y 81; *Tesis*, p. 451ss.), pero sin que se confirme o aluda en el texto a abiertos combates contra estos montañeses hostiles. Éstos fueron más evidentes durante el Reino Medio y el período Imperial, con disturbios fronterizos que, ocasionalmente, degeneraron en penetraciones profundas sobre los territorios hitita.

(w).- La medida de superficie hitita *gipeššar*, aparece sin traducir en el *Edicto de Telepinu* (T 12 § 39), p. 160, mientras, más adelante, a lo largo del texto del *Corpus de Leyes* (T 13=CTH 291-292) sí se traduce como "vara": § 6, p. 181 (nota 7), § 103, p. 198 (notas 59 y 61), ó § 168, p. 204 (cf. H.Otten, *ZA* 11 (1939) 75s.; H.Klengel, *Oikumene* 5 (1986) 26; y H.A.Hoffner jr., *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*. Leiden 1997, p. 283, *et passim*, como "0,25 square meters").

(x).- Se menciona el ideograma TUKUL erróneamente en cursiva (p. 187, nota 32). Junto a este término, se alude a otros hititas: *luzzi* y *šaan* (citados ya en pp. 48 y 106, nota 10), y al acadograma *ILKU*, vinculados a diversos tipos de obligaciones o servicios relacionados con la propiedad de la tierra, cuyos significados siguen sometidos a discusión entre los hititólogos, lo mismo que ocurre con la posible existencia en Hatti de unas formas de relación socioeconómicas y políticas bien "feudales", o bien dentro de un "sistema de producción esclavista" (p. 48), derivadas de estas obligaciones prestadas. Para profundizar en el complejo debate y en la terminología empleada en los textos hititas, entre otros, I.M.Diakonoff, *MIO* 13 (1967) 313ss.; A.Archi, *SMEA* 18 (1977) 7ss.; G.Kestemont, *OA* 17 (1978) 17ss.; F.Imparati, *JESHO* 25 (1982) 231ss., 244ss. y 264ss.; Imparati, *RIA* 7-8 (1983) 543ss.; Imparati, en: *Istituto Gramsci Toscano*, 1988, p. 225ss.; R.H.Beal, *AoF* 15 (1988) 269ss.; S.Alp, *Or* 59 (1990) 107ss.; o H.A.Hoffner jr., 1997: 187s. *et passim*.

(y).- Con incertidumbre en la traducción, la tropa o gente-*MANDA*, en cursiva y mayúscula al indicar un acadograma, aparecen en minúscula (p. 192; cf. R.H.Beal, *THeth* 20, p. 71ss.).

(z).- Se menciona otra medida de superficie con el ideograma *IKU*, erróneamente en minúscula cursiva, pp. 198, nota 61, y 206, nota 87 (cf. H.A.Hoffner jr., 1997: 319, "3,600" m²).

(a').- Dentro de la selección de textos hititas relacionados con el mundo de la justicia, se destaca el fragmentario y complejo *Edicto* de un soberano de nombre Tuthaliya (T 14), del que existe una publicación más reciente con una interpretación comentada (vid. R.Westbrook-R.Woodard, *JAOS* 110

(1990) 641ss.), que podría ser tenida en cuenta por lo que también aporta en relación a otros documentos legales cuneiformes próximo orientales, aparte del hitita.

(b').- Antes de finalizar, incluimos un conjunto de erratas y otros errores puntuales hallados por todo el texto como: duplicación del artículo "la la" (p. 11); repetición en la bibliografía, en diferentes líneas, del autor Nunes (1993) y Numes (1993), alternando la correcta "n" por "m" (p. 20; cf. p. 247); se cita al hititólogo Beckman incorrectamente como Beckmann (p. 46); "establecer la" (p. 50) en vez de "establecerla"; duplicación del pronombre "se se" (pp. 58 y 219); "del de los bajorrelieves" (p. 63) en vez de "el de los bajorrelieves"; se menciona el topónimo actual Dvirigi (p. 77) en lugar de Divrigi; aparece el apellido Badal (p. 80) en vez de Badali; "dos combatientes" (p. 133) en vez de "dos combatientes"; alterancia en la transcripción del topónimo *Ullumma* y *Ullum* (p. 108); falta la nota 24 en la p. 140; se cita incompleto al especialista Macque (p. 143), en vez de Macqueen; "el recurso las armas" (p. 150) en vez de "el recurso a las armas"; se menciona al hititólogo Haase (p. 154) sin fecha de su obra; se cita al especialista Hrozny (p. 166) con la fecha errónea de su obra: 1992, en vez de 1922; de nuevo se menciona a Haase bajo la forma de Hasse (p. 176); se alude por dos veces a la hititóloga Imparatti (p. 179s.), en vez de Imparati; la segunda edición de la obra de J.Friedrich (*Die hethitischen Gesetze*) pertenece a 1971², sin embargo, el 2 no aparece en superíndice (p. 180); o la nota 94 está coloca en la p. 208, y no en la siguiente página.

(c').- Dentro del apartado final que incluye el repertorio bibliográfico (p. 221ss.), sin entrar en cuestiones como diacríticos o signos de puntuación, a golpe de vista se pueden señalar varias lagunas: en el título de Alp (1979) aparece Yezil en vez de Yeşil; en Alp (1991a-b) hallamos Maşat en lugar de Masat; falta la fecha en Briand, J. *et al.*; en Carruba (1985) la abreviatura de la revista es *AI(U)ON* (*Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*) y no *AIWN* (cf. H.G.Güterbock-H.A.Hoffner jr., *CHD*, 1980ss.; y la *Keilschriftbibliographie* de la revista *Orientalia*), siendo la página final 176 no 175; falta incluir el nombre de P.Cornil, ya que se mencionan sus obras (1987, 1990a-b) a continuación de las de F.Cornelius; Hrozny aparece como Hroznyâ; en Otten (1961) erróneamente aparece H.Scmöckel en vez de Schmökel; y en general, suele advertirse una alternancia al escribir las abreviaturas y siglas, o bien su expresión desarrollada, p.e.: *SMEA* y *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, *Or* y *Orientalia*, *TH* y *Texte der Hethiter*, o *ArOr* y *Archiv Orientalni*.

Únicamente queda felicitar a los autores de este primer volumen en nuestra lengua (y por extensión a la colección *Akal Oriente*), dando la bienvenida a esta edición de textos históricos y legales hititas, en su mayoría de la época del Reino Antiguo, y esperar la inminente aparición del segundo volumen que incluya el resto de documentación del Reino Medio y período Imperial, para completar una rica monografía sobre un aspecto particular de una civilización de la Antigüedad poco conocida en España. La publicación de trabajos tan destacados y con tanta garantía como éste encuentran y encontrarán su justa difusión, para su lectura y consulta, tanto entre un sector erudito y universitario como entre un público más general, ávido de nuevos conocimientos bajo una presentación coherente y comprensible.

J. M. González Salazar

R. Deutsch, A. Lemaire, *Biblical Period Personal Seals in the Shlomo Moussaieff Collection*, Tel Aviv 2000, Archaeological Center Publications, 27,5 x 21,5, pp. 228.

The recent publication by these authors places at the disposal of scholars the largest collection of West Semitic inscribed seals from the I Millennium BC. In the Introduction (p. 3) the authors give a brief description of all the collections in the possession of Dr. Sh. Moussaieff, many of which have been published elsewhere. They include cuneiform tablets in Akkadian and Ugaritic, inscribed arrowheads,

several Hebrew bullae, etc., which have been published in numerous editions and in various periodicals in a number of countries, and also appeared as separate monographs.

The first chapter is "The Seal Collection" (p. 5). Two hundred and nine seals are included, of which 94 have not been published to date. Their exact origin is unknown. They were bought in Israel, New York, and London, among other places. Besides the simple stone and metal seals, many are of chalcedony, jasper, lapis-lazuli and other materials. Naturally, among them there is a small number of dubious items and possible forgeries, as is the case in various editions, for instance, even in the large *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (Jerusalem 1977), compiled by the late N. Avigad and B. Sass (= WSS), and in later publications. The bullae from Dr. Sh. Moussaieff's collection which were published previously by R. Deutsch¹ are not included here.

Before considering the seals in detail we should note that throughout the book the authors limit themselves to a short description of each seal, using the following scheme: a) language (Israelite Hebrew, Judean, Ammonite, etc.); b) material; c) size; d) iconography; e) possible date; f) place of purchase; g) editio princeps (if published elsewhere); and in some cases h) a short interpretation.

Every seal is photographed, along with a photograph of its impression and a drawing. The material of the seal is indicated by its original colour. Where necessary, photographs of the reverse and sides are given.

The material is ordered as follows: in every ethnic group of seals "Men with titles" are listed first, then "Seals of Women", and then "Untitled Persons".

The order is always alphabetical according to the first letter of the name of the owner of the seal. At the beginning we have "Hebrew Israelite seals" (pp. 7-102, Nos. 1-14). No. 1 is the seal of *l'bdy'ebed hws'* "belonging to 'Abday/servant of Hoshea", the last Israelite king (712-722) BCE (II Kgs 15:30; 17:16 etc.).²

We should add here that the presumably Israelite seals are featured by a more archaic script of the VIII century BC, while the Judean ones are palaeographically dated mostly by the VII century BC.

A rare example is No. 8, *lnwyw*, "belonging to Nawey'aw/yū". The seal is on a ring of cast silver.

On pp. 21-27 seals nos. 15-21 are shown: it is not known whether these seals are Judean or Israelite.

The "Judean Hebrew seals" appear on pp. 28-98 (Nos. 22-92). Concerning No. 22 *lhlšyhw bn mlk* "belonging to Hillešyāhū, son of king" it is possible that the article *-h-* is not written before the word *mlk* "king" (this may be an archaic form); the seal may come from the Israelite kingdom and not from Judah.³

No. 34. *l'ḥb'yš* "belonging to 'Aḥ'ab (son of) 'Ayš. Whereas 'Aḥ'ab is well-known, the name 'yš occurs for the first time in Hebrew and is unknown in other West-Semitic languages.

The personal name *šmm* remains unexplained and occurs as the name of the father of the owner on a bronze seal (No. 29). In fact, several names were previously unknown.

Here seal No. 34 *l'lkšb* "belonging to 'lkšb" is of interest. In the commentary (p. 217) the authors provide no explanation of the name. In our and the authors' opinion the name cannot be explained even by reference to other West Semitic languages. If the *b* is not a *b*, but a *d* with a rudimentary short leg, we have *l'kšd*. *kšd* is known only from the Deir-'Alla Bile'am inscription, and its interpretation is not known (DNWSI). *kašādu* is a well-known verb in Akkadian (AHW, p. 450-61) "to arrive, to conquer, subdue". In this case the meaning may be "God conquers" or "achieves".

1. R. Deutsch, *Messages from the past*, Jerusalem 1999.

2. A. Lemaire, "Royal Signature, Name of Israel's Last King. Surfaces in a Private Collection", *Biblical Archaeological Review* 21, 1995, 48-52.

3. Cf. R. Deutsch, M. Heltzer, *Windows to the Past*, Tel Aviv-Jaffa 1997, pp. 49-51.

No. 41. *b^cny^cdyhw* “belonging to Ba^cany (son of) ^cAdayāhū”. Although both names are very rare, they are known from the OT. Of special interest are the unique non-Jewish symbols on this well-preserved limestone seal.

No. 47. The name of the father is *pth*. In the OT the form is *Petahyāh* (Esr. 10:15. Ne. 9:5; 11:24; I Chr. 24:10). This form is known only from a bulla (WSS No. 620).

The name *kslyh* on the seal No. 48 does not appear in the OT. “Hope (security) is Yhwh” (WSS, p. 508). But this helps us to understand of the hypocoristic *ksl’* that appears on various seals (WSS Nos. 331; 589, 674, etc.), and here as well: *lksl’* “belonging to Kisla” (p. 65, No. 59).

Of special interest is seal No. 60, *ll^cgyhw b/n tmūm* “belonging to Le^cagyāhū, son of Tanūum”. The name of the owner is otherwise unknown. The authors translate (p. 240) “Yhwh mocks, scorns” and explains it from Pss. 2:4; 59:9. We would prefer to use here Ps. 35:16, *b^chanfēy la^cagēy mā^cōg* where *m^cwg* can be interpreted as “place, where somebody turns (?)” and *l^cg* is here “the stammering”, but no full explanation of this text is clear.

No. 63. *lmlyhw* “belonging to Mlyhw”; the name is otherwise unknown and appears only in the first publication (Deutsch-Heltzer, 1999, No. 141).

(We will not analyse the rare names here, published in the Deutsch-Heltzer editions; the analysis is presented there).

No. 79. *lpql bn pzry* “belonging to *Pql*, son of Pizzary”. On *pql* the authors (p. 221) say: “Perhaps connected with Arabic *fql* “be fertile” (WSS, 527), but it remains enigmatic.

Pzry appears here for the first time. On p. 221 the interpretation is “Probably “(God) gives freely”. A hypocoristic, see Ps. 112:9 (it can be interpreted from *pzr* “to disperse”).

No. 82. Here one of the names is *š^cryhw*. In the OT only. *š^caryāh* (I Chr. 8:38; 9:44) is known.

Nos. 93-95. “Possibly Hebrew seals.” Of interest is the conic stamp, No. 93, *lyrb^cl* “belonging to Yeruba^cal”. Gideon was called this in the Book of the Judges (Jud. 6:32; 7:1; 8:29). This stamp, more connected with the Phoenician form of glyptic art may be Israelite, and we have to accept the date as the VIII Cent. BC.

No. 94. *my(’)mn* “Mi’amin” is known from other Hebrew seals (WSS Nos. 228; 324; 539; 647 and also in later editions).

The next chapter deals with “Phoenician Seals”, pp. 102-110, Nos. 96-103. For the first time in the Phoenician onomastic repertoire *mlkšmš* “Milkshamash” appears. A scarab seal of the V Cent. BC. The same can be said of the green turquoise seal of the VIII Cent. of *syrb^cdy* “Sirba^cady” interpreted on p. 221 as “Osiris is behind/in favour of me” (WSS No. 827 presents it as an Aramaic seal).

“Possibly Phoenician Seals”, Nos. 102-103, pp. 109-110. No. 102 reads *mlkyš^c* VIII Cent. BCE. We consider it to be Ammonite or Moabite, since the root *yš^c* is not characteristic of Phoenician.

The “Aramaic Seals” in the corpus consist not only of stamp-seals, but also cylinder seals of Neo-Babylonian and Neo-Assyrian work.

Nos. 105-149 comprise the largest individual Corpus of Aramaic Seals, known to date.

Seal No. 105, *l^czb l^cbd brsr* “belonging to ^cOzba^cal, servant of BarSur” Is important. It is the seal of the “servant of the king of Sam^cal” from ca. 750 BCE (R. Deutsch, M. Heltzer, *New Epigraphic Evidence from the Biblical Period*, Tel Aviv-Jaffa 1995, No. 74). But it can be considered as not purely Aramaic: it also has Phoenician elements.

No. 106 is a cylinder seal of *’Abiyāh* (*l byh*) and it seems to be of a Judean exiled to Assyria at the end of the VIII Cent. BC (cf. M. Heltzer, *Israel Exploration Journal*, in print).

The same can be said of the conoid seal of blue chalcedony No. 109 with Babylonian symbols *l’znyw* “belonging to ^cAzanyāw/yō” (cf. M. Heltzer, *IEJ*, in print), dated about 600 BCE. It may have belonged to one of the descendants of the Jewish exiles.

No. 111 (p. 118) is a marble-Syrian cylinder seal, according to its iconography (perhaps Neo-Assyrian): *ḫtm l'mr* "Seal of 'El'amar". It may have belonged to an exiled Ammonite.

Nos. 112 and 113 (pp. 119-120), *l'lhnr* "belonging to 'Iahnur" and *l'h'zr* "Iah'azar" (this was also edited by Lemaire, "Trois sceaux inscrits inédits avec lion rugissant", *Semitica* 39, 1990, 16ff) belong to one of the Aramean kingdoms of Syria and are presumably dated to the VIII c. BCE. These two seals are the only ones where the name of the deity appears not as *l*, but as *lh*, which can be compared with the Hebr. *'eloah* or Arabic, *Ilah*. We therefore suppose that both seals come from the same place and dialectal area.

Nos. 115 and 116 (pp. 122-123) are both of chalcedony. The first (No. 115) belongs to *ṛsm b<r> bssn* "Arsham, son of 'Abissan" (a pendant in gold setting, representing a man in Persian garments shooting a lion with a bow and arrow. The other (No. 116) is a cylinder seal. It depicts two winged creatures and between them a circle, within which is a crudely formed symbol of Ahura-Mazda. The inscription is *ṫtm bgpt* "Seal of Bagapata". These two seals date to the V-IV cent. BCE and belonged to Persian (or Iranian) officials or dignitaries.

No. 130 (p. 130) is a carnelian seal of the VI cent. BCE, very similar to some other seals: *lyhwyrb br ḥ'b* "belonging to Yehōyarīb, son of 'Aḥ'ab." It is also a seal of an exiled Judean or his descendant, presumably in Babylonia. Some of the seals bear theophoric names of Mesopotamian (not West Semitic) deities, for example No. 128 (p. 135) *nbymrt*, where the god Nabū may be one of the components of the name.

The Mesopotamian god Nusku is found in seal No. 129, p. 136, in the agate seal of *nškbllt* "Nusku balātu" of ca. 700 BCE. The appearance of /š/ (shin) in Aramaic shows that the seal is neo-Assyrian. Of special interest also is the iconography: a vulture is picking at a hare, lying on its back.

No. 132 (p. 139). On an undecorated seal is the inscription *l'zryw br ḥlš* "belonging to °Azaryāw/yō, son of Ḥeleš". Again, these are Israelite personal names of an exile to Assyria or his descendant.

No. 134 (p. 141). A stamp-seal of cylindrical form with two registers. On the lower one there is a roaring lion. The inscription is *pd* "Pada". There are only three letters but, significantly, they are very archaic. The date given by the authors is the IX-VIII cent. BC. We prefer the IX century.

No. 136 (p. 143) of gray lapis-lazuli, to be dated to the same period. The inscription "*lšd'šmš* "belonging to Šed'shamash" (p. 221; "Shamash is true"?). Certainly the seal is ancient, and the letters *š*, *d*, *m* are very archaic. But, in our opinion the fourth letter is not an /' (aleph). It seems to be an archaic /' (ayyin) or dalet.

No. 137 (p. 144). *lšdqy* "belonging to Šidqi", of the VIII BCE, has an interesting iconography. The authors describe the third register of the seal as a "Lion pursuing ibex". In our opinion it is not an ibex, but a camel. This becomes clear if we compare the camel on the seal No. 149 (p. 156) *°bl* "camel" with this depiction.

No. 139 (p. 146) is a seal made of silver and dated to the VIII cent. BC. The inscription is *lrgm* "belonging to Ragam". The editors interpret it (p. 222) as "(God) has called/spoken" and compare it with Regem in I Chr 2: 47. WSS 1099, pp. 530-531 put it among the Ammonite seals. The verb *rgm* "say!" in the imperative appears in almost all the Ugaritic letters.

No. 140 (p. 147) is a very important seal. It is of green jade with a standing four-winged deity, of the VIII cent. BC. The inscription *lrgyn* "belonging to Raqyan" (in WSS only *rgy*; No. 844 is Aramaic). It is a hypocoristicon: "God has taken pleasure(looked favourably)." Previously we knew only the Biblical name of the King of Damascus *R'šm* (II Kgs 15:37; 16:5,6). This name of the king appears in the Assyrian inscriptions as Raḥñiānu/Raqiānu. This name appears in alphabetic script for the first time, not with a *S*, but with a *q*.

No. 145 (p. 152) of the VII cent. BC, or maybe earlier. This seal deserves some attention. The inscription reads *šlh br yzm* "Shelah, son of Yzm". The authors (p. 219) interpret this name "May (God) plan/devise" and show it to be a hypocoristicon. We propose some parallels among the inscribed arrowheads of the XI-X Cent. BC. They are *ḥš yt'bn zm'* "Arrow of Yata', son of Zema"⁴ These two arrowheads may also bear the name, derived from the root *yzm* or *zmm* "to think", "to murmur" (Hebrew). But in principle the etymology of *yzm* is unclear.

So we see that the Aramaic seals published here for the first time provide a great deal of onomastic, linguistic and even historical material.

Most of the "Ammonite Seals" (Nos. 150-182, pp. 157-189) have been published previously, but some deserve special interest.

Of special interest is here the first publication of an agate seal, dated to ca. 700 BCE. *ḥmḏn bt yrm'l* "belonging to ḥamidān, daughter of Yarom'el", which evidently belonged to a woman and depicts a *dea nutrix* (naked goddess), an important fact. This depiction appears also on other Ammonite seals. We see it on No. 170, p. 177, *ḥšl'l bn 'lmšl* "belonging to Ḥiššil'el, son of 'Elimašal." With the same possible date, No. 180, p. 187, of the same period *lšb'l* "belonging to Šhub'el" (cf. also the Phoenician seal with the similar depiction No. 96a, p. 103, unepigraphic, and in WSS No. 921). This suggests that, like the 'running bull', the naked goddess is also characteristic of Ammonite seals.

No. 162 (p. 169) is an extraordinary seal. It is in the form of a pyramid, in limestone, with a crudely carved ibex. The inscription in letters of the VII cent. BC reads *l'zn bn ḥll* "belonging to 'El'azan, son of Ḥll". The name *l'z* "God is strong" is well known. The authors take the name *'azzān* (Num. 34:26) and give the very possible interpretation (p. 218) "God (El) is (our?) strength". See for example No. 168, p. 175 (with bibliography of former publications) from about 700 BCE.: *l'šm° bn 'z* "belonging to 'Ešhema°, son of 'Eli°az."

No. 179 (p. 186), a limestone seal possibly from the VIII cent. BC: *lprpr bn ynḥ* "belonging to Parpar, son of Yonah". Although the father's name means 'dove', the name of the person remains unexplained.

Nos. 181-182 (pp. 188-189) No. 181 belongs to ca. 600 BCE and 182 to the end of the VIII cent. In both cases the owners are *tmk'* and *tmk'l*. The root *tmk* is widely known in the Ammonite seal inscriptions. In both these cases the author (p. 222) translates *tmk* "to support". We know now that this root also means – possibly in pre-Hellenic times as well – "to conquer", "to win", "to capture"⁵

A special feature of the Ammonite tradition is the presence of seals in which the inscription is an unfinished *abecedary*. See in this edition pp. 190-191 (Nos. 183-184). They are dated to the VIII-VII cent. BC and in this case they have the letters from *l'* (*'aleph*) to */h/* (*hē*) and from *l'* to */h/* (*het*). In WSS they are published as Ammonite (on palaeographical basis) those seals (Nos. 992-1005). We do not know their purpose: perhaps they were used for magic, but this is pure speculation.

"Moabite Seals" are on pp. 193-206 (Nos. 186-199) and "Possibly Moabite Seals", pp. 207-208 (Nos. 200-201). On p. 193, No. 186, we have a seal made of mother-of-pearl: *lyrḥm'l bn ḥmlk* "belonging to Yerahme'el, the king's son". In our opinion, this seal belongs to "Yerahme'el, the king's son", known from a Judean bulla (WSS, No. 414). This was stated in the first publication by this reviewer.⁶ In our opinion the script of the bulla and that of the seal are the same.

4. R. Deutsch, M. Heltzer, "Forty New Ancient West Semitic Inscriptions", Tel-Aviv-Jaffa 1994, pp. 18-20, No. 5, and P. Bordreuil, "Flèche Phénicienne", in C. Aboussouan, ed., *Le livre et le libraire jusqu'à 1900*, Paris 1982, pp. 29-30.

5. M. Heltzer, "The root *tmk* in Ammonite, Phoenician and Biblical Hebrew", *Zeitschrift für Althebraistik* 8, 1995, 140-143.

6. M. Heltzer, "Two Ancient West Semitic Seals", *Studi Epigrafici et Linguistici* 16, 1999, 45-47.

Interestingly, Nos. 188, 189, 190, 191 (pp. 195-197) belong to scribes (*h*)*spr*. So we have a relatively large number of Moabite scribes. No. 190 is known also from the WSS No. 1008. We know other seals of Moabite scribes from WSS, Nos. 1007, 1009. So their total number is six, an interesting feature.

Interesting is also the agate seal, possibly from the VIII cent. BC, *lbn °dnn bn kmšyšy°* “belonging to Ben °Adnan, son of Kemoshyasha”. The authors (p. 218) interpret the name *bn °dnn* as “son of our pleasure”, based on the North-Arabian tradition.

The name *yšlb°l* “Yašsilba°al” of seal 197 (p. 204) appears for the first time on a Moabite seal of agate from the VIII Cent. BC: “Ba°al will rescue” (p. 219). For the first time in a published seal the personal name has the form *ySl* of the verb *nSl*. Till now in Ammonite and Hebrew we had only the forms *hšl°l*, *hšlyhw*, etc.

The qualifier in “Possibly Edomite seals”, Nos. 202-203, pp. 209-210, is apt, for it is still very difficult to define the features of Edomite, here and elsewhere, since the material is very scarce.

On pp. 211-216 (Nos. 204-209) we have “Questionable and Forged Seals”. In our view No. 207, p. 214, *lmlkyhw/bn Ynzmyhw bn šyhw* “belonging to Malkiyāhū, son of Yenazemyāhū, son of °Eshayāhū”, is not forged, even though the name *Ynzmyhw* has not been understood. The seal of *ssr°l*, already (WSS No. 828, etc.), is also genuine and comes from one of the Syrian kingdoms.

No. 209 *l°zr* “belonging to °Azar (or °Ezer)”, VIII cent. BC. and made of rock-crystal may be Judean, Israelite or Phoenician, and according to the shape of the /h/ (*het*) even Ammonite. The final section is “Onomastic Notes” (pp. 217-222).

In summary, and in spite of our few critical remarks: we most sincerely congratulate the authors, and Dr. Shlomo Moussaieff, for placing this excellent and important edition at the disposal of the community of scholars.

M. Heltzer

J. Elayi, A.G. Elayi, *Recherches sur les poids phéniciens* (Supplément n° 5 à *Transeuphratène*), Paris 1997, Gabalda, 16 x 24, pp. 398 + pl. xlv.

Excelente monografía que ilumina, a través de un elemento instrumental, pero directamente ligado a ella, la actividad comercial de las ciudades fenicias, actividad que tradicionalmente se ha considerado como característica distintiva de su cultura ‘nacional’. Sobre todo teniendo en cuenta la relación directa que determina la evolución de ‘peso’ a ‘moneda’, instrumento éste que resultará decisivo en la expansión y agilización de aquella actividad., pero cuya diferenciación a veces puedes crear problemas.

Partiendo de cinco grandes colecciones del siglo XIX, “notre objectif dans ce livre est de rassembler tous les poids phéniciens identifiés comme tels et disponibles, et d’en établir un premier bilan global provisoire” (p. 13), aseguran los autores. De lamentar es que no hayan podido tener acceso a la colección del Museo Nacional de Beirut que todavía en 2000/2001, como pudimos comprobar personalmente, ofrecía serias restricciones a los visitantes. Otras colecciones, posiblemente menos significativas, han resultado también inaccesibles (p. 14s). El arco temporal abarca del siglo VII al II a.C. e incluye toda

pieza de probado origen fenicio provenga o no del ámbito geográfico definible como 'fenicio' en los diversos periodos de tal arco cronológico.

En el cap. I se analizan los diversos sistemas ponderales de la *Transeufratene*, dentro de los cuales los 'pesos' se integran orgánicamente y adquieren significación. Dejados de lado los sistemas egipcio y mesopotámico, se pasa revista (nomenclatura y valores) a los sistemas hebreo, arameo (más próximo al fenicio) y helenístico, con toda la documentación bibliográfica pertinente. Se hace a continuación una minuciosa criba de piezas de apariencia fenicia, por su procedencia, epigrafía o iconografía, para retener únicamente aquéllas que ofrecen garantías de tales, señalando en algunos casos su carácter dudoso. Otras son desechadas simplemente porque no es claro que se trate de pesos.

El resultado de esta criba es un catálogo de 472 piezas (cap. II), con garantía de ser fenicias y pertenecer al arco cronológico señalado. Tal catálogo se organiza por materiales, morfología y tipología epigráfica y decorativa en tres niveles de distinción que hubiera sido ilustrativo verlos recogidos en el índice. En el nivel tercero las piezas se clasifican por orden decreciente en peso. Como es normal en este tipo de catalogaciones, se aplica a cada pieza una ficha uniforme de caracterización, más o menos completa, según la información disponible lo permite. Dicha ficha comprende: número de catálogo e indicación de su reproducción gráfica, estado de conservación, morfología, dimensiones, peso, procedencia, descripción, bibliografía. Este esquema permite luego añadir una serie de detalles que precisan la naturaleza de la pieza. Este capítulo reúne los materiales cuyas características son analizadas en los siguientes.

El cap. III se ocupa del elemento epigráfico que acompaña con frecuencia a estas piezas arqueológicas y que resulta ser el principal elemento, junto con su configuración plástica, de caracterización de las mismas. Como afirman los autores, los pesos no inscritos eran probablemente los más frecuentes aunque resulten más difíciles de identificar. Las inscripciones incisas en pesos en bronce suelen ser escuetas y del punto de vista lexicográfico informan sobre el sistema ponderal (unidades y fracciones, una sola inscripción ofrece el centro fiscal: *lmlk*, p. 155) y sus denominaciones, detenidamente discutidas por los autores: *št* (probablemente 'medio'), *plg rb^c*, *rb^ct*, *šrtm*, *šlšt*, *hmš/hmšt*, interpretable como fracciones o unidades de ciclo como peso. Pero los más frecuentes son signos sueltos (abreviaturas) de interpretación discutible: *l^c*, *lh*, *š*, *ls*, *lv*, *lp*, *lg(?)*: sistema ponderal (ciudad), propietario o controlador fiscal ... Otras categorías de pesos llevan también breves inscripciones con indicación del propietario o de otro tipo de muy difícil lectura e interpretación (los autores se detienen sobre la posible lectura e interpretación de *lzz*). Otras piezas exhiben signos numéricos por 100/50/25/20/10/1/[2/3/4] y adiciones de éstos, acompañados a veces del signo *š*. Alguna inscripción en griego aporta la fecha del calendario lágida. Especial atención merece la del n° 452, en piedra: *rb^c nsp*. Todos estos elementos serán retomados al final para tratar de integrarlos en un sistema unitario de metrología fenicia (cap. VIII). Está claro que del punto de vista lexicográfico son de muy relativa importancia. Personalmente echo de menos la referencia a la metrología ugarítica como elemento de soporte interpretativo.

Sigue a continuación el estudio de la iconografía (cap. IV) que presentan los pesos y que sin duda tenía un valor significativo paralelo o complementario del de la escritura, o bien era meramente decorativa. El motivo puede afectar a la forma de la pieza (prótomo humano, león, bóvido, ovino, tortuga, taba...) o venir inciso en ella. Servía en primer lugar para identificar el módulo métrico, tanto por su peso real como por el sistema a que pudiera pertenecer. Las inscripciones identificadoras ocupan por lo general posiciones en la pieza de fácil acceso para el usuario. Sin duda la forma misma de la pieza tenía de por sí un valor significativo a este respecto. No obstante, para nosotros resultan insuficientes todas estas indicaciones en orden a reconstruir el sistema ponderal fenicio. Los autores se detienen en un estudio comparativo de todas las formas de pesos mencionadas y así como de los motivos incisos en ellos (signos y letras). Junto a algunos bien conocidos (signo de Tanit), otros resultan de muy discutida interpretación.

Se informa ampliamente sobre las diferentes propuestas. Es de resaltar la aportación de la metrología a la confirmación del origen levantino del nombre y signo de la diosa Tanit (Tinnit).

Más allá del estudio de las piezas en sí, el presente volumen plantea el proceso entero en que aquéllas se insertaban: el instrumento y la operación de pesado (cap. V), así como su elaboración y falsificación (cap. VI). El primer tema se abre con un interesante estudio de la nomenclatura de todos los elementos implicados en la operación de pesado (objetos y personas), sobre las que se vuelve al final del segundo capítulo mentado (cortador/moldeador/grabador). Todo ello en un discreto ámbito comparativo de similares procesos en Ugarit, Mesopotamia, Egipto, Palestina e incluso Grecia, tal como se reflejan en sus documentos. Tal estudio se convierte así en un referente fácil y provechoso para una primera aproximación al tema, tanto del punto de vista lexicográfico como institucional. La nomenclatura aboca al estudio de los instrumentos que intervienen en la operación y su mutua interacción: la balanza, las pesas/pesos y el personal encargado de manipularlos. Personal diferente, sin duda, de aquél que se ocupaba de la elaboración de tales instrumentos. Estamos aquí ante un proceso complejo que involucra materiales, talleres, artesanos y sistemas de fabricación. Se trata de una información que resulta principalmente del análisis directo de las piezas arqueológicas, de su composición y forma. Los autores siguen con atención todos los pasos del proceso que se desprende de los datos así obtenidos: distinción y origen de los minerales, moldeo de la pieza, grabación de inscripciones y decoración. Más difíciles de precisar son los lugares y talleres de fabricación, así como el sistema y personal de control de los pesos, sistema por lo demás indispensable en una operación donde el fraude podía ser fácil y de graves consecuencias para la vida económica. Del mismo tenemos constancia tanto material como documental.

El cap. VII se ocupa del difícil problema de la proveniencia de las diferentes piezas, muchas de ellas adquiridas en el mercado de antigüedades fuera de su contexto arqueológico, lo que dificulta a su vez la datación de las mismas. Tal datación debe deducirse con frecuencia a partir de criterios paleogáficos y en virtud de las indicaciones epigráficas que aportan los mismos pesos. La morfología de la pieza puede ser indicativa igualmente de su lugar de procedencia. En todo caso, la distribución tanto geográfica como cronológica de las piezas poderales resulta altamente hipotética.

Para el lector no especializado será sin duda el cap. VIII ('Étude métrologique') el que suscite mayor interés. En el mismo se ofrece un esbozo de la metodología y terminología que se imponen en este tipo de investigación, así como de los patrones que han de servir de base. El problema más acuciante es sin duda en este caso el de la unidad de tales patrones. La morfología (formal y material) de los mismos constituye el punto de partida más firme que tenemos por el momento, mientras una teoría que unifique su valor/peso y explique su funcionalidad (valor poderal o mera pieza de cambio) no se impone. Estamos sin duda ante sistemas autónomos diferentes, ellos mismo sometidos a cambios evolutivos.

Unas breves conclusiones (junto con una amplia bibliografía, tablas de computación de los diferentes tipos de pesos, reproducción de las inscripciones con su tabla epigráfica, y dibujo de las piezas con sus fotografías) cierran esta espléndida obra que resulta, como decíamos, una magnífica introducción al tema. Sin pretender ser un estudio completo del sistema poderal fenicio, dadas las limitaciones en el tiempo y el espacio que se han impuesto, el presente volumen ofrece una visión muy completa de sus elementos, morfología y funcionalidad. Sin duda será un punto de referencia ineludible en este tipo de estudios.

G. del Olmo Lete

P. Frei, K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage (OBO 55), Freiburg Schweiz / Göttingen 1996², Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 16 x 23,5, pp. 337.

El presente volumen es una reedición profundamente ampliada de un volumen publicado por primera vez en el año 1984. En él se recogían dos conferencias pronunciadas por Frei y Koch en el año 1982 en el Congreso de otoño de la Sociedad Suiza para las Ciencias de la Antigüedad Oriental en Zürich. En estas dos conferencias se abordaban de un modo original dos temas de gran actualidad en aquel momento: por una lado, la discusión sobre el surgimiento del Pentateuco y por otro la historia de los tiempos de dominación persa que habían recibido hasta la fecha escasa atención en los estudios bíblicos, pero que a partir de ese momento adquirieron gran actualidad. Desde la publicación de estas conferencias numerosos estudios sobre el surgimiento de la Torá, sobre la restauración de la comunidad de Jerusalén, etc. han tomado como punto de partida los trabajos de estos autores. Ello condujo a que en cuatro años este libro se agotase, de modo que hay que saludar la iniciativa de la editorial de la Universidad de Friburgo (Suiza) de reeditar este volumen.

Sin embargo, después de tantos años de profunda discusión suscitada por estos trabajos de Frei y Koch no era posible reeditar el libro en su forma original, sino que se imponía una revisión en la que se diera cuenta y se tomara postura frente a la ingente producción científica de estos años. Cada autor ha adoptado un método diferente para la nueva redacción de sus trabajos. Frei ha preferido mantener su trabajo original en la forma en la que fue concebido y añadir un suplemento en el que pasa revista a las críticas vertidas sobre cada uno de los aspectos del trabajo original. Este suplemento duplica en extensión al texto de la primera edición. Koch ha sometido su contribución original a una profunda revisión y ha creado un texto nuevo que además ha sido completado con el texto de una segunda conferencia que no aparecía en la primera edición. Esta conferencia, pronunciada también en 1982 en la Facultad de Teología de la Universidad de Zürich trata especialmente sobre la actividad de Esdras. Abarca alrededor de 100 páginas, es decir, es bastante más extenso que la conferencia primera y, sin embargo, la conexión con el tema del volumen es laxa. Trata muy extensamente el edicto de Artajerjes, sin duda, pero ello le lleva a una serie de disquisiciones de la *Literarkritik* bíblica y sobre el surgimiento del Pentateuco que apenas tienen relación con el título del volumen, aunque sin duda son necesarias para conocer las implicaciones de la política aqueménida en la provincia de Yehud. Con la introducción de esta brillante contribución el volumen ha quedado algo desequilibrado y hubiese sido conveniente introducir algún tipo de subtítulo en el que se mencionara la provincia de Yehud o Esdras y Nehemías o similares, de modo que esta contribución no pase desapercibida al estudioso de la Biblia por pensar que se trata de un trabajo puramente iranístico, lo que sería inexacto.

En su trabajo original Frei propuso la existencia en el imperio aqueménida de la figura de la *Reichsautorisation* que consiste en que el rey aqueménida (o en su lugar uno de sus funcionarios) hace suya una ley local que le es presentada por las autoridades locales y la promulga, pero con validez restringida a la comunidad local que ha propuesto la ley. La ley se hace pública en la lengua de la comunidad y en la lengua administrativa del imperio, el arameo. Esta figura, que implica un cierto grado de autonomía, es según Frei una especificidad característica del reino aqueménida. Si bien se conocen procedimientos similares en otros grandes imperios, para Frei esta institución es propiamente aqueménida y no fue tomada de ninguna organización administrativa vecina. En la primera versión del trabajo se recogían diferentes ejemplos de esta institución con diferentes grados de verosimilitud. Un ejemplo muy claro parece la famosa inscripción trilingüe de Letoon, en la que Pixodaros, un sátrapa, da carácter de ley a un acuerdo de la comunidad de Xanthos sobre el culto a dos divinidades carias. En esta dirección se interpretaba también un papiro demótico de tiempo de los ptolomeos que nos informa de que entre 519 y 503 a.C. Darío I hizo promulgar una codificación del derecho egipcio. El mayor número de ejemplos lo

proporcionaba curiosamente el ámbito judío. En un papiro de Elefantina se menciona un edicto del rey Darío (probablemente II) en el año quinto de su reinado dirigido al sátrapa de Egipto Arsames en el que se dan instrucciones para la celebración de la fiesta Passah-Mazzoth. Parece que el rey sanciona aquí las normas establecidas por la propia comunidad judía. Un ejemplo más, al que luego Koch dedicará una investigación específica, es la misión de Esdras, al que el rey Artajerjes envió para introducir una codificación del derecho judío basado en la religión. También se mencionaba la posibilidad de interpretar en este sentido la actividad de Nehemías y el relato ficticio de la sanción de la reina Ester de la introducción de la fiesta Purim por parte del gran visir Mardoqueo. La misma interpretación recibía una inscripción encontrada en Sardes y que aunque databa del s. II d.C. reproducía al parecer un texto del reinado de Artajerjes, si bien en el suplemento el autor rechaza esta interpretación. Para el resto de los casos, sin embargo, mantiene su antigua interpretación y refuerza sus argumentos, además de añadir algunos ejemplos más de esta institución, como por ejemplo la intervención del rey en la sanción definitiva de una decisión local en una disputa fronteriza entre Mileto y Myus en el 390 a.C.

Muy distinta es la primera contribución de Koch (págs. 137-205). En este trabajo Koch busca en la ideología imperial de los aqueménidas la clave que le permita explicar el desarrollo, consolidación y mantenimiento de su imperio. Para ello no descarta ningún medio, sino que utiliza todos los disponibles: el estudio del contenido de las inscripciones aqueménidas, la titulación aqueménida y, por último, en un trabajo excepcional, la iconografía aqueménida.

En el análisis de las inscripciones el autor comparte con C. Herrenschmidt la idea de que en la alabanza del creador y en la autopresentación de las inscripciones conmemorativas podemos descubrir el corazón de la ideología aqueménida. De la anteposición a la autopresentación del himno de alabanza a Ahuramazda (que se da en numerosas inscripciones, pero no en la gran inscripción de Darío en Bisutun), en el que se nos presenta a Ahuramazda como creador de tierra, cielo, hombres y felicidad¹, deduce Koch que en la ideología aqueménida se resalta, por un lado, el carácter de Ahuramazda como dios creador y, por otro lado, se nos presenta al cosmos y de la sociedad como una unidad en la que el rey desempeña un importante papel.

Koch no duda en poner en relación esta invocación a Ahuramazda como dios creador con las enseñanzas del profeta Zaratustra, aunque en su tratamiento acerca del pretendido zaratustrismo de los aqueménidas y especialmente de Darío adopta una posición saludablemente indecisa. Incluso alude tímidamente a uno de los grandes temas de la iranística actual: la revisión de la figura de Zaratustra y la verdadera naturaleza de su reforma. Ciertamente es una pregunta de gran actualidad si el culto a Ahuramazda, el rechazo de lo *daivas* y otros rasgos comunes de la religión aqueménida y zoroástrica son fruto de una reforma personal de Zaratustra o son bien común de los pueblos iraníes, en cuyo caso habría que preguntarse por el contenido de la revolución zaratústrica y por la verdadera naturaleza de su figura.

A juicio de Koch el papel de creador de Ahuramazda es destacado en las inscripciones aqueménidas porque se considera al dios creador del orden universal que representa y mantiene el imperio aqueménida. Hay que señalar, sin embargo, que el epíteto de creador también es el epíteto básico del dios en el Avesta, si bien allí la motivación es a mi juicio radicalmente diferente. Si *dādar-* "creador" es el epíteto por exce-

1. Koch no hace alusión a algunas importantes divergencias en este punto con respecto al zoroastrismo. En primer lugar falta en todos los relatos cosmogónicos zoroástricos la alusión a la creación de la "felicidad" (*šiyāti-*), a pesar de que este concepto (en av. *šāti-*) es de gran importancia en el Avesta. Por otro lado creo que es conveniente señalar que la ordenación de la creación de las diferentes criaturas diverge de la habitual en el zoroastrismo. Aunque allí también hay algunos relatos divergentes acerca del proceso de la creación del mundo material, la versión más extendida es que en primer lugar el dios creador creó el cielo, después el agua, la tierra, lo vegetal, lo animal, el hombre y, por último, el fuego.

lencia de Ahuramazda en el Avesta, ello se debe a que su función como creador es esencial en el proceso de derrota del mal y de la mentira. Es precisamente gracias al proceso de creación y especialmente de la creación material como se pone en marcha la maquinaria que acabará derrotando definitivamente a las fuerzas de la mentira. El epíteto "creador" tiene en el Avesta, a mi juicio, claras implicaciones escatológicas no sociopolíticas.

Koch compara la autopresentación real con sus correlatos asirios y destaca las diferencias: el título de "rey de reyes" se adelanta y "rey de la totalidad" se convierte en "rey de los países". En este punto el autor acepta sin discusión la propuesta de C. Herrenschildt de que p.a. *dahyu-* se refiere tanto al territorio como a sus pobladores. Sin embargo, en este punto hay una amplia discusión que el autor no ha tenido en cuenta. Destaca además el autor que los aqueménidas se presentan a sí mismos como restauradores que devuelven a la casa real y a los pueblos al lugar que les corresponde, haciendo especial hincapié, a diferencia de los paralelos asirios, en la multiplicidad de pueblos, que se devuelven al orden previo, al orden originario, a un orden que Koch compara con el orden reinante durante el poder del rey mítico Yima. El elemento encargado de mantener este estado original es *dāta-* „ley“. En relación con este concepto Koch sigue un camino por el que no lo podemos acompañar de ningún modo. Pone en relación el término *dāta-* con el participio de *dā-* "crear" y con la entrada himnica de las inscripciones y la alusión a Ahuramazda como "creador". Más adelante (pag. 312) saca todavía conclusiones más arriesgadas: el concepto de *dāta-* "ley" como algo creado por dios se opondría radicalmente a la distinción griega entre *physis* "realidad del mundo dada" y *nomos/thesis* "ley arbitraria y cambiante". Su reflexión es puramente etimológica, basada en el análisis de *dāta-* como participio pasado de *dā-* "crear", pero también "dar" y otras muchas cosas. Sin embargo, *dāta-* es un derivado de la raíz *dā-* (ie. **d^heh₁-* "establecer, poner") que sólo en iranio ha adquirido el sentido especial de "crear" y que sin embargo en numerosas lenguas ha dado lugar a derivados nominales con la acepción de "ley" (p.ej. i.a. *dhāman-*, etc.). Sin ir más lejos, la forma gr. *thesis* es un derivado de la misma raíz. Así pues, no parece conveniente recurrir a la acepción de "crear" para explicar el verdadero sentido de *dāta-* "ley" en las inscripciones aqueménidas. Tampoco la interpretación de *dāta-* como un principio casi federalista según el cual se respeta la ley propia de cada pueblo está apoyada en ningún elemento textual y es más bien fruto de las convicciones del autor que han sido obtenidas por otros medios distintos a los textuales.

Interesante es también su estudio de la contraposición de *drauga-* "mentira" frente a *arta-* "verdad", lo que de nuevo nos lleva al problema de la adscripción religiosa de los aqueménidas. Aquí las coincidencias del zaratustrismo con el pensamiento aqueménida le parecen al autor suficientes como para afirmar que su concepción de lo político es una traducción al pensamiento político de la ontología zaratústrica. Si el autor se mostraba prudente en una primera fase, creo que aquí se deja llevar por un exceso de entusiasmo. En primer lugar, mientras que el término p.a. *arta-* sí que es equivalente a av. *aša²-* no ocurre lo mismo con *drauga-* "mentira" (frente a av. *druj-*, de la misma raíz, pero una formación diferente). Por otro lado, en el Rig-Veda indio encontramos también la contraposición entre *rtá-*(= av. *aša-*)³ y *druh-* (= av. *druj-*) y, sin embargo, no deducimos de ello que el Rig-Veda refleje un pensamiento zoroás-

2. Incluso en este punto hay interpretaciones divergentes. Hay autores, encabezados por el famoso indoiranista y lingüista K. Hoffmann, que piensan que en ambas lenguas subyacen formaciones diferentes. Yo mismo he defendido sin embargo recientemente la identidad de ambas formaciones en la Festschrift de H.-P. Schmitt.

3. La única diferencia respecto a av. *aša-* es, aunque no lo parezca, la acentuación.

trico. Por otro lado, dada la importancia que el autor concede al término *aša-/arta-* hubiésemos esperado un tratamiento algo más en profundidad de este concepto tan complejo y característico del mundo indoiranio. Aunque no sean totalmente incorrectas, traducciones como “orden universal” o similares están, lejos de reproducir el verdadero contenido de este término. Una introducción a este complejo tema puede encontrarse en el artículo *aša-* de B. Schlerath en *Encyclopaedia Iranica*.

El tratamiento iconográfico del tema se centra en el análisis de varias representaciones en Persépolis (la procesión de los pueblos en las paredes de la escalinata del *apadana*, la entrada oriental del tripilon y los relieves de la sala de las cien columnas) que se comparan con la representación en la fachada de la tumba de Darío en Naqš-i Rostam. Según la interpretación de Koch todos estos relieves muestran como las naciones sustentan el trono (*gāθu-*, el mismo término que se emplea para el lugar que corresponde originariamente a cada pueblo) con sus diferencias, pero cada uno en el lugar que le corresponde desde el momento de la creación. El imperio aqueménida, sustentado por los pueblos con sus diferencias, que hay que respetar, se presenta así como el estado originario creado por el propio Ahuramazda. Los animales que el rey comabate en las representaciones son la fuerzas de *drauga-* que luchan contra esta situación. Más dubitativo se muestra el autor respecto a la interpretación del famoso sol alado con torso de hombre barbado. Este famoso símbolo de los aqueménidas ha recibido las más diversas interpretaciones, que Koch presenta someramente sin decidirse por ninguna de ellas. La interpretación como Ahuramazda encuentra un obstáculo difícilmente salvable en la noticia de Heródoto (I 131) de que los persas no tienen imágenes de sus dioses. Otros autores lo identifican con el *xʷarənah-* o “gloria”, ahora bien este concepto básico del zoroastrismo tan vinculado a la realeza no tiene correlato conocido en las inscripciones de los aqueménidas. Por otro lado, es frecuente reconocer desde de Sacy (1793) en esta figura el *frauuāši-* del rey o incluso con Calmeyer del antecesor muerto del rey.

El término *frauuāši-* no aparece en las *gāθās* de Zaratustra, pero sí en el Yasna Haptaṅhāiti. Originariamente significa “aceptación de la fe” o algo similar y pronto comienza a adquirir autonomía hasta convertirse en una especie de alter ego celestial. El problema es que en las inscripciones de los aqueménidas no encontramos el término *frauuāši-* con ese sentido. Sólo aparece en una decena de ocasiones como nombre propio de un rebelde que se proclamó rey en Media, es decir, probablemente se trate de un medo. De hecho, cuando en épocas posteriores hay que hablar de los *frauuāšis* el clero sasánida se ve obligado a utilizar un préstamo antiguo del avéstico, a saber, *frawahr*. Sabemos que también existía un término *fraward*, que podría ser autóctono, pero no estar dotado de la sacralidad que el término requería o que podría ser un préstamo del iranio noroccidental. La no aparición de los *frauuāši-* en las inscripciones y el hecho de que posteriormente los persas tuviesen que usar un préstamo para designar estas entidades pone por tanto en cuestión que esta figura fuese realmente importante en la ideología aqueménida. Este punto es de gran importancia, porque la seductora interpretación de Koch del relieve de la fachada de la tumba de Darío se basa en gran medida en la interpretación de los representantes de los pueblos que sostienen el trono como los *frauuāšis* de los pueblos. Koch intenta salvar la creencia en los *frauuāšis* en época aqueménida recurriendo a Heródoto (VII 43), quien afirma que durante las expediciones militares de Jerjes los magos practicaban el culto a los héroes. Sin duda, es una interpretación posible, pero de ningún modo definitiva. En el mundo de la religiosidad aqueménida nos movemos siempre en arenas movedizas por la escasez y diferente naturaleza de los datos que poseemos y por la inseguridad que provoca no saber hasta qué punto podemos utilizar el material avéstico para interpretar el mundo religioso aqueménida.

En cualquier caso Koch cree poder descubrir en las inscripciones y en los relieves una ideología imperial basada en la idea de que el estado imperial con su diversidad de pueblos es una situación dada por Ahuramazda y cuyo mantenimiento, respetuoso de la diversidad, tiene su fundamento en la ley *dāta-*, que él interpreta de un modo casi federal, y en el principio universal *arta-* y la oposición a *drauga-* “la mentira”. A mi juicio se trata de una construcción sugerente, pero un tanto idealizada. Desde el punto de

vista textual, que es el que mejor puedo juzgar, su interpretación, aunque atractiva, no me parece vinculante.

La segunda parte de la contribución de Koch tiene un carácter totalmente diferente. La Carta de Artajerjes sobre la restauración de la comunidad de Jerusalén (Esd.7, 12-26) aparece como ejemplo perfecto de la aplicación de la ideología imperial de los aqueménidas, conectando así con la contribución de Frei y la institución de la Reichsautorisation. El tratamiento de este tema es detallado y extenso, pero ofrece mucha más información acerca de la historia de la comunidad judía durante el dominio persa y sobre *Literaturkritik* bíblica que sobre la idea de imperio de los aqueménidas. Es sin embargo por ello esencial para cualquier estudioso de Historia Antigua y del texto bíblico. De hecho, el tratamiento filológico del texto bíblico nos parece superior al tratamiento filológico de los textos propiamente iraníes tratados en el apartado anterior del trabajo de Koch. En este punto hubiese sido de desear un mayor cuidado a la hora de transcribir los términos iraníes así como a la de elegir las traducciones que se citan de algunos textos tan emblemáticos y discutidos como son las *gāthās* de Zaratustra.

Para finalizar tenemos que celebrar el hallazgo editorial de reeditar este libro y agradecer a los autores el esfuerzo de reelaboración de sus contribuciones. Se han reunido en un libro dos trabajos totalmente diferentes, pero sin embargo ampliamente coincidentes en sus resultados que ilustran el mundo aqueménida desde un punto de vista que frecuentemente pasa desapercibido a los iraníes. Además en el caso de Koch, el autor ha saltado a la palestra en un buen número de temas fundamentales de la iranística, ofreciendo puntos de vista estimulantes, aunque no siempre podamos estar de acuerdo con sus conclusiones.

A. Cantera

C. Grottanelli, *Kings and Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership, and Sacred Text in Biblical Narrative*, Oxford 1999, Oxford University Press, 16 x 24, pp. 210.

El autor de este libro, C. Grottanelli, es profesor de Historia de las Religiones; algunos de los diez capítulos (todos ellos publicados anteriormente) que integran el presente volumen han aparecido en revistas como *History of Religions* (el i y el x), *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (el iv) y *Studi Storico-Religiosi* (el iii y el v). Su punto de llegada (no de partida) es sintetizado eficazmente en la Introducción (inédita): los desarrollos religioso-culturales del profetismo bíblico y de las *poleis* griegas, tan divergentes en su orientación, pero bastante coincidentes en el tiempo (la famosa *Edad Axial* teorizada por Karl Jaspers y reinterpretada por Arnaldo Momigliano), constituyen sendas respuestas a la gravísima crisis –económica, social, política, tecnológica, cultural– que acabó con la Edad del Bronce. Si durante ésta, la institución más característica en todas las grandes civilizaciones fue la *Sacral Kingship*, es lógico que la crisis implicara, entre tantas otras cosas, una gravísima *mise en question* (también religiosa) de la realeza. Hesíodo y Amós, Heráclito e Isaías, Solón, Jeremías y los Cronistas participan, de modos profundamente diversos, en este movimiento. Movimiento que no triunfó: hay una continuidad evidente entre el Imperio Neobabilónico y los Aqueménidas, y (con brevísimos hiatos) entre éstos, Alejandro y las monarquías helenísticas. Pero, del mismo modo que las *poleis* griegas, entre la caída de los palacios micénicos y el afianzamiento de los Diádocos, se vieron más o menos libres de la institución monárquica, el Israel post-exílico gozó durante un cierto tiempo (que G. reputa de excepcional importancia) de una situación muy especial: una comunidad ‘nacional’, congregada en torno a su dios y a su jerarquía religiosa, bajo el alto patrocinio de Ciro el persa, pero *sin un rey propio*. Esta Época Axial es fundamental, también, por otra razón: tras la crisis de los viejos silabarios vinculados a las burocracias palaciales, el

nuevo orden (o desorden) trajo la difusión de los alfabetos: Grecia e Israel vivieron, de modo muy distinto pero en el mismo contexto histórico internacional, la fijación por escrito de sus antiguas tradiciones orales.

Sospecho que esquemas interpretativos tan vastos y ambiciosos resultan (casi siempre) aceptables, por lo menos *grosso modo*; por ello importa confrontarlos con su aplicación a textos, pasajes, problemas concretos. G. consagra sus dos primeros capítulos al tema mítico (parece lícito llamarlo así) de las distribuciones reales de comida, utilizando como hilo conductor la historia de Ruth y Booz y, en menor medida, la de José y sus hermanos; el mito griego de Charila y el sánscrito de Sítâ en el *Râmâyana* le sirven de término de contraste. El resultado más positivo de estos análisis radica, a mi entender, en mostrar la incongruencia de todas estas historias con respecto al constructo moderno, frazeriano, de los '*fertility myth*'. El capítulo siguiente, titulado "The Enemy King is a monster: a Biblical Equation" resulta —con el complemento del iv, acerca de Déborah y Barak— uno de los más sugestivos del volumen. G. estudia cómo, para describir la ruina de una serie de 'reyes' enemigos de Israel (Eglon de Moab, Agag el amalecita, Sisera) la Biblia utiliza una serie de imágenes inicialmente destinadas a reflejar un conflicto cósmico: la "destruction of a mythical, oppressive, chaotic monster vanquished by Yahweh". Se trata de una trasposición del lenguaje mítico a un nuevo nivel: "an 'actual' and human, a social level" (p. 68). Si la comunidad de Israel constituye una suerte de 'microcosmos', resulta oportuno que se utilice, para narrar el proceso de su constitución frente a las fuerzas enemigas que se le enfrentan, un lenguaje más *cósmico* que 'histórico'. De los mitos cósmicos sobreviven las imágenes de monstruos serpentiformes y la colaboración de una hembra engañadora contra el general enemigo —inicialmente, contra el monstruo que encarna el Caos.

Todavía más interesantes, las páginas dedicadas al rey Saúl; sobre todo, porque eliminan de raíz la pertinencia de cuestiones anacrónicas, pero que todavía se formulan de vez en cuando, del tipo: "¿era Saúl un personaje neurótico?"; o bien: "¿enloqueció del todo durante los últimos años de su vida?". Tras enfatizar que una de las claves del relato radica en subrayar que la monarquía *no puede ser* una institución genuina de Israel, cuyo rey único es Yahweh, sino una copia arriesgada de algo *ajeno*, que Dios concede finalmente al pueblo (que deberá pagar por ello), a causa de su insistencia, G. analiza la historia de Saúl como un mito de fundación de la realeza y como un profundo estudio (no histórico, naturalmente, pero sí en clave narrativa) del difícil tránsito de los jueces a los reyes. Saúl es una figura de transición: profundamente, sinceramente devoto de Yahweh, pero de manera inconveniente e inoportuna, usurpa las funciones del sacerdote, desobedeciendo a Samuel; condena la necromancia, pero acaba acudiendo a la pitonisa de Endor; profeta desordenado, está sujeto al fenómeno ambivalente de la posesión, del trance: el espíritu de Yahweh le abandona, pero sólo para ceder el lugar a un mal espíritu. Los 'héroes' de la Biblia son los jueces y los profetas: miembros de las tribus territoriales, sacralizados por un *kêrugma*, una relación especial, personal y directa, con Yahweh, tienden a enfrentarse a los reyes, empeñados por su parte en una difícil tarea de centralización y racionalización estatalista.

Como apuntábamos al principio, el duro tránsito de la Edad del Bronce a la del Hierro implicó el colapso de todo un sistema internacional, de Micenas a Egipto; y G. se atreve a declarar (un poco arriesgadamente, pero a mi parecer, con razón) que las causas fundamentales del derrumbe fueron internas, no una serie de agresiones *exteriores*. De la crisis surgieron —entre otras muchas cosas— Grecia e Israel: "the first cultures expressed by texts not thought and written by palace bureaucracies" (p. 128). En Israel, el rey está presente, pero no ocupa una posición central: ésta corresponde a una serie de "new charismatic figures" no reales, aunque no resulta insólito que el rey intente usurpar determinadas funciones sacrales —con consecuencias siempre funestas. G. analiza esta problemática utilizando como piedra de toque las figuras ('liminales', en el sentido que los antropólogos, a partir de Victor Turner, dan al término) de dos especialistas en lo sobrenatural tan connotados como los profetas Elías y Eliseo: ascetas errantes, muy críticos con el *establishment* religioso, sujetos (voluntariamente) a severas restricciones alimenticias, no carentes de rasgos 'reales'... Su tipología es precisada por medio de una comparación con las figuras

de algunos de los fundadores del 'misticismo' griego: Orfeo, Epiménides, Pitágoras, 'Abaris. En cambio, el paralelismo con el famoso médico Democedes de Crotona se me antoja bastante forzado. Por otra parte, como helenista de profesión, he releído con un interés muy especial las páginas consagradas a las posibles relaciones entre la narrativa bíblica y la novela antigua (pp. 147-71), que fueron publicadas por primera vez en los *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, en 1987. Admitir la existencia de una "Eastern Mediterranean *koinê*", formada por "a common tradition of myths, legends and fairy tales" no parece excesivamente arriesgado; el motivo de 'la copa robada' o el de 'la muerte fingida' son de los primeros que nos vienen a las mientes. A los textos que se suelen invocar habitualmente (la historia bíblica de José, la *Vita Aesopi*, el cuento de Ahikar) el presente ensayo añade, con algo más de audacia, el *Quereas y Callíroë*.

Los dos últimos capítulos, que giran en torno al crucial problema del paso de la oralidad a la escritura, me parecen los más innovadores y, al mismo tiempo (como es lógico), los menos concluyentes. Nada que objetar, por mi parte, a la relación profunda "between the establishment of the Phoenician alphabet and the origins of the first 'founded' religion" (p. 174); también parece rigurosamente lógico que, con la fijación del 'texto', el profetismo perdiera mucho terreno. Desearía, con todo, que algunas cuestiones hubieran sido objeto de un tratamiento más extenso y minucioso —por ejemplo, el pasaje fascinante en el que Dios fuerza a Ezequiel a comerse, literalmente, el Libro (pasaje imitado en el *Apocalipsis* de Juan, como es bien sabido); también las 'tablas' de Moisés darían pie, supongo, a desarrollos más extensos. Y en la tradición según la cual el propio Moisés sufría limitaciones en el habla, ¿no habría que rastrear la desconfianza profunda, casi inerradicable, de una tradición forjada en la pura oralidad con respecto a la palabra escrita? Pero sobre todo, resulta de veras singular que G., tan dado a la comparación con Grecia, no haya aprovechado la ocasión para aludir, aunque fuera de pasada, al hecho de que Platón (sobre todo el Platón de las Leyes) haya defendido apasionadamente una actitud diametralmente opuesta a la bíblica: si para los hebreos el texto escrito es el que debe prevalecer sobre la palabra viva (un profeta, al fin y al cabo, es sólo un hombre, y debe ser sometido a prueba), Platón proclamó que el legislador, en tanto que *empsychos nomos*, vale más que sus propias leyes. Verdad es que Platón contradice el proceso evolutivo de la cultura griega, que la suya es una posición de resistencia, de 'retaguardia'; opino, con todo, que merecía la pena dejar constancia, por lo menos, de una protesta tan vívida, tan significativa. Sin embargo, estas objeciones, y otras que podrían hacerse (de carácter metodológico, sobre todo) no me impiden en modo alguno reconocer el interés, y la importancia, de la presente obra.

J. Pòrtulas

M. Jursa, *Das Archiv des Bēl-rēmāni* (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul LXXXVI), Istanbul 1999, *Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut*, 27, pp. 297 + lam. LXVIII.

The protagonist of this study, Bēl-rēmāni, was an individual active in private business, in temple affairs, and in a marriage of the two, and his archives, brought together in this exhaustive and highly productive study, prove to be another one of those rich prizes lying in the British Museum waiting for their day. That day has come and in Jursa they have truly found their interpreter. The archive as presently known consists of 184 texts and fragments which, allowing for duplicates, represent 153 different texts. The majority of these are in the 81-7-1 collection of the British Museum, with a small number in the Maimon Collection in Berlin and in other scattered locations. It may be that the archive was a separate

find from the main Sippar archives. Five tablets were sealed (p. 11+n.40). Chapter 1 is a brief introduction; Chapter 2 deals with the sources of the archive, Chapter 3 charts the occurrences of Bēl-rēmāni in texts of the temple administration, and Chapter 4 reconstructs Bēl-rēmāni's branch of the Šangū-Šamaš family. Chapter 5 deals with his prebendary holdings, both contracts and administrative texts, and Chapter 6 deals with landholdings. Chapter 7 deals with military service and Chapter 8 with loans. Chapter 9 is the conclusion and is followed in Chapter 10 by transliterations of the texts, those published here for the first time as well as eleven texts previously published in *VS* 3-6, plus transliterations of three more texts due to appear in *CTMMA* 3.

The archive contains examples of most of the main types of Neo-Babylonian private economic texts with the exception of letters-field rentals, loan contracts, texts dealing with the renting out and performance of prebends, receipts and so on. The clustering of registration numbers of the Bēl-rēmāni archive in the 81-7-1 collection gives a distinct signature and it is noteworthy that a collection of medical school texts bears the same signature. There are also physical similarities between the medical texts and those of the Bēl-rēmāni archive. Jursa draws the conclusion that these two sets of texts were in fact different parts of a single private archive (the medical component is currently being prepared for publication by I. Finkel). In this respect there are similarities with the archive of Ninurta-ahhē-bullit from Nippur and the archives of the *kalū* Anu-bēlšunu and the *āšipu*'s Anu-ikšur and Iqīša from Seleucid Uruk. That the *Sitz in Leben* of some of the economic texts was in fact scribal training is suggested by the immature handwriting and excessive number of mistakes exhibited by some of these texts, unnecessary duplication of others, orthographic errors which can only be explained by mishearing on the part of inexperienced scribes, and the occurrence of the tell-tale marker of copying, *he-pi*. This in-house training will undoubtedly have had importance from the point of view of the temple.

Bēl-rēmāni son of Mušebši-Marduk of the Šangū of Šamaš family is attested from Cyrus year 7 through to Darius year 35. He was active as a scribe (though not necessarily an official temple scribe), owned baker's, brewer's and butcher's prebends in the Ebabbara, a prebend before Bunene, and multiple prebends (probably *ērib bīti* and brewer, baker and butcher) in the service of Adad and Šala, whose temple in Sippar we now learn for the first time was named the Egipar. It transpires that the temple of Adad and Šala was entirely in the hands of the Šangū Šamaš family (p. 41). Bēl-rēmāni was a *šāpiru* of the brewers over the period Cambyses 5 - Bardiya 1; why he both held and lost this position so early in his career is a mystery. Bēl-rēmāni's brother Šamaš-našir was also a major shareholder, owning at least 38 days of bakers' prebends.

A subsection of the archive is formed by documents concerning Nidinti-Marduk son of Šamaš-šum-lišir of the Ile'i-Marduk family. Nidinti-Marduk owned prebends for various duties in the Ebabbara and for the post of *āšipu* of Sīn of the *bīt redūti*. This is our first indication of both the existence of an *āšipu* prebend and for the cult of Sīn in this location. It is clear that Nidintu-Marduk was himself an *āšipu* (p. 74) and Jursa suggests that the same may have been true of Bēl-rēmāni (p. 128).

Jursa discusses the formal characteristics of the texts dealing with bakers', brewers' and butchers' prebends in some detail, including new prosopographical data. He analyses contracts that rent out the prebend as a whole and the *ēpišānūtu* contracts which provide for the outsourcing of the actual performance. The new data on the prebends for the posts of butcher and *mubannū* (the arranger of the offerings on the table of Šamaš) is particularly welcome. The archive shows the advancing fragmentation of the brewers' prebends (p. 61), though the duty periods of the bakers were much less affected (p. 57-58). Administrative texts suggests that a brewer had to produce up to 2 barrels (*dannu*) of beer a day (p. 63-64); unfortunately we do not yet know how big a *dannu* was.

In a few instances the texts shed light on details of cultic matters. For instance, we learn for the first time that offerings were made before "Aya *sihirti*" (pp. 56-57) –Jursa translates *sihirtu* as Tempel-

bezirk— and it is tempting to relate this to the fact that we now know from a text published by Maul that on at least some days the throne of Aya was brought out into the lower courtyard (*kisallu šaplû*) of the temple¹. We also learn that there were separate prebendaries serving Bunene and again this could tie in with the fact that we now know, from the same text published by Maul, that special attention was paid to Bunene on the eighth day of each month. In BM 42343.5 the *pīt bābi* is mentioned. There is new evidence for the existence of an *ērib bīti* of Anunītu (p. 71) and for Ištar of Agade having a residence in Sippar (p. 57). Why in BM 42446 the dates for offerings came from the Sealand is not clear.

The archive reveals that Bēl-rēmāni and his family had a certain level of involvement in land management. Both Bēl-rēmāni's brother and Nidinti-Marduk held land in Til-Gubbu connected with the holding of an *ērib bīti* prebend (p. 75, 92). Bēl-rēmāni himself rented out and subleased both royal and temple domains, some of which were *bīt ritti*'s. We may guess that the family had its own possibly even extensive landholdings but there is no mention of these in the archive.

Both Bēl-rēmāni and Nidinti-Marduk were liable for bow service (pp. 100-110). Bēl-rēmāni was at one stage the head of a decurion of archers. Other members of the decurion were prebendaries, a goldsmith, temple functionaries and scribes. These were all *mār banē* and members of the leading families of Sippar, and the implication is that the archer decurions were organised by socio-economic groups. However, we do not actually know what the legal basis of this service was. Certainly there is no evidence that either Bēl-rēmāni or Nidinti-Marduk were military colonists, so it may be that these obligations arose out of taxes related to urban holdings (p. 109). On the whole the service seems to have been commuted into payments in silver—apparently at a rate of 1 mina per year (p. 106)—though this may not have exempted the individuals concerned from the performance of occasional civic duties. On occasions Bēl-rēmāni is found paying rations for palace personnel including magi and *gardu*'s (p. 107)—the exact justification for this is not given but may well relate to *ilku* obligations. On the lexical side the suggestion that *hišārû* is the Aramaic form of “tithes” (p. 104 n. 440) is of interest.

Bēl-rēmāni was something of an entrepreneur though within fairly secure limits. In addition to the land management mentioned above, he also took on the *ēpišānu* responsibilities for other brewers—and evidently made a profit even though he had to pay rent, hand the *pappasu* over to the owner and hire a worker to do the actual brewing (p. 75). On the other hand there is almost no indication that he was involved in more speculative business, such as providing venture capital for *harrānu* undertakings. As for straightforward loans, Jursa demonstrates that money was better invested in a baker's prebend than as a normal loan (p. 59). So what kind of income did these prebends bring in? Definitive quantities prove extraordinarily hard to establish and some of the figures have to be treated with caution. For example, *CT* 56 192 (p. 62) does record 219 *mašihu* of dates as a month's *pappasu*, but this is for all the brewers (^mGI-^dAMAR.UTU u ¹⁶NUNGI.MEŠ), not just one; while the entries in *CT* 57 309 are summarised as a total for *pappasu* and *guqqānû*, leaving some doubt over the relative allocations; and the figures in *Cyr.* 256 are again for the whole brewing establishment and again include *guqqû* as well as *pappasu*. Nevertheless, Jursa establishes that the *pappasu* for one day of a baker's prebend was in the region of 5 *mašihu*, i.e. 180 *l.* dates per day (p. 62). If this is correct it shows the mainstream prebends (the chief duties in the Ebabbara proper) to have been amazingly remunerative. Jursa suggests furthermore that this is a minimum figure. A degree of corroboration comes from texts where prebends are pledged as security on loans. For example, in *CT* 44 75 twelve days of a baker's prebend stand as security for a loan of 1 mina of silver (p.

1. S. M. Maul, “Gottesdienst im Sonnenheiligtum zu Sippar”, in B. Böck *et al.* eds., *Munuscula Mesopotamica*, Festschrift J. Renger (AOAT 267), Münster 1999, p. 292: BM 50503 lines 2'.11'.

59), suggesting that each day should be worth 5 shekels of silver, which would in turn give an annual yield of 1 shekel of silver if invested as a straightforward loan. From this Jursa concludes that the daily income of the baker's prebend was worth around 1 shekel of silver. At the standard rate of 1 shekel for 1 *kur* (= 180 *l.*) of dates this fits perfectly with the figure above.

On first reflection this figure seems incredibly high. Consider the following: even if there were just one official prebendary position for the major departments, i.e. only 1 *ērib bīti*, 1 baker, 1 brewer, 1 butcher (per day) for the whole of the temple, an income of 180 *l.* dates per day implies a yearly total of 262,800 *l.* of dates (4 x 180 x 365) for the *pappasu* of just these four posts. If Bongenaar's total of 550,000 *l.* is right (Bongenaar, *Neo-Babylonian Ebbabara Temple* p. 143), this means that paying the *pappasu* on these four departments took up fully half of the annual requirement for offerings, rations and fodder in the Ebbabara; or 1/12 of the temple's entire annual income of dates and barley (3,000,000 *l.*, cf. MacGinnis *JAOS* 120, 2000, 66, following Jursa, *Landwirtschaft*).

So can the figure of 180 *l.* really be right? Another source of information on income comes from the analysis of prebendary remuneration profiles where we have them. A good example is BM 74504, an *ēpišānūtu* contract from the time of Xerxes (MacGinnis *AfO* 38/39, 1991/1992, cf. *AoF* 26, 1999, 3f). This text deals with 100 days of the *mubannū* prebend, 15 days of the oil-presser's prebend and the requirement to provide *mutāqu* cakes for 13 *šalām bīti* days. The associated income includes 9720 *l.* of dates; we cannot trace exactly what quantity of dates came from each prebend, but the simple sum 9720 divided by (100+15+13) gives an average figure of just under 76 *l.* for the dates component of the income of these prebends. Perhaps this can be taken as rough corroboration.

Another question is whether there was just one brewer's, baker's and butcher's prebend for the temple, split up by day, or whether there were multiple positions of prebendary bakers and brewers. There was certainly more than one individual at work producing the temple's daily requirements of beer, bread and meat: was each of these positions covered by a prebend? Or was there, for example, just one master baker's prebend, the holder of which received all the income due to the bakers from the prebendary system? How many bakers, brewers and butchers did the Ebbabara employ? This turns out to be a difficult problem. The data collected by Bongenaar in his *Neo-Babylonian Ebbabara Temple* will form the starting point for any inquiry addressing this question, but valid results will only be won by exhaustive research establishing, if possible, which individuals were in the direct employ of the temple, who were prebendaries performing the duties of their own prebends and who were contracted in under the terms of *ēpišānūtu* agreements. At the moment we cannot give an adequate answer to the question of numbers. In the case of the brewers, a solution might emerge from calculations if we knew the capacity of a *dannu*. As for the temple enterers *ērib bīti*, there were at least ten of these (Bongenaar *Neo-Babylonian Ebbabara Temple* p. 149), but given the above calculations I think we assume only one on duty at a time.

Returning to the question of income, the minimum income of 1 *kur* of dates per day from a baker's prebend would give an annual yield of 7.5 *kur* dates to Bēl-rēmānī and 38 *kur* to his brother Šamaš-našir (p.76). Jursa further estimates that Bēl-rēmānī would have received an income of around 3 *kur* per year for his share in the prebend of the baker of Adad and around 24 *kur* per year for the prebends of butcher and *ērib bīti* of Anunītu (p.82). The rights to sacrificial remnants from offerings to Bunene for the whole year, bought by Bēl-rēmānī for 35 shekels of silver, might be expected to yield something in the order of 7 shekels of silver per year, given the normal return of 20 % on capital in the open market (p.69). In addition to this the prebend in the temple of Bunene brought in 3 litres of bread and 3 litres of beer a day, more or less the normal daily wage for the workforce at large (p.83). The income from Nidinti-Marduk's *āšipūtu* prebend was rented out for an annual cost of 5 shekels of silver (BM 42408).

In conclusion, this is a most impressive work. Once again Jursa has produced a stimulating and groundbreaking book combining publication of new texts with meticulous research. Genuinely new light

is cast on the way in which the leading families were tied into the temple economy, and with that a few more pieces are added to the mosaic of ancient Sippar.

J. MacGinnis

C. Kappler, éd., *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris 1987, Éditions du Cerf, 13,5 x 18,5, pp. 530.

Este volumen, cuya recensión se ha demorado por razones ajenas a la dirección de la revista, recoge en una introducción y seis secciones (más un *postludium* literario) un total de trece colaboraciones, las cuales trazan la evolución histórico-religiosa del tema de la revelación del más allá, en la forma específica del 'viaje' al mismo, desde la antigüedad mesopotámica a la época actual, con especial incidencia en la época tardo-bíblica y medieval, tanto musulmana como cristiana. Al editor corresponde la autoría de la introducción general, así como la de las introducciones a cada una de las secciones, en las que centra y encuadra, en la perspectiva general de la obra, las colaboraciones de los diferentes autores.

En la introducción general (pp. 15-45) el editor traza las coordenadas del volumen: se intenta analizar el tema del viaje apocalíptico al más allá en la tarda antigüedad dentro de la cuenca del Mediterráneo como lugar de intercambio de ideas por encima de la dicotomía Oriente-Occidente. El viaje puede serlo en el espacio (el cielo y sus esferas o el infierno) o en el tiempo (el fin de los tiempos o sus inicios). Su intención en todo caso es la de desvelar la estructura del mundo, creando un marco descriptivo de amplia difusión e imitación. Y *en* este sentido se toma el concepto de 'apocalíptica' (revelación), dejando de lado otras acepciones y sobre todo su interferencia con la noción de 'escatología'. Sus componentes incluyen el intermediario, el modo de la revelación (sueño o vigilia), el viaje guiado, la manifestación por voces o libro, etc ... Mientras su objeto puede ser la organización del cosmos, el proceder de Dios o de los hombres, el decurso de la historia, etc. Difícilmente se puede hablar de 'género', pero es claro que su intención última es la de esclarecer el destino del hombre, el sentido del mal y la muerte, a través de esas 'revelaciones' del más allá. Y esto como itinerario común a toda la cuenca del Mediterráneo en sentido amplio, que incluye el Oriente Próximo y Medio (pero que excluye el mundo egipcio), por donde se difundieron y entrecruzaron las diferentes versiones y tradiciones apocalípticas.

La primera sección relativa al Próximo Oriente Antiguo comprende tres contribuciones: Mesopotamia (Botero, pp. 49-82), Ugarit (Xella, pp. 83-100) y Fenicia (Ribichini, pp. 101-116). Sin descubrir nada desconocido y a pesar de no tratar en realidad de textos apocalípticos propiamente tales, se pone de relieve en ellas una serie de elementos que reaparecerán en las versiones posteriores del 'género': descenso a los infiernos y su descripción, confrontación vida-muerte a través de los avatares de Baal y Mot, destino de los muertos en el más allá, exaltación *post mortem* de los ancestros gloriosos, avatares (muerte y resurrección) de Melqart, Adonis y Eshmún. Todos estos elementos suponen la apertura de un ámbito del más allá que afecta al destino del hombre, que sentirá una irreprimible urgencia de conocer su estructura y encontrar su lugar en él, urgencia reprimida por el yahwismo. A propósito del material fenicio se podría haber hecho referencia al breve estudio de M. Fantar, *Eschatologie phénicienne-punique*, Tunis 1970, como ejemplo de la posible tardía evolución de la concepción del más allá en este ámbito.

La sección segunda está dedicada a la tradición helénica en sus diversas aproximaciones al mundo del más allá y a la 'revelación' consiguiente de su 'geografía' y función. Dos contribuciones la desarrollan. La primera (Bérard, pp. 127-142, con ilustraciones) se centra en la 'apocalipsis eleusiana', tal y como se desprende de los textos (literatura) y de las representaciones iconográficas de sus 'misterios' (experiencia religiosa). Éstos suponen la escenificación y vivencia de la muerte y de su meta, el Ades, pero también la posibilidad de escapar a tal destino otorgada al 'iniciado' por la revelación mística. Los componentes de

ésta tiene ineludibles ecos orientales (Dumuzi-Adonis), incluso baálicos, y muy posibles resonancias en la posteriores apocalipsis judeo-cristianas. La segunda contribución (Piñeiro, pp. 157-181) versa sobre el proceso de transmisión de la revelación, de toda revelación: la inspiración divina que invade al mediador humano (profeta) y que le dota de una palabra reveladora. El tema resulta algo desplazado en el contexto de las otras contribuciones. Recoge el autor los diferentes testimonios de ese estado de inspiración-posesión que aporta la tradición judeo-cristiana, básicamente coincidentes y permanentes. Al final del período se tenderá a separar la inspiración profética como 'iluminación', en la que la mente mantiene su capacidad de intervención, de la 'posesión' mecánica en que ésta queda absorbida.

La tercera sección constituye el núcleo del volumen con seis contribuciones que analizan la tradición apocalíptica de la tarda Antigüedad, de Qumrán al Mazdeísmo. Después de la síntesis expositiva del editor, se analiza en primer lugar la aportación de la apocalíptica de Qumrán (García-Martínez, pp. 201-235) que recoge la tradición judía, en concreto la contenida en el "Libro de Henoc", sobre todo en su parte más antigua, el "Libro de los Vigilantes". Las aportaciones específicas de la comunidad nos son en cambio tan significativas desde el punto de vista documental como su aparente carácter de comunidad 'apocalíptica' (más bien centrada en la espera del fin que en su orquestación) haría suponer: aquéllas se reducen a las "Visiones de 'Amram'" y a ciertas piezas líricas que describen la "Jerusalén celestial" y su estructura y culto. Esta contribución viene así a ejemplificar en Qumrán toda la rica tradición apocalíptica del judaísmo tardo-bíblico, de manera quizá excesivamente sumaria. Como sucede con la siguiente, en la que el "Apocalipsis latino de Pablo" (Kappler, pp. 237-266) asume la representación de la apocalíptica cristiana en general. El autor analiza la tradición manuscrita del texto y ofrece extensos fragmentos de uno de sus manuscritos. Las dos contribuciones siguientes, por su parte, están dedicadas al relato del "Viaje y ascensión de Mahoma", tanto en la tradición árabe (Renaud, pp. 267-290, 291-292) como en la persa (Piemontese, pp. 293-320), lo que da idea, quizá de manera un tanto descompensada en relación con el ámbito judeo-cristiano y su tradición documental al respecto, de la propagación del género más allá de este último. El género se continúa, como era de esperar y de manera muy significativa, en la tradición gnóstica, ampliamente desarrollada en los textos de Nag Hammadi (Scolpello, p. 321-350) y de manera más discreta, pero también muy importante en el mazdeísmo (Gignoux, pp. 351-374). En estas corrientes ideológicas la apocalíptica adquiere el carácter de una visión global, casi especulativa, del mundo y de la historia, no de un simple, aunque decisivo, episodio de 'revelación' personal.

Las restantes secciones (IV-VII) recogen los ecos y desarrollo de esta ideología desde la propagación del cristianismo a nuestros días. En primer lugar su vía de difusión (Teixidor, pp. 379-396), a través de la figura del apostol-mercader que hace llegar su 'mercancía' a todos los centros del mundo conocido, siguiendo las rutas comerciales, como producto nuevo y renovador. A continuación se recoge el enorme eco y difusión que esta visión del fin y del más allá adquiere en la Edad Media (Braet, pp. 405-419), en la que se multiplican tales visiones y viajes al más allá hasta convertirse en género literario que adquiere su forma canónica en la *Divina Comedia*. Como justo encuadre de esta transformación se dedica un estudio a la difusión de la apocalíptica en la Italia medieval (Cardini, pp. 421-442) donde la apocalíptica llegó a adquirir la pretensión de programa político, impulsado por los movimientos carismáticos que allí se desarrollaron, profundamente influidos por ella. A este propósito concluye Cardini: "L'Apocalyptique est la Mère de toutes les utopies modernes, y compris les plus abjectes, les plus sanglantes ... L'Apocalyptique suit pas à pas le Moyen Âge chrétien, ouvre l'âge moderne, poursuit son chemin jusqu'à nous. Faut-il s'étonner si, malgré toutes les 'laïcisations', nous en sommes encore terrifiés, encore fascinés?" (p. 442). La contribución sobre "L'apocalypse et le nucléaire" (Vernant, pp. 449-465) viene a confirmar esa apreciación. La obra se acaba con un breve apunte literario (Ferrarotti, pp. 473-475) y los oportunos índices.

Enfrentado a un tema vastísimo, el editor ha sabido ofrecer el análisis de una adecuada selección de textos y momentos, que puede en algún caso parecer discutible, pero que en su conjunto resulta ser una

magnífica introducción a una tesis clave del pensamiento religioso. Yo me atrevería a decir que es el elemento determinante y el motor del sentimiento religioso del mundo judeo-cristiano-islámico. Ese más allá al que el creyente fía el sentido de su existencia, la apocalíptica intenta objetivarlo, acercárselo y describir sus exigencias. El editor y los colaboradores merecen ser felicitados por haber producido una obra de fácil lectura y gran contenido informativo sobre un tema religioso y antropológico indeludible.

G. del Olmo Lete

D. Pardee, *Les textes rituels*. 2 Fascicules (Ras Shamra-Ougarit XII). Paris 2000, Éditions Recherche sur les Civilisations, 21 × 29.5, pp. 1307 + 40 plates.

The edition of the ritual texts by Dennis Pardee, one of the epigraphists of the French archaeological team working in Syria, has at last appeared. P. had previously prepared editions of the hippiatric texts (*Les textes hippiatiques*, 1985, not 1986 as stated on p. 5) and the para-mythological texts (*Les textes paramythologiques de la 24^e campagne*, 1988). As M. Yon says in her preface (p. 5): "Comme pour les précédentes études, l'auteur a pu revoir les documents eux-mêmes pour en contrôler les lectures, et refaire des copies originales, afin d'appuyer son commentaire sur des bases indiscutables. ... l'édition présentée ici comporte une nouvelle lecture des textes, un appareil critique complet, et un commentaire qui prend en compte à la fois les aspects linguistiques et l'interprétation des réalités religieuses".

First of all, of course, there is an introduction, with a plan of the areas excavated at Ras Shamra (p. 6). Then, as in previous volumes in the same series, each text is discussed in a separate chapter (see below). The conclusions are set out in chapter 83 (see below) and three appendices follow. The first ("Les principaux faits rituels") sets out in the form of tables the main facts provided by the ritual texts on the deities worshipped, the offerings made, and the actions times, and holy places involved. The second, ("Les listes nominatives divines") lists the deities mentioned in each text, in the pantheon texts and for each sacrifice in the sacrificial texts. In both appendices there is a high number of tables. The third ("Calcul de la forme des tablettes portant les textes rituels") is very short and provides the dimensions of complete tablets. After the concordance of Ugaritic words (pp. 1103-1222) comes the bibliography. Finally, there are hand copies of many texts (pp. 1263-1295) and photographs in black and white (pp. 1296-1302), for which there is a list (pp. 1303-1304).

Within each chapter there is first a description of the tablet (catalogue numbers, size, condition, epigraphic features, find-spot, *editio princeps* and main study or studies). The text is then set out, followed by "remarques textuelles", which can be quite detailed and very lengthy. After the translation and vocalised text come a description of the structure of the text, a commentary and general conclusions. It would have been preferable to have the vocalised text and translation set out side by side for ease of reference. As for vocalisation, there are arguments for and against which need not be repeated here. However, it can be noted, for example, that in view of Akk. *lubšu*, "garment" (CAD L, 232), an alternative to the vocalisation *lub šu* based on the same spelling in Akkadian (p. 219, n. 14) is *lubšu*. The commentary includes discussion of the problems involved with references to almost every opinion ever made, whether direct or oblique, so that often the footnotes are of considerable length (e.g. p. 394, n. 42). Here, perhaps, some judicious pruning of evidently obsolete material could have led to an overall reduction in the length of the whole work, not to mention the weight (3.8 kg.).

The most surprising omission from this work is that there is virtually no discussion of the expression "texte rituel", and therefore there is no way of knowing how the author selected these texts. In effect, the classifications adopted in KTU, TRU, TOu 2, etc. have been tacitly accepted with neither explanation nor critique. This also means that a text such as KTU 4.14 (= RS 1.1012) is not included, in spite of J.

Sanmartín, "El *ordo* litúrgico KTU 4.14", *AuOr* 8, 1990, 89-99, which in fact is listed by Pardee (p. 1254, bibliography). Whether or not his classification and conclusions are accepted, it should have been discussed, particularly as the text has so many Mesopotamian (Akkadian) parallels in vocabulary and content. The same applies to KTU 4.412+, discussed recently by M. Dijkstra ("The list of *qdšm* in KTU 4.412+8ff", *AuOr* 18-19, 1999-2000, 81-89). Other texts which perhaps could have been included are KTU 1.96 (RS 22.225) and 1.175 (RIH 77/18).

The delayed publication of this work (which, of course, was outside the author's control) means that some recent work could not be taken into consideration. One example is G. del Olmo Lete - J. Sanmartín, "Kultisches in den keilalphabetischen Verwaltungs- und Wirtschaftstexten aus Ugarit", in M. Dietrich - I. Kottsieper, eds., "*Und Mose schrieb dieses Lied auf*" *Festschrift für Oswald Loretz*..., Münster 1998, pp. 175-197, though P. is aware of the contribution such texts can provide (p. 930). On *tkmn* (pp. 38-41) see now D. Arnaud, "Le dieu Šug/kamuna à Ras Shamra-Ougarit", *AuOr* 19, 2001, 133-135; on the god *šgr* (KTU 1.154:31, pp. 801-802) cf. now D. Prechel, "S/Šag(g)ar – Gott oder Gebirge?", in B. Böck *et al.*, eds, *Minuscula Mesopotamica*, Münster 1999, pp. 375-379. On KTU 1.119:25-36 (see pp. 679-685) see also my "Verse Patterns in KTU 1.119:26-36", *SEL* 13, 1996, 25-30. For *hnd* (p. 774) see now J. Tropper, "Die Herausbildung des bestimmten Artikels im Semitischen", *JSS* 46, 2001, 1-31, esp. 24-25.

The sequence of the alphabet in the index, glossary and generally is as follows: *ʾ, b, g, d, h, w, z, ḥ, y, k, š, l, m, ḏ, n, ṣ, s, ʿ, p, ṣ, q, r, t, ḡ, t*, and is very idiosyncratic. It is now the convention for the Roman alphabetic sequence to be used, though not everyone adopts it, of course, or uses exactly the same sequence. As for the glossary, it would have been helpful if each entry had been followed by the page number(s) where the word is discussed, e.g. for *ʿlm*, pp. 168-169.

The texts are discussed in the sequence of the RS numbers. Perhaps an exception could have been made for RS 18.056 (KTU 1.87) since it is parallel to RS 1.003+2[.005] (KTU 1.41). It would have been better if both texts had been discussed together (as other scholars have done) rather than separately as here. For the benefit of readers, the texts as numbered in KTU/CAT are given here (with references to vol. 2 are in italics): **1.27** - pp. 359-363 (and fig. 8); **1.28** - pp. 411-412 (and fig. 9); **1.29** - p. 415 (and fig. 9); **1.31** - pp. 413-414 (and fig. 9); **1.39** - pp. 15-91 (and fig. 1); **1.40** - pp. 92-142 (and fig. 2); **1.41** - pp. 143-213 (and fig. 3); **1.43** - pp. 214-264 (and fig. 4); **1.46** - pp. 265-287 (and fig. 5); **1.47** - pp. 291-319 (and fig. 6); **1.48** - pp. 320-335 (and fig. 6); **1.49** - pp. 336-341 (and fig. 6); **1.50** - pp. 342-348 (and figs 7, 34); **1.53** - pp. 349-351 (and fig. 7); **1.56** - pp. 352-353 (and fig. 7); **1.57** - pp. 354-356 (and fig. 7); **1.58** - pp. 357-358 (and fig. 7); **1.65** - pp. 364-385 (and fig. 8); **1.74** - pp. 400-402 (and fig. 9); **1.75** - pp. 403-406 (and fig. 9); **1.76** - pp. 407-410 (and fig. 9); **1.78** - pp. 416-427 (and fig. 9); **1.79** - pp. 428-434 (and figs 10, 34); **1.80** - pp. 435-438 (and figs 10, 34); **1.81** - pp. 439-445 (and figs 10, 34); **1.84** - pp. 446-456 (and figs 11, 12, 35); **1.86** - pp. 457-468 (and figs 11, 35); **1.87** - pp. 469-478 (figs 13, 36); **1.90** - pp. 479-488 (and figs 14, 36); **1.91** - pp. 489-519 (and figs 15, 37); **1.102** - pp. 520-531 (and fig. 14); **1.103+1.145** - pp. 532-564 (and fig. 16); **1.104** - pp. 565-573 (and fig. 17); **1.105** - pp. 574-587 (and fig. 18); **1.106** - pp. 588-600 (and fig. 17); **1.109** - pp. 601-614 (and fig. 19); **1.110** - pp. 615-617 (and figs 19, 37); **1.111** - pp. 618-629 (and fig. 20); **1.112** - pp. 630-642 (and fig. 20); **1.115** - pp. 643-651 (and figs 21, 37); **1.116** - pp. 652-658 (and figs 21, 38); **1.118** - pp. 659-660 (and fig. 22); **1.119** - pp. 661-685 (and fig. 23); **1.121** - pp. 686-690 (and figs 22, 38); **1.123** - pp. 691-706 (and fig. 24); **1.126** - pp. 707-711 (and fig. 24); **1.127** - pp. 712-727 (and fig. 25); **1.130** - pp. 728-737 (and fig. 26); **1.132** - pp. 738-744 (and fig. 26); **1.134** - pp. 751-753 (and figs 27, 38); **1.136** - pp. 754-755 (and figs 27, 38); **1.137** - pp. 756-757 (and figs 27, 38); **1.138** - pp. 758-759 (and figs 27, 39); **1.139** - pp. 760-762 (and fig. 28); **1.140** - pp. 763-765 (and fig. 28); **1.141** - pp. 766-768 (and fig. 28); **1.142** - pp. 769-772 (and fig. 28); **1.143** - pp. 773-774 (and fig. 28); **1.144** - pp. 775-776 (and fig. 28); **1.146** - pp. 777-778 (and figs 28, 39); **1.148** - pp. 779-806 (and fig. 29); **1.153** - pp. 807-808 (and figs 29, 39); **1.154** - pp. 809-810 (and fig. 29, 39); **1.155** - pp. 811-812 (and fig. 29); **1.161** - pp. 816-825 (and fig. 30); **1.162** - pp. 894-897 (and fig. 33); **1.163** - pp. 859-871 (and fig. 32);

1.164 - pp. 834-841 (and fig. 31); 1.168 - pp. 844-849 (and figs 31, 40); 1.169 - pp. 875-893 (and fig. 33); 1.170 - pp. 855-858 (and fig. 32); 1.171 - pp. 872-874 (and fig. 33); 1.173 - pp. 850-854 (and fig. 32); 4.728 - pp. 749-750 (and fig. 27); 6.13 - pp. 386-395 (and fig. 8); 6.14 - pp. 396-399 (and fig. 8); 6.62 - pp. 813-815 (and fig. 29); 7.41 - pp. 288-290 (and fig. 5); 9.422 - pp. 826-828 (and figs 30, 39); 9.435 - pp. 829-833 (and figs 30, 39).

In general, P. is very conservative but at least once (p. 402) has allowed himself the luxury of proposing a restoration, where a single extant line is followed by four restored lines. There are few mistakes and the following have been identified: "Einlietung" for "Einleitung" (p. 238, n. 132); "TUKKUL" for "TUKUL" (p. 378, n. 89, twice); "CAD I" for "CAD I/J" (p. 562, n. 284); "Del Olmo Lette" for "Del Olmo Lete" (p. 627, n. 49); "Cappomachia" for "Capomacchia" (p. 763); "*Sacrificio et società*" for "*Sacrificio e società*" (p. 1248, under "Milano"). On p. 925, n. 32, cross references to pp. 168-169 and pp. 191-192 could have been added.

On the assumption that there are no (or very few) Akkadian loanwords in the ritual texts, it is then argued that particular words cannot be loaned from Akkadian. Even though P. may be correct, this appears to be a circular argument. One such loan-word may be *llu*, "suckling lamb", discussed on p. 466, where there is no reference to Akk. *laliu*, *lalu*, "kid" (cf. DLU, 245). The word *rym* in KTU 1.169:13 cannot mean "naked" (p. 889, n. 92) as this is written *rym* (as in KTU 1.16 ii 29) and is probably a loan-word from Akkadian (cf. Durand, M.A.R.I 6, p. 661). P. himself compares *rw* with Mari Akk. *urum*, "opoponax" (p. 794, n. 73), though it may not be a loan-word. Other words may be of non-Semitic origin; for example, the word *spl* (discussed p. 569) is probably Hurrian in origin. i.e. *sabli* (cf. G. Wilhelm, SCCNH 8 [1996] 355-356). Both *arw*, "lion" (p. 815) and *ipd*, which denotes a garment (see p. 329), have equivalents in a variety of Semitic and non-Semitic languages and may be *Kulturwörter*.

Now for some general remarks. P. is correct that enclitic *-m* is never a conjunction (e.g. p. 45) but it can mean "as well as" when added to a word that is repeated, as in *ym kty* in KTU 1.123:6-7, though in fact, following Rainey (JAOS 94 [1974] 191), who explained this occurrence as a copula, he translates "*Yariu*, celui-ci cassite" (p. 700). KTU 4.728 (pp. 749-750) has recently been re-examined by J. Tropper – J.-P. Vita, "Der Wettergott von Ḥalab in Ugarit (KTU 4.728)", *AoF* 26, 1999, 310-313. According to these two scholars, the term *rk* does not refer to taxes (so Pardee, with no explanation) but, as in Hebrew, means "to prepare, lay out, arrange, etc." sacrifices and utensils for sacrifice (cf. HALOT, 884-885, under *rk*). Vita and Tropper's translation of *rk b'l lb dt l ytn šmn* (KTU 4.728:1-2) is: "(Opfer)zurüster des (Gottes) Ba'al von Ḥalab, die kein Öl geliefert haben". On *mšlt*, "whetstone or stone knife" (p. 794, n. 65, end), add a reference to M. Dietrich - O. Loretz, *BO* 23, 1966, 131. As far as I know, the meaning "to see" for *br* (see p. 868, n. 65) was first proposed by J. Aistleitner (WUS § 564, p. 57: "spähen, lauern") on the basis of Arabic. For suggestions on *npl* (p. 891) see DLU, 360. I would consider *hwt rš^c. hwt. bn nšm* (RS 92.2014:9 -10) to be a single line with inner parallelism rather than two lines of verse as set out here ("À la parole d'un méchant, / À une parole d'être humaine", p. 830).

It is appropriate to close this review with the author's own conclusions, which to some extent are set out in the form of lists under a number of headings. These lists are of the deities that occur in the ritual texts and the offerings they receive (with some statistics and grouping of offerings by type, object and class), the days of the month, the divisions of the day, the months and the places of worship. Finally come general considerations on "Le culte ougaritique" (pp. 930-935). From the texts it is clear that the cult is largely royal, with rites specified for particular months or days of the month and rites that have no such specifications. However, missing from these texts are, for example, references to sin and impurity, the fertility cult, ancestor worship, connections with practices in the mythological texts. Also, there are few references to cult personnel. While the influence of Hurrian is undeniable, but limited, there is little or none from Mesopotamia, Anatolia, the Aegean civilizations or Arab tribes and it is particularly surprising that Egyptian elements are entirely missing. In the main, the Ugaritic ritual texts reflect indigenous

language and practice. These two volumes are a reliable guide to Ugaritian tradition as transmitted by these texts.

W. G. E. Watson

G. Takács, *Etymological Dictionary of Egyptian. Volume One: A Phonological Introduction (HdO 48)*, Leiden-Boston-Köln 1999, Brill, 17,5 x 24,5, pp. 471.

The present review deals with a work for a long time awaited by the Hamito-Semitic (Afroasiatic) scholarship: an etymological analysis of the Egyptian lexicon. The name of the author is well known to the students of Egyptian and Afroasiatic etymology thanks to a large number of important articles on particular problems of this fascinating field of comparative linguistics.

The importance of Egyptian for proto-Afroasiatic reconstruction can hardly be overestimated. At the same time, a fruitful use of the Egyptian data is complicated by a number of factors, the chief one being the unique position of this language as the only representative of a whole branch of the Afroasiatic family. In view of this complete lack of immediate relatives the standard method of sequential reconstruction cannot be used in the present case so that the scholars must content themselves with a notoriously difficult (and in many aspects risky) procedure of direct comparison of the Egyptian data to those of other Afroasiatic (proto)languages. My general impression from the introductory volume of Takács' work is that this complicated task can now be successfully carried out thanks to a sound methodology and a careful etymological analysis.

As the title of the volume indicates, it is not yet the dictionary itself but rather a kind of extensive prolegomena explaining the author's attitude towards the main problems of Egyptian-Afroasiatic lexical comparison. Generally speaking, Takács' position is a development (and in many points, an important refinement) of the principles of Afroasiatic lexical comparison established by I.M. Diakonoff (to whose memory the volume is dedicated) and his Russian colleagues A. Belova, A. Militarev, O. Stolbova et al. As it is well known, this position is opposed to the views of the scholars belonging to the so-called *neuere Komparatistik*, a totally different school of Egyptian etymology founded by the great German Hamito-Semiticologist O. Rössler and continued by a number of his pupils and followers in Germany and elsewhere. A whole chapter of Takács' book is reserved to a detailed critical analysis of the positions advocated by the Rösslerian school and in most cases these are convincingly refuted (chapter VII).

From the remaining chapters one could single out those which form a kind of general introduction (chapters I, II and III). Here the author briefly discusses the history of the Egyptian etymology, expounds his views on the internal subdivision of the Afroasiatic linguistic family and the position of Egyptian within it. The extremely interesting question of contact relationship between Egyptian and non-Afroasiatic languages of Africa is also touched upon.

The most important part of the volume is the chapter four where the author tries to establish regular Afroasiatic correspondences for the Egyptian phonemes. The results of this detailed etymological analysis (always generously exemplified) are summarized in the tables of correspondences on pp. 263-271. Special excurses deal with some particularly difficult problems like the etymological interpretation of *ʔ* or the Egyptian reflexation of Proto-Afroasiatic **l*. Importantly, this chapter lists only those correspondences which the author considers to be more or less regular. Irregular or questionable correspondences are treated separately (chapter V). The book is closed by the discussion of the rules of consonantal compatibility (an issue of considerable importance for the whole problem of Egyptian etymology and vividly discussed in recent Egyptological literature) and the so-called "law of Belova" (treated very

favourably by Takács and supported by a large collection of new examples). An extraordinary rich bibliography (exceeding 70 pages!) is a good testimony of the author's deep acquaintance with the scholarly literature both in Egyptology and Afroasiatic comparative linguistics.

What follows are some concrete additions and corrections, mainly from the Semitic domain. An important part of these suggestions deals with anatomic terms. I am deeply grateful to Prof. Alexander Militarev for his permission to quote here some of our joint results as well as quite a number of his own etymological ideas¹.

p. 59. MSA **sār* meaning 'backwards, behind' should probably be compared to Sem. forms meaning 'back, spine' like Arb. *sarīr*- 'base de le tête, endroit où elle est jointe au cou' (BK 1 1076), *sarāt*- 'dos' (ibid. 1085) and Amh. *sārāsār* 'vertebra, spinal cord' (K 487), see further SED I No. 253. Independently of the correctness of this suggestion, Leslau's comparison of the MSA terms to PS **'atar*- 'trace' is certainly to be abandoned for phonological reasons (**t* is not reflected in as *s* in MSA). This difficulty, of which Leslau himself was quite aware (cf. LS 291), did not impede him to propose (on p. 54 of the same dictionary!) an equally difficult connection between PS **'atar* and Soq. *'thor* 'suivre'.

p. 59. The comparison of Arb. *šr'* 'to begin' with Akk. *šurrū* id. is sound, but it may be noted that the Akk. term is traditionally compared to Arm. *šry* 'to begin' (significantly, also a D-tantum verb with this meaning).

p. 61. To *dšd* '(Schlachtopfer) abkehlen' cf. Tgr. *žārid* '(muscles of the) neck' (LH 550) and Sel. *gārdid* 'nape of neck' (LGur. 291), possibly also Arb. *žarad*- 'dos' (BK 1 276) (see further SED I No. 92).

p. 64. The meaning 'to plunder' for Hbr. *hlk* is usually thought to be derived from the general meaning of this root, namely 'to divide' (in the same way *hēlāk* 'booty' is a semantic derivation of 'part, lot'). Now, as the Sem. cognates of this root show, its first radical is **h*, not **ḥ* (cf. KB 322, LGz. 261). Hbr. *hlk* is therefore hardly comparable to Eg. *ḥsk* in spite of the meaning coincidence.

p. 73. Correct Hbr. *hāg* to *ḥag*.

p. 89. Eg. *yft* 'bone-marrow' could be compared to such Sem. terms as Akk. *lipū* (*lipiu*, *lipu*, *lēpu*) 'adipose tissue, fat, tallow; marrow, pith' OB on (CAD L 202, AHw 555) and, further, Hbr. pB. *liplūp* 'glutinous substance, pus' (Ja. 715), Arb. *lafī'at*- 'morceau de viande sans os' (BK 2 1009), see SED I No. 180. This comparison, pointing to the original meaning 'viscous substance', is not easily compatible with the otherwise plausible equation of the Eg. word with Cushitic and Omotic terms meaning 'bone' proposed by the author.

p. 123. I do not see any reason to derive PS **'am-at*- 'maid' (in fact, rather to be translated as 'female slave') from Proto-Afrasian **Vm*- 'child'.

1. References: **AHw**: W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1965 - 1981 - **BK**: - A. de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Vol. 1 - 2., Paris 1860 - **Brock**: C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halle 1928 - **CAD**: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute, the University of Chicago*, Chicago 1956- - **DLU**: G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *Diccionario de la lengua ugarítica*, Sabadell (Barcelona) 1996-2000 - **GAG**: W. von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, Rome 1995 - **Ja.**: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1996 - **JJ**: T.M. Johnstone, *Jibbāli Lexicon*, Oxford 1981 - **JM**: T.M. Johnstone, *Mehri Lexicon*, London 1987 - **K**: T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, Wiesbaden 1990 - **KB**: - L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden - New York - Köln 1994 - 2001 - **LGur.**: W. Leslau, *Etymological Dictionary of Gurage (Ethiopic)*. Vol. I-III, Wiesbaden 1979 - **LGz.**: W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden 1987 - **LH**: E. Littmann und M.Höfner, *Wörterbuch der Tigre-Sprache. Tigre-deutsch-englisch*, Wiesbaden 1956 - **LS**: W. Leslau, *Lexique Sogotri (Sudarabique moderne) avec comparaisons et explications étymologiques*. Paris 1938 - **Mankowski**: Paul V.Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew*, Winona Lake 2000 - **Ricks**: S.D. Ricks, *Lexicon of Inscriptional Qatabanian*, Roma 1989 - **SED I**: A.Militarev, L.Kogan, *Semitic Etymological Dictionary*. Vol. I. *Anatomy of Man and Animals*, Münster 2000.

p. 132. It is tempting to compare Eg. *nw.t* 'town' to Hbr. *nāwā*, *nāwā* 'stopping place, settlement' (KB 678-9). This comparison becomes less attractive in view of another meaning of the Hbr. word, namely 'pasture land, grazing place'. Moreover, Hbr. *nāwā* is unseparable from Akk. *nawū* which only means 'pasture land, steppe' (CAD N1 249).

p. 144. Hbr. and Arb. *nhr* 'to flow' are certainly denominative from PS **nahar-* 'river' (Hbr. *nāhār*, Arb. *nahr-*) being therefore of no relevance for broader comparison.

p. 154. Since MSA *z* does not correspond to Arb. *ḏ*, the Sem. part of this item is not fully convincing. Note that Arb. *ḥḏy* 'to be opposite to' is probably derived from PS **ḥaḏay-* 'breast' (see SED I No. 112).

p. 182. While Arb. *zabab-* 'wool' is a convincing parallel to Eg. *zb.t* 'lock of hair', Arb. *zubb-* 'male sexual organ' (allegedly "hairy") has nothing to do with this word (cf. Hbr. pB. *zubbān* 'the bag which contains a male animal's member' in Ja. 383 and other, somewhat less reliable cognates listed in SED I No. 264). A number of other Sem. cognates with the meaning 'hair, fleece' can be found in SED I No. 279, some of them with *p* instead of *b*.

ibid. Arb. *zmn* (IV) 'to remain for a long time' is evidently derived from *zamān-* 'time' and not vice versa. Needless to say, similar terms occur in many Semitic languages and their ultimate origin is a complex issue much discussed in Semitological literature (cf. Mankowski 2000 54-5, with bibliography). In any case, a direct comparison between Eg. and Arb. makes absolutely no sense in the present case.

p. 190. Eg. *sym* 'cloud' and Afrasian cognates meaning 'rain' listed by the author can be directly compared to Akk. *šamū*, *šamūtu* 'rain', separated from *šamū* 'sky' in both CAD Š1 348 and AHw 1161. Their relationship to Common Semitic **šamāy-* 'sky' is possible, but needs further clarification.

p. 194. One readily agrees with the author that PS **šit-* 'posterior, buttocks' is to be separated from the verbal root **wsd* 'to establish, to found'. However, Akk. *išdu* 'foundation' does not belong to the latter since *-š-* (also present in Ebl. *išdum* and Ugr. *išd*) cannot be from **s*. The morphological structure of all the three terms is very close to Arb. *'ist-* and other forms with *-t-* attested throughout Semitic. It is also worth noting that the meaning of the Ugr. form is clearly anatomic (cf. DLU 56 for the relevant context). As for Akk. *išdu*, it does not seem to be attested with the anatomic meaning in the extant Akkadian texts, but most probably was an anatomic term at some earlier stage. This can be deduced from the very common dual form *išdān*, attested in periods and dialects in which the dual is found almost exclusively with body parts and their semantic derivatives. For more Sem. cognates and discussion of this complicated root(s) see SED I No. 255.

p. 198. Comparison of Eg. *snh* 'to open (doors)' to Chadic words for clitoris seems at best strange from the semantic point of view.

p. 208. Comparison of Hbr. *šdd* 'to plow' to Akk. *šadādu* 'to pull' is semantically weak and should probably be abandoned. In any case, one must stress that *š* in Oakk. *šadādu* does not reflect any lateral sibilant in this dialect being nothing but a misleading Assyriological notation for any Akk. *š* written with SV-series in the Old Akkadian orthography (cf. W. Sommerfeld's observations in GAG 36).

p. 218. Afrasian terms for 'slave' can be plausibly compared to Qat. *kll* 'servant, slave' (Ricks 85) as well as Arb. *kall-* 'domestique qu'on nourrit chez soi' (BK 2 918).

p. 276. Correct Hbr.-Aram. (sic!) *sāl'ām* to *sol'ām*.

p. 281. Correct Hbr. *ḥāpšī* to *ḥopšī*. Note that comparison of Eg. *šps* 'noble' to Hbr. *ḥopšī* (proposed by Albright and supported by Schneider and other scholars) is hardly possible in view of the overtly pejorative meaning of cognate terms from mid-second millennium languages of Syria-Palestine (Amarna Akkadian *ḥupšū* 'a member of one of the lower social orders' CAD H 241, Ugr. *ḥpʿ* 'prófugo, escapado; legionario, mercenario' DLU 196). The primary meaning of the root should probably be sought in Arb. *ḥbt* 'être méchant, perfide, ignoble, scélerat (se dit d'un homme)' (BK 1 530; note especially the *ḳutl-* derivative *ḥubt-* 'turpitude; désordre, débauche, fornication'). Note that in Ugr. the closely related verbal

root is also attested with *-b-* (DLU 198) while the transcription with *-p-* adopted for Akk. *ḥupšu* is purely etymological. Devoicing of *b* before voiceless stops is not uncommon in Semitic, the nearest example being Hbr. *nōpāt* (**nupt-*) vs. Ugr. *nbt* 'honey' (*b* is of course primary in view of Arb. *nūb-* 'bee').

p. 302. One can hardly agree with the author's treatment of Akk. *lābānu* 'Nacken' as going from **lahb-ān-*. First of all, both standard Akkadian dictionaries transcribe this word as *labānu* (with *ā*) and rightly so in view of the early form *labiānu*. The consonantal root underlying the Akk. form is therefore *lby*, any laryngeal and especially **h* being certainly excluded. For possible cognates to this term in Arabic and other Semitic cf. SED I No. 173.

p. 319. The commonly accepted view about Hbr. *zārāt* 'span' being a loanword from Eg. *ḏr.t* 'hand' should be revised because of such Sem. cognates as Syr. *zawārā* 'pugnis, manus' (Brock. 194) and especially Tgr. *zāra(t)* 'middle finger' (in combination *rāyam zāra(t)*, LH 161), cf. SED I No. 298.

p. 348. One can hardly agree that the meaning 'to lead' in the widespread Sem. verbal root *dbr* is derived from the meaning 'to speak' (besides the obvious semantic difficulty, note that the latter is attested almost exclusively in Hebrew). It might be observed that the traditional Semitological derivation is of course from PS **dVbVr-* 'back' ('to turn the back' > 'to drive back'), cf. SED I No. 46 and the references *ibid.*

p. 350. The Sem. root for 'folk, tribe' (unconvincingly compared by Schneider to Eg. *p^o.t* 'die Menschen') has the consonantal root **phd*, not **phz* or **phd* as the following forms clearly indicate: Arb. *fahid-/fahd-/fihd-* 'la plus petite subdivision d'une tribu' (BK 2 552), Qat. *fhd* 'clan, family, subtribe' (Ricks 129), Mhr. *fahadot* 'tribe' (JM 110), Jib. *fhadot* *id.* (JJ 67). Moreover, this meaning is almost certainly to be considered an Arabian semantic evolution from Common Semitic **pah(i)d-* 'hip, thigh' (cf. SED I No. 211) with a well attested meaning shift.

p. 351. Note that Arb. *inda* 'by' (compared by Schneider to Eg. *hn^o* 'together with') is evidently to be analyzed as **im-da*, the first element being identical to Hbr. *im* 'with' (cf. *immā-d-ī* 'with me') and the second one going back to PS **yad-* 'hand' (for similar prepositional compounds in Arb. and elsewhere in Sem. see, e.g., SED I No. 291).

L. Kogan

J.-A. Zamora, *La vid y el vino en Ugarit* (Banco de Datos Filológicos Semíticos Noroccidentales, Monografías 6), Madrid 2000, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 17 × 24, pp. xviii + 764.

In view of its congenial theme of wine and wine-making, it is a pleasure to read or browse through this book, preferably with a suitably charged glass to hand. The introduction deals with the history of research and the history of viticulture in ancient times. Then there are five main sections, on the following topics: vineyards, the vine and its fruit, the grape and its products (the grape harvest, wine-making, must, wine and vinegar), the storage and distribution of wine and finally, the uses of wine. There are five indexes. A large number of illustrations, including maps and figures, enhance the book appreciably and there are several tables.

Within the book there are a considerable number of texts from Ras Shamra, in Akkadian and Ugaritic, which are set out, translated and then provided with a commentary. These texts are largely what may be termed administrative, some of which are letters (e.g. p. 155). In addition, passages from the mythological and ritual texts are also included, for example, the whole of KTU 1.91 (pp. 421-431), which deals with quantities of wine from various localities (lines 21-36), and all KTU 1.114 (pp. 547-570).

Comparative material from the surrounding civilizations, and from Egypt in particular, is also used to complete the picture provided by these texts.

As ever, one of the difficulties presented by these texts is the obscure vocabulary and Z. has devoted a great deal of attention to philology. Some comments follow on this aspect. On Ug. *šdmt* (discussed p. 70-72, 195-196) see now N. Wyatt, "A New Look at Ugaritic *šdmt*", *JSS* 37, 1992, 149-153, who suggests that it means "circumcision". The Ugaritic area measure *šir* (pp. 110-115 and 117-122), on which Z. has written elsewhere ("La misura di superficie *šir* e il valore non metrologico di *šd*", *SEL* 17, 2000, 55-76), remains difficult. It may be cognate with Akk. *še/irū*, "furrow" as a measure of area. It would seem that Ug. *swn* does not mean "thyme" (p. 218) but "garlic, onion" (cf. *SEL* 12, 1995, 227-228). Ug. *pil* (KTU 4.747:4: 4.751:7), for which no meaning is suggested (p. 221), may mean "flour", corresponding to Emar Akk. *pa'alu*, which seems to denote a type of flour according to E. J. Penttuc (*West Semitic Vocabulary in the Akkadian Texts from Emar*, Winona Lake, IN 2001, p. 137, but with no reference to Ugaritic). Ug. *šy* may not mean "vino elaborado" (pp. 259-260 and 293-294) but possibly "black grapes", as has been suggested by E. Lipiński ("The Socio-economic Condition of the Clergy in the Kingdom of Ugarit", in M. Heltzer - E. Lipiński, eds., *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.)*, Leuven 1988, p. 144). The discussion of Ug. *irp* "container for wine" in connection with Eg. *irp*, "wine" (pp. 274-275 and 534-535) should also take into account Hittite *eripi-*, which denotes a type of wood from which perhaps the container was made (cf. *DLU*, 51). On Ug. *mqrt*, "container" (unspecified, p. 534) see now Akk. *maqartu*, which denotes a container (cf. *DLU*, 286), possibly a "cooling vessel" (*CDA*, 196). There is also an Eg. word *mqrt* which apparently also denotes a container (cf. D. Meeks, *BO* 54 [1997] col. 43). In the world of wine, international terms seem to be common. However, certain words remain unexplained (e.g. Ug. *šb*), though future discoveries may throw light on them.

To the already extensive bibliography, which unfortunately contains several minor misprints, can be added the following: S. Bacchiocchi, *Wine in the Bible: A Biblical Study on the Use of Alcoholic Beverages*, Berrien Springs, MI 1989; C. E. Walsh, *The Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel*, Winona Lake, IN 2000, and R. Weinhold, *Vivat Bacchus: A History of the Vine and its Wine*, Watford 1978.

In spite of the relatively sparse material available, Z. has provided an extraordinarily full and scholarly account of the growing of vines and grapes and of the making, storing, distribution and consumption of wine in the ancient kingdom of Ugarit.

W. G. E. Watson