

## RECENSIONES

Céline Redard, Juanjo Ferrer-Losilla, Hamid Moein, Philippe Swennen (Eds.), *Aux sources des liturgies indo-iraniennes* (Liège, 2021), 406 pp., ISBN 978-2-87562-260-0.

Este libro es el producto de un congreso celebrado en junio de 2016 en Lieja con el título *Aux sources des liturgies indo-iraniennes*. Uno de los editores, Philippe Swennen, aclara en la introducción (pp. 7-17) el propósito de la obra: establecer un nuevo comparatismo indo-iranio como continuador de otras oleadas comparativas representadas por académicos como Burnouf y Haug en el siglo XIX, o Kuiper y Humbach en el siglo XX, entre otros. Este nuevo comparatismo, centrado en aspectos rituales, no trata sin embargo de reconstruir un ritual original común indo-iranio, sino de analizar la posición de los rituales en cada una de las tradiciones, así como sus formulaciones, que tienen similitudes evidentes, para llegar a un conocimiento más profundo del sistema ritual indo-iranio. En esta obra de carácter colectivo se abordan estos objetivos desde diferentes perspectivas y campos: la mitología, las tradiciones manuscritas, las fórmulas rituales o el sistema ritual, a veces desde un punto de vista comparativo, y en ocasiones solamente desde una de las dos tradiciones, sea la india o la irania. Los editores han tratado de agrupar temáticamente los artículos de una quincena de especialistas del área, que se describen a continuación.

Joanna Jurewicz (pp. 19-25) analiza el mito del dios que combate a la serpiente, su relación con el fuego ambivalente y su antigüedad en la mitología indo-europea. La comparación del mito y del pensamiento tras el mito se centra en las tradiciones védica y balto-eslavas. Toma como base el artículo ("Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma", en Maranda P. & Pouillon J. [éd.], *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1970, pp. 1180-1206. Thosifumi Gotō (pp. 27-38) presenta un análisis detallado del mito indo-iranio del movimiento del Sol nocturno, es decir, del "rescate" y transporte de la luz solar que desaparece al atardecer, hasta su aparición en la aurora. Este análisis amplía su propio análisis realizado en „Ásvín and Nāsatya- in the R̥gveda and their Prehistoric Background“, en T. Osada (ed.), *Linguistics, Archaeology and Human Past in South Asia*, New Dehli 2009, pp. 199–226 Esta comparación se fundamenta en el chequeo de un amplio catálogo de citas védicas y avésticas.

Kyoko Amano (pp. 39-68) escribe sobre el papel del conocimiento como garantía de conseguir el éxito desde un punto de vista religioso en el mundo védico. Para ello, ofrece un análisis detallado de las frases védicas *yá evám véda / vidvān*, extraídas del Maitrāyaṇī Saṁhitā, con un amplio catálogo de citas y análisis estadísticos de aparición de las fórmulas que, además, permite definir diferentes estratos dentro de los textos, así como los diferentes significados de "conocimiento". Por su parte, Naoko Nishimura (pp. 69-79) aporta un análisis comparativo de los mantras védicos que abren cada Yajurveda-Saṁhitā vinculados a los sacrificios realizados en honor a la luna nueva y a la luna llena, así como su relación al ordeñado o al pastoreo de las vacas. Philippe Swennen (pp. 81-103), en la misma línea, analiza los mantras védicos en diálogo con el artículo de Nishimura (*vid supra*), ya que discute la arqueología de uno de los mantras que aparece en la sección analizada por Nishimura: *iṣé tvorjé tvā*, demostrando que originalmente no tiene que ver con cortar una rama para separar terneros de sus madres, sino con los beneficios del intercambio ritual entre dioses y hombres para el sacrificante, como muestra el Yajurveda Negro.

Éric Pirart (pp. 105-117) abandona el mundo védico en exclusiva, para presentar la idea indo-iraniana de hospitalidad y el intercambio, y ofrece un análisis detallado de la etimología iir. de “anfitrión” (\*áthə-ti) y “sacerdote” (\*áthṛ-uan). Para ello, se sirve principalmente de textos gáticos. Su artículo conecta con los siguientes, que se continúan enfocados en el mundo avéstico. Antonio Panaino (pp. 119-163) presenta un extenso artículo sobre el sacrificio animal en los rituales zoroástricos: su carácter (literal o simbólico), el momento adecuado en el que se puede realizar (analiza en este punto los sacrificios post-nocturnos o pre-aurorales), así como el papel de la doble recitación del Yasna Haptaṅhāiti (momento central del sacrificio) en la ceremonia de Vidēvdād y su significado.

Jean Kellens (pp. 165-173) reflexiona sobre la noción de av. *ahu* en la Gāṇā Ahunauvaitī y en la Gāṇā Uštāuvaitī, vinculándolo a un sentido litúrgico en la primera (muy ligada a *ratu* como momento ritual) y a un sentido cosmogónico en la segunda. Además, analiza la caracterización de *ahu-* con el doblete *astuuant-* y *manaxiia-*, así como su conversión posterior en *fraša*. Continuando con los textos avésticos antiguos, Eijirō Dōyama (pp. 175-194) toma como punto de partida la estrofa 40.1 del Yasna Haptaṅhāiti, para buscar el origen común indo-iranio de *mazdā* como sustantivo común "sabiduría" y no dentro del sintagma *ahura- mazdā-* del nombre propio de la divinidad. Igualmente propone una historia de la transformación del concepto en avéstico tras la hipotética reforma religiosa de Zaratuštra.

Alberto Cantera (pp. 195-282), en un artículo muy extenso y en línea con sus últimas contribuciones sobre la estructura de la Liturgia Larga zoroástrica, define el carácter modular y coherente de la misma. Su conclusión es que la Liturgia Larga consta de una división tripartita con una lógica ritual detrás, en la que cada una de las partes presenta a su vez una estructura coherente de combinación de textos en prosa y textos en verso. El artículo es a su vez una crítica a la visión tradicional de los rituales, en los que los módulos se analizan como meras repeticiones de textos sin una lógica estructural detrás. Céline Redard (pp. 283-301) ofrece un análisis detallado de los Āfrīnagāns y su comprensión más allá de los textos tradicionalmente editados. Demuestra cómo la edición de Geldner ha condicionado a una visión limitada de estos rituales hasta ahora y cómo una revisión de los manuscritos permite ampliar el número de Āfrīnagāns existentes y, consecuentemente, la necesidad de una nueva edición de las mismas.

Götz König (pp. 303-319) focaliza su análisis en los conceptos de *daēnā* y *xratu*, largamente discutidos en los estudios avésticos, tomando como punto de partida el artículo de Alberto Cantera “Talking with god: The Zoroastrian *ham.paršti* or intercalation ceremonies”, *Journal Asiatique* 301, 2013, pp. 85-138 y la concepción escatológico-epistemológica de *daēnā*. A las aportaciones de Cantera, König introduce como factor para su comprensión el concepto de *xratu* desde el punto de vista epistemológico, toda vez que este término ha perdido en el proceso histórico del desarrollo del zoroastrismo su carga ritualística o mística.

De vuelta a los rituales, Juanjo Ferrer Losilla (pp 321-344) analiza un ritual muy desconocido: la recitación ritual del alfabeto avéstico. Frente a la creencia tradicional de que es una creación moderna, desde el análisis de los manuscritos, encuentra evidencias claras de la antigüedad de estos textos y, en relación, de su recitación ritual.

Míguel Ángel Andrés Toledo (pp. 345-355) busca los paralelos indo-iranios en las ceremonias de investidura de los niños con el cingulo sagrado. Mientras que en el caso de la sociedad védica está claro que la casta determina la edad para la investidura, en la sociedad zoroástrica las evidencias no son definitivas, aunque se pueden encontrar algunos restos de un sistema con ciertas similitudes. Finalmente, Hamid Moein (pp. 357-364) analiza la ceremonia para cortar un nuevo *kusti* o “cingulo sagrado” (*Nirang-e Kusti-ye No Buridan*) y encuentra en los manuscritos

diferencias significativas desde el punto de vista textual, que podría llevar a editar dos variantes del texto.

Jaime Martínez Porro, Berlín

M. A. Stadler, *Das Soknopaiosritual, Texte zum Täglichen Ritual im Tempel des Soknopaios in Dime (SPR)*, Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin, Band 6 (Berlin/Boston, 2022), VII-XII, 1-461; ISBN: 978-3-11-047055-0.

In dieser Rezension wird die erste kommentierte Edition der Texte zum Täglichen Ritual im Soknopaios-Tempel des ägyptischen Dime einer näheren Betrachtung unterzogen. Der Inhalt des Buches besteht aus den folgenden Teilen:

In Teil I werden die Handschriften und das Ritual vorgestellt.

In I-1 werden die Textzeugen beschrieben und die Textsiglen eingeführt. Das Soknopaiosritual der vorliegenden Edition ist bislang in fünf Handschriften aus Dime tradiert (5). Der längste Textzeuge wird von Pap. Berlin P. 8043+Louvre AF 13588 (=A) gebildet (5).

In I-2 werden Schrift und Sprache behandelt. Das sonst durchgängig zweiteilige „b“ weist in Dime eine dreiteilige Form auf (33). Die Erklärung des Determinatives „Schlagender Arm“ nach „šnt“ „weiherräuchern“ als Hinweis auf die Furcht vor der Gottheit (38) mutet zu abenteuerlich an. Die Existenz eines fest gefügten Systems der unetymologischen oder phonetischen Schreibungen ist zurückzuweisen (46). Die Handschrift A zeichnet sich durch graphische Besonderheiten aus, zu denen der obsolete Haken, Determinativlosigkeit und graphische Archaisierung gehören (47). Die Passagen, für die es hieratische oder hieroglyphische Parallelen gibt, sind in Spätmittelägyptisch verfasst (48). Die zahlreicheren Fehler in Textzeuge A deuten auf das Werk eines ungeübten Schreibers hin (51). Der Textzeuge A lässt sich vielleicht ins 2. Jhdt. n. Chr. datieren, während die übrigen Zeugen eventuell aus dem späten 1. Jhdt. n. Chr. stammen (56).

In I-3 wird das Soknopaiosritual im Kontext betrachtet. Das Soknopaiosritual von Dime weicht in Spruchgut und –sequenz vom Soknebtynisritual von Tebtynis ab (58). Die Ikonographie des Soknopaios greift gewöhnlich auf ein falkenköpfiges Krokodil zurück (66).

In I-4 werden Bemerkungen zur Editionsmethodik formuliert.

In Teil II wird die Edition vorgenommen. Im Ganzen lassen sich um die 28 Sprüche identifizieren. Die Texte werden demotisch und hieroglyphisch wiedergegeben. Die Transliteration und deutsche Übersetzung werden einzeln präsentiert. Die Texte werden durch den philologischen und inhaltlichen Kommentar erschlossen. Die Reihenfolge von Bauteilen bei den Torsprüchen konnte je nach Tempel variieren (208).

Der Teil III enthält die Appendices.

Das Literaturverzeichnis (345-361), Glossar (363-424) und der Index zitierte Quellen (425-433) werden bereitgestellt.

In Teil IV werden Tafeln (437-461) mit Farbphotographien der Handschriften A-E und Fragmente geboten.

Die folgenden Punkte sind vielleicht für das Verständnis nicht ganz uninteressant:

100: zur Schreibung „šp“ für „hp“ „Nabel“ vgl. bereits W. Vycichl, Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleiche, MDAIK 16, Festschrift zum 80. Geburtstag von Professor Dr. Hermann Junker, II. Teil (1958), 389

109: zur „tmm“-Krankheit vgl. I. E. S. Edwards, Amuletic Decrees of the Late New Kingdom, HPBM IV (London, 1960), 11 n. 27;

zur „tmii.t“-Krankheit vgl. Chr. Leitz, Magical and medical papyri of the New Kingdom, HPBM VII (London, 1999), 55/81; P. o'Rourke, A Royal Book of Protection of the Saite Period: pBrooklyn 47.218.49, YES 9 (New Haven), 202

142: zum „šdd“-Textil vgl. M. Müller, Wandbild, Text- und Artefaktbefund, Ein Terminus der Sargherstellung, in: M. Collier/St. Snape (eds.), Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen (Bolton, 2011), 337

234: die Bedeutung von „mn“ muss von „säugen, stillen“ in „aufziehen“ geändert werden.

237: zum Wort „h“ „Speichel“ vgl. I. Munro, Das Totenbuch des Pa-en-nesi-tai aus der Regierungszeit des Amenemope (pLondon BM 10064), HAT 7 (Wiesbaden, 2001), 58y; das Wort hängt wohl etymologisch mit der Wurzel „h“ „ausleeren“ zusammen, zu dieser Wurzel vgl. J. Osing, Hieratische Papyri aus Tebtunis, Carlsberg Papyri 2, CNI 17 (Kopenhagen, 1998), 93 ac); zur Verbindung zwischen Punt und Phönix vgl. auch Chr. Leitz, Geographisch-osirianische Prozessionen aus Philae, Dendara und Athribis, Soubassementstudien II, SSR 8 (Wiesbaden, 2012), 102

242: zum Verhältnis „p“ – „pri“ vgl. Fr. Hoffmann, Der Kampf um den Panzer des Inaros. Studien zum P. Krall und seiner Stellung innerhalb des Inaros-Petubastis-Zyklus, MPER NS 26 (Wien, 1996), 217 n. 1118; R. A. Caminos, Chronicle of Prince Osorkon, AnOr 37 (Rom, 1958), 60p; A. E. Gardiner, Ancient Egyptian Onomastica II (London, 1947), 78\*

250: zum Wort „iw“ „Schlaf“ vgl. S. Gerhards, Konzepte von Müdigkeit und Schlaf im alten Ägypten, Beiheft 23 (Hamburg, 2021), 133-134

268: zum Wort „nti“ „Krokodil“ vgl. G. Widmer, Résurrection d'Osiris – Naissance d'Horus. Les papyrus Berlin P. 6750 et Berlin P. 8765, témoignages de la persistance de la tradition sacerdotale dans le Fayoum à l'époque romaine, AOHP 3 (Berlin/Boston, 2015), 298.

Der Rez. nimmt für sich folgende Bewertung des Buches in Anspruch: Die meisten Interpretationen wirken durchaus plausibel. Der philologische Kommentar bläht sich durch manche Nebensächlichkeiten etwas auf. Der inhaltliche Kommentar zerfasert z. T. an den äußeren Rändern, u. a. was die Bemerkungen zu den Freimaurern (65-66) angeht. Die Lektüre kann man durchaus empfehlen.

Stefan Bojowald, Bonn

A.-Kr. Wigand, Achikar in Elephantine, *Die aramäische Achikarkomposition im Kontext des perserzeitlichen Elephantine*, ORA 50 (Tübingen, 2022), VII-XII, 1-268, ISBN 978-3-16-161021-9.

Die vorliegende Publikation stellt die in WS 2019/2020 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin unter etwas anderem Titel angenommene Dissertation der Autorin dar. Die Studie beschäftigt sich mit der aramäischen Achikarkomposition in ihrer aktuellen Gestalt und wertet sie hinsichtlich ihres konkreten Fund- und Rezeptionskontextes in Elephantine aus. Der Inhalt des Buches ist folgendermaßen strukturiert:

Kapitel 1 wird als Einleitung genutzt. Die bisher älteste bekannte Fassung der Achikartradition besteht aus der aramäischen Version, die 1907 im südägyptischen Elephantine entdeckt wurde (1). Die ausführlichste Fassung der Achikarkomposition beruht auf der syrischen Version, die frühestens ins 2./3. Jhdt. n. Chr. datiert (1). Die Jaho-Verehrer von Elephantine repräsentieren wohl eine Art vorbiblisches Judentum (10). Die erste Publikation der 1907 auf Elephantine gefundenen literarischen aramäischen Papyrusfragmente legte Sachau 1911 vor (17). Der literarische Achikartext steht als Palimpsest über einem aramäischen Zolltarif, der 475 v. Chr. geschrieben wurde (18-19).

In Kapitel 2 wird die Übersetzung der Achikarerzählung geboten. Die Textgrundlage bildet P. Berlin 13446.

In Kapitel 3 wird die Textanalyse der Achikarerzählung durchgeführt. Der narrative Text deckt in seiner jetzigen Form 78 Zeilen in 5 Spalten ab (31). Die Tontafel W 20030 aus Uruk mit der Erwähnung eines Aramäers Aḥuqar ist eher als Teil der Rezeptionsgeschichte des aus dem literarischen Stoff bekannten Helden denn als Beweis für dessen Historizität zu sehen (34). In der Erzählung werden Achikar und die Könige Sanherib und Asarhaddon häufig durch Appositionen ergänzt (51). Die Funktion des Achikar am assyrischen Hof wird durch Bezeichnungen wie „Bewahrer des königlichen Siegels“ oder „königlicher Berater“ kenntlich gemacht (52). Der Königsname Sanherib wird im Anfangsteil der Erzählung mit Sin und in deren hinterem Teil mit Samech geschrieben, was mit dessen verschiedenen Titelformularen korreliert (53-54). Die abwechselnde Bezeichnung Nadins als Sohn oder Neffe deutet auf ein Adoptionsmodell als Erklärung hin (56). Die Handlung der Erzählung läuft in zwei Episoden ab: a) Unterweisung des Neffen des Achikar sowie dessen Vorstellung als Nachfolger im Palast und b) Schicksal des Hofbeamten Achikar (59). Die demotische Fassung der Achikarkomposition geht offenbar auf eine aramäische Vorlage zurück, weicht aber deutlich von der Version aus Elephantine ab (61). Der narrative Aufbau der Achikarerzählung lässt deren Beschreibung als Novelle zu (65). Die Unterweisung des Nadin macht eine Eigenheit der Achikarerzählung aus (68).

In Kapitel 4 wird das Verhältnis von Sprüchen und Erzählung der aramäischen Achikarkomposition bestimmt. Die Achikarerzählung und die Achikarsprüche gehören zu zwei verschiedenen Sprachstufen des Aramäischen (73). Die Übersetzung „vor den Worten Achikars“ (76) ist in „vor seinen Worten“ zu korrigieren. Die Sprüche sind zwischen dem späten 8. – (frühen) 7. Jhdt. v. Chr. zu datieren (77). Die Herkunft lässt sich in den aramäischen Zentren in Nordwestmesopotamien, Nordsyrien oder Libanon lokalisieren (77). Die Erzählung kann ins 6. Jhdt. nach dem Untergang des assyrischen Großreiches datiert werden (78). Die negative Interpretation des Vergleiches der Worte des Königs mit der Schärfe eines zweischneidigen Schwertes (83) geht zu sehr vom deutschen Sprachgebrauch aus. Die pauschale Identifikation des verstorbenen ägyptischen Königs im Jenseits mit dem Sonnengott (91) ist nicht ganz unproblematisch. Der religiöse Aspekt der Königssprüche in der Darstellung des Königs fällt in der Erzählung weg (101). Die Erwähnung eines Schamaschkultes im Spruchmaterial steht isoliert da (107).

In Kapitel 5 wird über Achikar und die Bisutuninschrift reflektiert. Die Bisutuninschrift lässt sich in zwei Gruppen unterteilen: a) akkadische und aramäische Version, b) elamische und altpersische Version (114). Das früheste lesbare Datum in der Liste mit Vermerken auf dem Verso des Papyrus der aramäischen Version ist Jahr 417 in Spalte 5 (119). Die Bisutuninschrift wurde wohl zu Unterrichtszwecken nach Ägypten geschickt (120). Der Unterschied zwischen der aramäischen Version und der Trilingue aus Bisutum wird durch das Fehlen der bildlichen Königsdarstellung auf dem Papyrus markiert (122). Die aramäische Kopie der Bisutuninschrift sollte die Kolonie zur Loyalität gegenüber dem Großkönig verpflichten (135).

In Kapitel 6 wird auf Erzählungen über Hof und fremde Herrscher in der demotischen Literatur gehandelt. Das Zentrum der demotischen Erzählungen nehmen meist Magier und Priester als Personen mit besonderen Verbindungen zum Königshof ein (139). Die Konflikte spiegeln sich u. a. in Aufständen oder rebellischen Aktionen wider (139). In drei Fragmenten des unedierte Inaros-Epos greift der namentlich genannte Assyrerkönig Asarhaddon in die Handlung ein (147). Der aramäische Text aus Sheikh Fadl stellt den frühesten bekannten Beleg einer Inaros Erzählung dar (152). Die Zweite Setnegeschichte lässt sich als Hoferzählung im weiteren Sinn verstehen (160). Die Lehre des Chascheschonqi erfüllt den Tatbestand einer klassischen Hoferzählung am genauesten (165). Im Spruchmaterial des Chascheschonqi und der syrischen Achikarversion gibt es teils wörtliche Übereinstimmungen (168).

In Kapitel 7 wird der literarischen Rezeptionskontext und der Austausch zwischen aramäischer und ägyptischer Literatur in achämenidischer Zeit erörtert. Die offizielle Korrespondenz der persischen Verwaltung zeigt in aramäischen und demotischen Briefen ein ähnliches Formular.

In Kapitel 8 wird die aramäische Achikarkomposition in Elephantine näher beleuchtet. Die Assyrer und deren Herrscher kommen immer wieder in der demotischen und aramäischen Literatur der ägyptischen Spätzeit vor (200).

In Kapitel 9 wird der Ertrag gesammelt.

Das Literaturverzeichnis (235-256) folgt auf den nächsten Seiten.

Stellenregister (257-263), Personenregister (264-265) und Sachregister (266-268) erleichtern die Benutzbarkeit des Buches.

Das Buch darf sich insgesamt über eine positive Bewertung sicher sein. Die einzelnen Interpretationen rufen in der Regel einen nachvollziehbaren Eindruck hervor. Die unnötigen Redundanzen sind etwas störend, z. B. bei den wiederholten Bemerkungen zu den beiden Episoden, der Abfassung der Lehre des Chascheschonqi im Gefängnis auf Tonscherben und der Sheikh Fadl-Inschrift.

Stefan Bojowald, Bonn