ISSN 0989-5671

N.A.B.U.

Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires

2004

N°2 (juin)

NOTES BRÈVES

32) NOTES DE NABU - La rédaction de NABU attire l'attention de ses lecteurs sur la nécessité d'obtenir un tirage de chacune des notes qui lui sont proposées par Email. Le mieux est d'en envoyer un FAX au 33-1-44271839.

The editors of NABU would like to call the attention of readers on the necessity of providing a printout of notes that have been submitted for publication by Email. The easiest way of doing so is to send a FAX to the number : 33-1-44271839.

Die Redaktion von NABU möchte ihre Leser darauf hinweisen, dass es nötig ist, den Artikeln, die per Email einlangen, eine Druckfassung beizufügen. Am einfachsten per Fax : 00-33-1-44271839

Gli editori di NABU desiderano attirare l'attenzione sulla necessità di ricevere una copia stampata di ognuna delle note inviate via e-mail, preferibilmente via fax al numero : 0033-1-44271839.

33) Proposition pour le § 9 des Lois Assyriennes – Le paragraphe 9 du recueil des lois assyriennes, qui traite de voies de fait d'un homme sur une femme pose certains problèmes d'interprétation. Pour un état de la question sur ce paragraphe, on se reportera à S. Lafont, 1999, *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. *Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*, *OBO* 165, p. 340-343.

L'individu, en fonction de ses actions, encourt deux peines, une première qui stipule qu'il aura un doigt coupé s'il est trop entreprenant avec une femme mariée, une seconde qui entraîne l'ablation de sa lèvre inférieure s'il l'a embrassée.

1. La nature des actions de l'individu, l. 89 n'est pas claire. Deux opinions s'opposent. Pour certains, il faut lire *ki-i bu-ri e-pu-us-si* et comprendre « il l'a attaquée comme un bœuf (en rut) », pour d'autres, plutôt *širri êpussi*, « il l'a traitée comme une jeune enfant ». Voir, en outre la discussion et la bibliographie - notamment pour la réfutation d'une troisième proposition, celle de C. Saporetti de lire *kî iše ašri êpussi* - réunie dans S. Lafont, *op*. *cit*. p. 340-341. La seconde proposition impliquerait une lecture šír du signe BU inhabituelle en médio-assyrien. Il faut ajouter que le terme *šerrum* signifie plutôt « nourrisson ».

Je pense qu'une traduction possible pour ce passage, qui rendrait bien compte du caractère général de l'action accomplie serait « Si un homme se conduit comme un mufle avec une femme mariée... ». L'anglais "He behaved like a calf..." rend exactement compte du mot-à-mot. Cela permet aussi de faciliter la compréhension du verbe de la ligne 93 (pour l'interprétation de ce dernier, voir S. Lafont *op*. *cit*., p. 342), où il faut simplement comprendre *našâqu.*

2. Nous nous intéresserons plus particulièrement à la seconde peine (l. 93-96) notamment à la l. 95.

De manière générale, cette seconde peine a été comprise de façon identique par les différents éditeurs :

-G. R. Driver, J. C. Miles, 1935, *The Assyrian Laws*, p. 384-385 :

^{93}[*šum*]-*ma i-it-ti-ši-iq*$^{?}$-*ši* ^{94}[*ša*]-*pa-as-su šap-li-ta* ^{95}[*i-na*] ⌜*pi*⌝-*e ri-im-te ša-a pa-a-še* ^{96}[*i-ša*]-⌜*ad*⌝-*du-du i-na-ki-su*

-CAD E, 1958, p. 302b :

[*ša*]*passu šaplītu* [*ana p*]*ān e-ri-im-te ša pāše* [*iš*]*addudu inakkisu* :

-AHw, 1965, p. 241a :

[*ana p*]*ân e-ri-im-te ša pāše*, traduisant *erimte* par « Bedeckung »
-G. Cardascia, 1969, *Les lois assyriennes*, *LAPO* 2, p. 110 :
-C. Saporetti, 1979, *Le leggi medioassire*, p. 34 :
-M. Roth, 1995, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, *NAW* 6, p. 157 :
[*ša*]*passu šaplîta* [*ana p*]*an erimte ša pâše* [*iša*]*ddudu inakkisu*

L'idée générale de cette clause est de punir l'individu par là où il a péché, c'est-à-dire s'il embrasse une femme mariée, sa lèvre inférieure sera coupée à l'aide d'une hache. Or, la ligne 95 qui est lue, dans la plupart des cas, [*ana p*]*ân erimte ša pâše*, c'est-à-dire en mot-à-mot « sur le devant du fourreau d'une hache », est traduite « sur le tranchant d'une hache », quoique, comme le remarque G. Cardascia (*LAPO* 2 p. 110), « coment peut-on couper une lèvre avec un fourreau? »

Je proposerais donc d'aménager la lecture généralement adoptée pour le début de la ligne 95 en [*i-na* š]e$_{20}$(ŠI)-*e-ri-im-tu*, signifiant « sur le tranchant ». Il ne s'agirait pas tant de *šerimtu*/*širimtu*, « cutting », cf. CAD Š/III 105a, terme utilisé notamment dans des contextes agricoles, mais de *šêrimtu*, « la coupante », donc le « tranchant », même si, comme le fait remarquer le prof. E. Cancik (que je remercie pour sa relecture de cette note), on peut s'étonner de cet emploi du signe ŠE$_{20}$ à l'initiale d'un mot en médioassyrien.

Je proposerais donc la traduction suivante pour le § 9 :

« Si un homme a porté la main sur une femme mariée, et qu'il s'est conduit comme un mufle, et que le fait soit au vu et au su de tous ou qu'on en apporte la preuve, on lui coupera un de ses doigts. S'il est allé jusqu'à lui donner un baiser, on tirera sa lèvre inférieure sur le tranchant d'une hache et on la lui coupera. »

L. MARTI (04-04-2004)
Cabinet d'Assyriologie, Collège de France, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 PARIS (France)

34) « Qu'as-tu fait de ton frère? » : un meurtre à la cour de Karkemiš – On a déjà pu débrouiller la succession sur le trône de Karkemiš suite à la mort d'Aplahanda (cf. *NABU* 1988/2 et 3). Aplahanda eut comme successeurs deux de ses fils : Yatar-Ami, puis Yahdun-Lîm, dont B. Lafont avait situé les règnes respectivement en ZL 10' et ZL 12', sans qu'on sache quand eut lieu leur succession dans le courant de ZL 11'.

La lettre *ARM* XXVII 162 pourrait apporter une information supplémentaire bien intéressante. Zimrî-Addu y informe le roi de Mari de diverses affaires survenues lors du siège de Larsa, dans la première moitié de l'année 12 (ZL 11'). Il termine sa lettre ainsi : (41) dumu *ši-ip-ri ša* dumu *ap-la-ha-an-da* lú *kar-ka-m*[*i-iš*^{ki}] (42) *il-li-kam-ma* munus-nar-meš *i-ri-iš ù ha-am-mu-r*[*a-bi*] (43) *ki-a-am i-pu-ul um-ma šu-ma* munus-nar-meš-*ma* (44) *mi-ṭì-is-sú ú-ul* dumu-lú *šu-ú* (45) [*am*]-*mi-nim a-na da-mi qa-as-sú ú-bi-il* (46) [*a-n*]*a da-ak* dumu *ap-la-ha-an-da* (47) [^{I}] *ha-am-mu-ra-bi ma-di-iš na-zi-iq*$^{!}$ « Un messager du fils d'Aplahanda (= Yahdun-Lîm), le sire de Karkem[iš], est arrivé et a réclamé des musiciennes. Alors Hammu-rabi a répondu ainsi : "Son manque de musiciennes (montre) qu'il n'est pas un *gentleman*! [Pou]rquoi a-t-il porté la main contre (son) sang?" Hammu-rabi est très irrité par le meurtre du fils d'Aplahanda (= Yatar-Ami). »

M. Birot avait restitué (45) [*am*]-*mi-nim a-na da-mi qa-as-sú ú-bi-il* (46) [*i*]*d*$^{?}$-*da-ak* dumu *ap-la-ha-an-da* (47) [*a-na*] *ha-am-mu-ra-bi ma-di-iš na-zi-iq*$^{!}$ et traduit : « "Pourquoi a-t-il porté la main sur les *membres de* (*sa*) *famille*? ^{46}Il *doit mourir*!" Le fils d'Aplahanda *va être furieux* contre Hammu-rabi! » Il avait compris que le « fils d'Aplahanda » dont il était ici question était « Yatar-Ami qui était déjà sur le trône de Karkémich depuis environ un an » (*ARMT* XXVII, p. 276 n. j).

La restitution que nous proposons suppose que la lettre fasse en réalité allusion à l'avènement de Yahdun-Lîm, qui aurait donc tué son frère Yatar-Ami, ce qui expliquerait la brève durée du règne de celui-ci (du mois vii/ZL 10' au milieu de ZL 11') ; on remarquera la façon dont l'auteur de la lettre a évité de nommer aussi bien le meurtrier que sa victime, ce qui pourrait être la conséquence d'une sorte de tabou désormais bien documenté, consistant à ne pas nommer victime, ni malfaiteur. Quant au conseil qu'Išme-Dagan aurait donné à Yahdun-Lîm, selon les bruits recueillis par Zimrî-Lîm : *ah-hi-ka* KU-*úš-ši-id* (*ARM* XXVI/2 531 : 9), il faudrait les comprendre comme on l'avait suggéré à l'éditeur : *ahhîka quššid* « consacre tes frères », c'est-à-dire « voue-les à une divinité », de façon à éviter qu'ils puissent contester la succession au trône.

La demande de musiciennes qu'adressa Yahdun-Lîm, à peine monté sur le trône de Karkemiš, au roi de Babylone se heurta au refus de Hammu-rabi, indigné par ce meurtre. La réception manifestement très amicale que reçut Yahdun-Lîm de Karkemiš dans le royaume de Mari en ZL 12' (cf. *FM* V, p. 242) serait à mettre au compte des différends croissants entre Zimrî-Lîm et son voisin de Babylone, au même titre que leurs divergences par rapport aux rois de Kurdâ ou d'Ešnunna. On peut même se demander si l'un des objectifs initiaux de la campagne que mena Hammu-rabi jusqu'au Zalmaqum (*FM* V, p. 243-244) n'était pas de châtier le roi de Karkemiš assassin de son frère.

D. CHARPIN & J.-M. DURAND (04-06-2004)
Cabinet d'Assyriologie, Collège de France, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 PARIS (France)

35) Adoptions médio-assyriennes dans les royaumes de Hana, d'Arraphe et d'Aššur – Parmi les textes du royaume de Hana actuellement publiés figure un contrat d'adoption, RBC 779, édité par A. H. Podany, G. M. Beckman et G. Colbow, « An Adoption and Inheritance Contract from the Reign of Igid-Lim of Ḫana », *JCS* 43-45, 1991-93, p. 39-51, repris dans A. Podany, *The Land of Hana. Kings, Chronology and Scribal Traditions*, Bethesda, 2002, texte 11, p. 126-129 et 297-298. Le début du contrat est tronqué, et D. Charpin en a proposé la restitution dans son compte rendu de l'ouvrage d'A. Podany, « Chroniques du Moyen-Euphrate. 1. Le "royaume de Hana" : textes et histoire » , *RA* 96, 2002, p. 77 et n. 113, 114 et 116.

Ce qui subsiste de la tablette commence avec la clause envisageant la rupture du contrat par l'adopté. Suit une précision pour régler les rapports et le droit à l'héritage de deux fils de l'adoptant, probablement le fils adopté et un fils biologique, l. 7'-10' :

i-na DUMU.MEŠ *iš-me-*^{d}*da-gan i-ṣú-ti ù* DIRI[!?].MEŠ
^{I}*ig-mil-*^{d}*da-gan* DUMU.GAL
2 *qa-ta-ti* Ì.GU$_7$
ù ṣi-lí-^{d}*da-gan ur-ki-šu i-lak*

« Parmi tous (?) les fils d'Išme-Dagan, Igmil-Dagan est le fils aîné ; il jouira de deux parts (d'héritage). Et Ṣilli-Dagan viendra après lui ».

Le début de la tablette étant perdu, A. Podany, *The Land of Hana*, p. 126, s'est demandé si Igmil-Dagan, le fils considéré ici comme l'aîné et bénéficiant à ce titre d'une double part d'héritage, est l'adopté, ou l'autre fils. Ce contrat étant pour l'instant le seul de ce type connu pour le royaume de Hana, les points de comparaison doivent être cherchés ailleurs.

D. Charpin, dans sa restitution du début du document, fait de Ṣilli-Dagan le fils adoptif, en s'appuyant sur un parallèle paléo-babylonien de Nippur, BE 6/2 57 (D. I. Owen et E. Stone, *Adoption in Old Babylonian Nippur*, Winona Lake, 1991, p. 47-48) : un enfant est adopté dans une famille où il y a apparemment déjà un fils ; ce dernier prend la part supplémentaire à laquelle son rang d'aîné lui donne droit. Le texte date du règne de Samsu-iluna.

D'après sa formule de serment, le texte de Hana date du roi Iggid-Lim, qu'A. Podany situe durant la « Middle Period », peut-être au XVIe s. Cette datation relativement basse permet donc également des comparaisons avec l'époque médio-babylonienne et médio-assyrienne, où l'on trouve quelques cas comparables.

Dans les tablettes de Nuzi, datables du XIVe s., il existe quelques dizaines de vrais contrats d'adoption (à distinguer des ventes de terres qui recourent à un formulaire de contrat d'adoption). Le problème s'y pose parfois de situer l'enfant adopté par rapport à d'éventuels enfants biologiques des adoptants.

Trois contrats relevant des archives de la famille de Zike fils d'Akkuya montrent qu'un fils biologique, même s'il n'est pas encore né au moment de l'adoption, a le pas sur un fils adoptif. Ces tablettes ont été étudiées par E. A. Speiser, « New Kirkuk Documents Relating to Family Laws », *AASOR* 10, 1928-1929, p. 1-73, spécialement p. 7-13 et 30-35, E. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, Paris, 1938, p. 285-289 et 292-293, et G. Dosch, *Die Texte aus Room A 34 des Archivs von Nuzi*, Magisterarbeit inédit, Heidelberg, 1976. Les passages cruciaux sont les suivants :

- HSS 5 60 (Ehel-Tešup adopte Zike fils d'Akkuya), l. 8-13 : *šum-ma* [DUMU]-*šú ša* ^{I}*e-hé-el-te-šup it-tab-šú* [*ù*] 2-*ni-šu* HA.LA *i-leq-qè* ⌜*ù*⌝ ^{I}*zi-kè te-er-te-en-nu šum-ma* DUMU.MEŠ *ša* ^{I}*e-hé-el-te-šup la it-tab-šú ù* ^{I}*zi-kè-ma e-wu-ru* : « Si Ehel-Tešup a [un fils, alors] il prendra sa double part, et Zike sera le cadet. Si Ehel-Tešup n'a pas de fils, Zike sera (son) héritier ».

- HSS 5 7 (Akap-šenni adopte Šelluni fils de Zike), l. 10-15 : *um-ma* ^{I}*a-kap-še-en-ni-ma šum-ma* DUMU-*ia ša ú-ul-la-du*$_4$ *i-bá-aš-ši* GAL *ù* 2 HA.LA.MEŠ *i-leq-qè lu-ú-u aš-ša-as-sú ša* ^{I}*a-kap-še-en-ni ma-ra ša ú-ul-la-du*$_4$ *ù* GAL ^{I}*še-el-lu-ni te-er-te-en-nu* : « Akap-šenni (a dit) ceci : "Si j'engendre un fils, il sera l'aîné et il prendra une double part". Ou (si) une épouse d'Akap-šenni met au monde un fils, alors il sera l'aîné, Šelluni sera le cadet ».

- HSS 5 67 (Šuriha-ilu adopte Šennima fils de Zike), l. 8-11 : *šum-ma* DUMU-*šú ša* ^{I}*šu-ri-hi*-DINGIR *it-tab-ši* GAL 2-*ni-šú* HA.LA *i-leq-qè ù* ^{I}*še-en-ni-ma te-er-te-nu ki* GÌR-*šu-ma* HA.LA.MEŠ *i-leq-qè* : « Si Šuriḫa-ilu a un fils, il sera l'aîné et il prendra sa double part, et Šennima sera le cadet, il prendra une part suivant son rang ».

Dans un autre contrat, HSS 19 51, l'adoptant Kelip-ukur a déjà une fille, mais prévoit l'éventualité d'avoir encore un fils, l. 10-12 : *šum-ma* DUMU-*šu ša k*[*è-li*]-*pu-kùr* [*i-na*] *lìb-b*[*i* ^{f}...]-*še-li i-bá-aš-ši* GAL 2-*šú*[!?] HA.LA-*šu* [*i*]-*leq*-[*qè*] : « Si K[eli]p-ukur a un fils d[e (sa femme) ...]šelli, il sera l'aîné, [il] prend[ra] sa double part ».

Dans HSS 19 37, Šekar-Tilla est adopté par Arip-papni qui a déjà des fils et le partage de l'héritage est ainsi envisagé, l. 23-29 : DUMU-*šu ša* ^{I}*a-ri-ip-pa-ap-ni* GAL 2-*šu* HA.LA *i-leq-qè ù* D[UMU-*š*]*u* [^{I}]⌜*še-kàr*⌝-[*ti*]*l*-[*la*] *it-ti* [DUM]U.MEŠ *a-r*[*i*]-*ip*-[*pa-ap-ni*] *ri-ḫu-ti* HA.LA *i-leq-qú-ú* : « Le fils aîné d'Arip-papni prendra sa double part, et [so]n f[ils] Šekar-[Ti]l[la], avec les autres [fil]s d'Arip-[papni], prendra une part ».

Même situation dans HSS 19 22 + SMN 1687 (G. Wilhelm, *SCCNH* 7, 1995, p. 144-146), où Arip-šelli adopte [...]innuya, l. 8-10 : [DU]MU-*šu ša* ^{I}*a-ri-i*[*p-še-el-li*] 2-*šu* HA.LA *i-leq-q*[*è ù* ^{I}x-*in-nu-ia*] ^{I}*te-er-te-nu*,

« [Le fi]ls d'Ari[p-šelli] prendr[a] sa double part [et…innuya] sera le cadet ».

A Aššur, parmi les archives privées médio-assyriennes exhumées dans les maisons, le contrat KAJ 1 montre l'adoption par Azukiya de son neveu Gimillu. Azukiya semble déjà avoir des enfants et, si les clauses concernant l'héritage sont en partie cassées, ce qui en subsiste indique que l'adopté n'a pas le rang d'aîné, l. 21-24 : [*i+na*] É$^{!}$ DUMU É GAL 2 *qa-ta i-laq-qé-ma* ^{I}*gi-mil-lu iš-tu* ŠEŠ.MEŠ-*šu* TUR.TUR-*ti qa-ta mi-it-ha-ar* : « [Dans] la maison, le fils aîné de la maison prendra deux parts, et Gimillu, avec ses petits frères, (recevra) une part égale » (C. Saporetti, *Assur 14446 : le altre famiglie*, Malibu, 1982, p. 73 et 148-149).

Même si la formulation des clauses varie selon les différents royaumes, ces exemples indiquent que l'adopté, lorsqu'il y a déjà des enfants dans sa famille adoptive, n'y a pas le rang d'aîné. A Nuzi, même si un enfant biologique naît après l'adoption, il est considéré comme l'aîné de la famille. Ces parallèles confortent l'interprétation de D. Charpin, et incitent à penser que, dans le cas du contrat RBC 779, Igmil-Dagan serait le fils biologique de l'adoptant Išme-Dagan, et Ṣilli-Dagan le fils adoptif.

Brigitte LION (12-03-2004)
153 rue de Ménilmontant, 75020 PARIS (France)

36) La date de *FM* V.4 – D. Charpin a publié une très importante lettre, malheureusement acéphale, qui décrit la situation du royaume de Zimri-Lim à un moment donné de son histoire (*FM* V.4). Il situe la "lettre à la fin de ZL 5 (= 4'), après la réconciliation de Zimri-Lim avec les Benjaminites", *ibidem*, p. 254.

Il me semble qu'on peut renforcer la datation de cette lettre grâce à une comparaison avec un extrait d'une lettre du roi bini-yaminite Ṣūra-Hammū, publiée jadis par G. Dossin, BENJ., p. 993b.8-11, qui fait allusion au même événement que celui qui est décrit dans *FM* V.4.15 :

FM : *Bini-Yamina ana qātīšu ut*[*îr*]
BENJ. : *Bini-Yamina kalū*[*šunu*] *ana qāt abīya itū*[*rū*]
Ištu ṣehrim ana rabîm ša abīyama

En effet, G. Dossin date la lettre après la victoire de Zimri-Lim sur les Bini-Yamina. Or, nous savons que Ṣûra-Hammū appartient au second groupe des rois bini-yaminites, qui s'est formé durant l'année 4' de Zimri-Lim (cfr. le tableau à la page 124 de *Tribus amurrites*).

En conséquence, nous voyons que la comparaison renforce la datation de *FM* V.4, et elle montre aussi que suite à la défaite des Bini-Yamina devant Zimri-Lim, leurs rois sont devenus ses vassaux.

Moshe ANBAR (10-02-2004)
11 rue Arnon, 63455 TEL-AVIV (Israël)

37) Le nom de l'année précédant la première année de Zimri-Lim à Mari – Commençons avec la base de données :

Tuttul : Le dernier document de l'époque de Yasmah-Addu date du 15.VII*.Ṭāb-ṣilli-Aššur (KTT 177). Le premier document de l'époque de Zimri-Lim date du 21.IV(= XI*).*Zimri-Lim ana Tuttul īrubu* (KTT 179). On trouve encore un document daté du 10.V (KTT 180), un du 27.V.*Zimri-Lim ana Tuttul īrubu* (KTT 181) et un du 9.XII (KTT 182).

Mari : Le dernier document de l'époque de Yasmah-Addu date du 13.VI*.*warki* Ṭāb-ṣilli-Aššur (T.310 [*FM* V, p. 170, n. 12 ; p. 174, n. 31]). Le premier document de l'époque de Zimri-Lim date du 4.I (= VIII*).*bīt abīšu* (*ARM* XXII.313 ; TH 82.116 [*FM* V, p. 172]).

En supposant que Zimri-Lim ait conquis Mari un jour ou plusieurs jours après la date du dernier document de Yasmah-Addu, on peut se demander quel nom d'année on aurait employé, si on avait écrit des documents durant ce mois et demi turbulent? Il nous semble que le nom devrait être celui employé à Tuttul : MU *Zimri-Lim ana Tuttul īrubu.*

Yasmah-Addu	**Zimri-Lim**
Ṭāb-ṣilli-Aššur	
VII* 15 dernier à Tuttul	
VIII*	I
IX*	II
X*	III
	MU *Zimri-Lim ana Tuttul īrubu*
XI*	IV 21 premier à Tuttul
XII*	V 10,27 à Tuttul
Warki Ṭāb-ṣilli-Aššur	
I*	VI
II*	VII
III*	VIII
IV*	IX

V*		X
VI*	13 dernier à Mari	XI
VII*		XII 9 à Tuttul
		MU ZL *ana kussê bīt abīšu īrubu*
		I 4 premier à Mari

M. ANBAR (22-02-2004)

38) Sūmu-Yamam vassal de Šamši-Addu – D. Charpin écrit dans l'étude détaillée et complète de l'histoire de Mari qu'il a composée avec N. Ziegler (*Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique*, *Mémoires de N.A.B.U* 6, *Florilegium Marianum* V, Paris 2003, p. 49, n. 177) : « Mais rien, dans l'état actuel des sources, ne permet de dire que "Sûmu-Yamam était un vassal de Šamši-Addu, puis qu'il s'est insurgé contre son suzerain" (M. Anbar, *Tribus amurrites*..., p. 43). » Or, mon exposé de l'histoire de Mari dans *Tribus amurrites*, qui date de 1991, est intentionnellement succinct, comme il convient à une introduction à l'étude principale, qui est, après tout, celle des tribus amurrites. J'aimerais donc exposer ci-dessous mes arguments avec plus de détails sur ce point de l'histoire de Mari.

La source sur laquelle je me base est *ARM* I.3 (= *MARI* 4, pp. 339-342 ; *LAPO* 18, pp. 72-74, no. 931). La lettre au dieu ressemble plus à une œuvre littéraire qu'à une simple lettre. Elle se caractérise par des répétitions de mêmes phrases et de mêmes thèmes (à l'esprit vient un autre exemple, A.3194.10-24 [M. Guichard, *RA* 93, pp. 28-29]). Voici la division de la partie de la lettre qui nous intéresse ici, ll. 5-18' :

Le credo familial, ll. 5-7

ištu ṣîtîya mamman ša ana ilim ugallilu ul ibašši
kalûšunu qîbam ša ilimma ukâl

Le péché de Yagîd-Lim, ll. 8-14a

pânânum Ilâ-kabkabû u Yagîd-Lim nîš ilim dannam ina birîtîšunu izkurûma
Ilâ-kabkabû ana Yagîd-Lim ul ugallil
Yagîd-Lim ana Ilâ-kabkabû ugallil

La première punition de Yagîd-Lim, ll. 14b-17

telqēma tašâlšu [*u ina*][1] *idi Ilâ-kabkabû tallikma*
Ilâ-kabkabû dûršu iqqur [*u mârâš*]*u Yahdullim ikšud*

La seconde punition de Yagîd-Lim, ll. 18-20

[ ][2] *gullulti Yagîd-Lim* [*ša ana Ilâ-k*]*abkabû u*[*gallilu*] (cfr. ll. 1 ; 14')
[ ] *Šamši-Addu i* [ ]

[Le péché de Yahdun-Lim, ll. 21-« 30-X »]

[*Yahdullim mâr Y*]*agî*[*d-Lim*]

[La première punition de Yahdun-Lim, ll. « 30-X »-30]

La seconde punition de Yahdun-Lim, ll. 1'-5'

[*gu*]*l*[*lulti Yahdullim š*]*a ana Šamši-Addu u*[*galli*]*lu* (cfr. ll. 18, 14')
u [ ]*naša ša ilim ukallu*
[*Sû*]*mu-Yamam Yahdullim ištu Mari idkîšu*

Le péché de Sûmu-Yamam, ll. 6'-9'

Sûmu-Yamam qâtam ša abîšuma Yahdullim irṭub iteppušam
u lâ šinâti ina qâtîšu [ ]*ma*
bîtka ša šarrû panutt[*um îpušû*] *iqqur u bît aššatîšu îpuš*

La première punition de Sûmu-Yamam, ll. 10'-13'

tallikma tašâlšu u wardûšûma idûkûšu (cfr. l. 14b)
telqêma ah Purattim kalûša [*ana q*]*ât Šamši-Addu tuttēr* (cfr. l. 14b)

La seconde punition de Sûmu-Yamam, ll. 14'-18'

[ ] *gullu*[*lti*] *Sûmu-Yamam* [*ša ana*] *Šamši-Addu ugallilu* (cfr. ll. 18, 1')
[*âl Mari*] *u Ah-Purattim* [*ana qâtîšu tut*]*tēr* (cfr. 13')
ilteqênima [*ana šarr*]*ût Mari iškunanni*

Yasmah-Addu précise la raison d'être de la lettre vers sa fin : « je te demande vie et descendance », l. 27. Mais pour que le dieu lui accorde sa demande, il veut d'abord justifier devant lui la légitimité de l'occupation de Mari par sa dynastie pourtant étrangère. Ainsi il se lance dans une plaidoirie unilatérale de cette dynastie. La justification de la mainmise de Šamši-Addu sur Mari vient du fait que toute sa dynastie a toujours été fidèle au dieu, à la différence de la dynastie de Yagîd-Lîm. En quoi consiste cette fidélité? La réponse est donnée dans le paragraphe sur Ilâ-kabkabû, qui est le plus complet et le plus détaillé. De cette partie de la lettre, on peut déduire que chaque roi de la dynastie d'Ilâ-kabkabû (Ilâ-kabkabû et Šamši-Addu) a conclu à son tour une alliance avec un roi de la dynastie de Yagîd-Lim (Yagîd-Lim, Yahdun-Lim et Sûmu-

Yamam). Au dire de Yasmah-Addu, ce sont toujours les rois de la seconde dynastie qui ont rompu cette alliance. Or, rompre une alliance c'est commettre un péché grave, un sacrilège, contre le dieu par la vie de qui on a juré. Voir, par exemple, *ARM* XXVI.370.15'-16' : « Votre maître a franchi la limite du serment de ses dieux (= a enfreint son serment) et il se dispose à pécher (*ana gullulim*) et à agir inamicalement (*ana lâ damqâtim*) ». Le mot-clé pour exprimer ce « franchissement de la limite du serment des dieux » est le verbe *gullulum* et le substantif *gullultum*. Comme nous venons de le voir, *gullulum* se réfère dans la lettre *ARM* XXVI.370 à la rupture d'une alliance (de même que le *pš*^{c} « enfreindre » biblique, qui peut se référer à la rupture d'une alliance, voir 2R 1 :1 ; 3 :5, 7 ; 8 :20, 22). On peut citer aussi la lettre A.2939.5-6 (= *LAPO* 16, pp. 462-463, no. 296) où Terru le roi d'Urkiš, qui était sans doute un allié de Zimri-Lim (cfr. *FM* II.125, même si la lettre appartient à une autre époque), mentionne les péchés qu'il a commis envers Zimri-Lim (*gullulâtîya ša ana bēlîya ugallilu*) et, à l'opposé, les choses favorables (*dummuqum*) qu'il a accomplies pour lui. Un autre mot-clé dans cette lettre est le verbe *turrum* dans la phrase *Ah Purattim kalûša ana qât Šamši-Addu tuttēr*, ll. 12'-13', voir aussi ll. 16'-17'. Pour le sens de *târum* voir (à la voix G) les phrases *mâtum kalûša ana isqîša itûr* « le pays entier est revenu à ses lots d'héritage » (*ARM* XXVIII,148.5-6) et encore *Bini-Yamina kalû*[*šunu*] *ana qât abîya itû*[*rû*] « Tous les Bini-Yamina sont retournés au pouvoir de mon père » (BENJ, p. 993b.8-10). *Târum* signifie à la voix G « retourner, revenir ». A la voix D il signifie en pareil contexte « faire retourner, faire revenir ». Ainsi faudrait-il traduire la phrase en question : « tu (le dieu) as fait revenir tout l'Ah-Purattim au pouvoir de Šamši-Addu ». S'il a fait revenir l'Ah-Purattim à son pouvoir, cela veut dire qu'il était jadis sous son contrôle, ou sous le contrôle d'un membre de sa dynastie. En effet, la lettre nous apprend qu'Ilâ-kabkabû a conquis la capitale de Yagîd-Lim (sa forteresse), qui était probablement la ville de Ṣuprum (cfr. *LAPO* 18, p. 74d), qu'il a capturé son fils Yahdun-Lim (le Ṣupréen de la « chronique éponymale », cfr. *FM* V, p. 34) et que, sans doute, il a aussi contrôlé l'Ah-Purattim. De la partie de la lettre qui concerne l'époque de Yahdun-Lim il ne reste presque rien, mais la comparaison avec le paragraphe sur Yagîd-Lim laisse supposer que Yahdun-Lim a été, lui aussi, à un certain moment de sa vie, un allié de la dynastie d'Ilâ-kabkabû, probablement au temps de Šamši-Addu, et que par la suite il a péché contre Šamši-Addu. Cela a entraîné une punition qui se manifesta par l'expulsion de Yahdun-Lim de Mari par Sûmu-Yamam, sans doute sous l'instigation de Šamši-Addu. Le paragraphe sur Sûmu-Yamam est court et il ne contient que ses péchés, c'est-à-dire qu'il a agi comme son père sans doute en rompant l'alliance avec Šamši-Addu et en convertissant le temple du dieu en une maison pour sa femme. Ces péchés ont entraîné son assassinat et la reconquête de l'Ah-Purattim par Šamši-Addu.

On peut donc conclure de la comparaison entre le paragraphe sur Sûmu-Yamam et ceux sur Yagîd-Lim et Yahdun-Lim que Sûmu-Yamam était, lui aussi, un allié d'un membre de la maison d'Ilâ-kabkabû, c'est-à-dire de Šamši-Addu. Vu le fait que d'un côté Šamši-Addu était déjà un roi puissant, qui contrôla un vaste royaume et que de l'autre côté Sûmu-Yamam n'était qu'un modeste roi, on peut supposer qu'il s'agissait d'une alliance entre un suzerain (Šamši-Addu) et son vassal (Sûmu-Yamam).

1. Pour la restitution [*i-na*], cfr. M.2802.I.33 (*RIME* 4, pp. 604-608).

2. Par trois fois se répète le mot *gullulti* et le mot d'avant manque, ll. 18, 1', 14'. Vu le caractère du texte, il doit s'agir chaque fois de la même tournure. Or, le reste du dernier signe qui précède *gullulti* à la ligne 15' est une tête de clou vertical. Il nous semble que la restitution doit être la même pour tous les cas. D. Charpin et J.-M. Durand restituent à la ligne 14' [*ak-ki-m*]*a*.

M. ANBAR (22-02-2004)

39) Le dernier « gouverneur » de Mari et l'influence d'Ešnunna – D. Charpin écrit dans *FM* V (p. 37, n. 67) : « On corrigera M. Anbar, qui déclare que "la ville de Mari a été conquise par Yahdun-Lim, le fils de Yaggid-Lim, des mains du dernier gouverneur [i.e. *šakkanakku*] de la ville, qui était soumise à l'époque à l'autorité d'Ešnunna" (*Les Tribus amurrites*..., p. 40), avec renvoi à *MARI* 4 p. 294, où J.-M. Durand et moi-même n'avons rien écrit de tel. » Or, D. Charpin écrit lui-même (*loc. cit.* pp. 39-40 : « A cette époque [l'époque de Yahdun-Lim], en effet, celui-ci [le roi d'Ešnunna] dominait la vallée de l'Euphrate depuis Rapiqum jusqu'aux abords de Mari... [Yahdun-Lim] conclut une alliance [avec Ešnunna] dans laquelle il reconnaissait le roi d'Ešnunna comme son protecteur ». Si Ešnunna a été voisin de Mari durant un certain temps à l'époque de Yahdun-Lim (probablement au tout début), il serait logique, nous semble-t-il, de supposer que sa domination ne datait pas de cette époque, mais que sa présence dans la région datait déjà de l'époque des derniers « gouverneurs », qui devaient être à cette époque de modestes rois. Et par conséquent, si Yahdun-Lim reconnaissait le roi d'Ešnunna comme son protecteur, il devait en aller de même pour le dernier « gouverneur ». Mon renvoi à *MARI* 4 p. 294 se réfère au passage que voici : « On se reportera à la communication ci-dessus de J.-M. Durand, sur l'époque *šakkanakku*, pour la compréhension, à la fin de cette longue période historique, de la vallée du moyen Euphrate, comme un morcellement de petites principautés indépendantes, avec la présence, assez proche de Mari, cependant, du puissant empire d'Ešnunna. Yahdun-Lim a dû être celui qui, à partir de Ṣuprum, a entrepris l'unification des petites principautés, à commencer par Terqa puis Mari et qui, de toute façon, a placé le centre politique de ses possessions à Mari. » Le reste est, bien entendu, ma compréhension personnelle de la trame géopolitique de l'époque.

M. ANBAR (22-02-2004)

40) TMH NF 3, no. 5 – The tablet contains the beginning of a Sumerian mythological narrative known in the secondary literature as "How the grain came to Sumer".[1] It is inscribed with 31 lines of text on both sides, and two lines below a double separating lines seem like a colophon. The story relates events that took place before the dawn of civilization. An issued grain from the interior of heaven and subsequently Enlil gave the Innuha barley to the kur and closed the passages so it became inaccessible. Then the story shifts to Ninazu. Ninazu wished to bring the Innuha barley to Sumer, but his brother Ninmada advised him to ask Utu for help. The two approached Utu when he was lying asleep. The text ends with the opening of a formula that signifies an appeal to Utu. The tablet dates to the OB period, and the *incipit* appears as l. 27 of "Lahar and Ašnan". There can be little doubt that the whole story was known ; so it is only for bad luck the rest has not been found as yet. In 2003 A. Cavigneaux published in Fs. Wilcke a small fragment from Susa (Sb 12518) that seems to relate the confrontation between Enlil and Ninazu concerning the issue of bringing the Innuha to Sumer.[2]

Although we do not know how the story developed and ended, there is no doubt that eventually the Innuha barley was brought to Sumer. The title "How the grain came to Sumer" indicates that the obvious point of the narrative was captured, a story about the beginning of agriculture. However, a second, rather obvious point as well, was ignored : Ninazu was about to act behind the back of Enlil and to change his decision concerning the designation of that barley. Also, since Enlil closed the passage to the kur Ninazu could not have been a netherworld deity at that time. These points suggest that this mythological narrative was not just about the beginning of agriculture but it is also about the divine character of Ninazu. The chtonic character of Ninazu is documented in texts as early as the ED period. Compiled lists of dying gods in some OB copies of lamentations include his name, indicating that he was one of the local incarnations of the young dying god. However, unlike Ningišzida, Dumuzi and Damu we do not have any lament over the death of Ninazu, neither a narrative that relates how his death came about. Actually, if not for these lists one would not be able to safely associate Ninazu with this type of deity. A puzzling passage that describes his mother Ereškigal as a mourning mother may hint to that effect, but its context does not clearly indicate that she mourns Ninazu.

In lines 22-27 Ninmada explains to Ninazu why they should ask for Utu's help : "since Enlil/ our father has not given the command". A text cannot assert more explicitly then these 6 lines that they acted behind Enlil's back and against his decision. Would it than be presumptuous to assume that Enlil would be offended and punish the two deities? It seems to me that this would be in the natural development of the plot. The newly published fragment from Susa points in that direction.

This assumption may be connected with the passage that describes Ereškigal as the mourning mother. It emerges twice with small variations : in Gilgameš Enkidu and the netherworld ll. 200-5 Ereškigal is called by her name ; and in Inana's descent ll. 230-35 the name Ereškigal is replaced by the epithet "the birth-giving mother". This epithet is attested in lamentations over the young dying god. Since Ereškigal is queen of the netherworld, where there is no fertility and no reproduction, the typical expression for motherhood is rather odd. Yet, if it is referring to her mourning Ninazu it implies that Ninazu is a young dying god and Ereškigal is his mourning mother. According to the model of Edina-usaĝake, the mother followed her son to the netherworld. In both narratives this passage does not add nor curtail the story and it seems like an interpolation. In a previous publication I suggested that this passage is a remnant of a literary tradition that was lost to us, telling about the death of Ninazu and his mourning mother.[3] The role of Ninazu in "How the Grain Came to Sumer" suggests itself as the beginning of such a tradition : he is not yet a netherworld god, and his intention to remove the Innuha barley from the kur, in violence of Enlil's decision, provides a good reason to punish him.

The incorporation of Ninazu in OB lists of dying gods, and the attestations of Ereškigal's description as the mourning mother suggest that a lament about the death of Ninazu was known in an OB scribal school, and Sb 12518 indicates that this narrative was known also in Susa. It seems to me, therefore, that we cannot exclude the possibility that TuM NF 3,5 is the beginning of that narrative, that Ereškigal's description as the birth-giving mother was a part of it, and that the incorporation of Ninazu in lists of dying gods was based on that tradition.

Towards the end of the third millennium Ninazu's status gradually declined (he is not mentioned among the netherworld gods in the Ur III "Death of Urnamma"). In the OB period his function as a dying god could not have had much importance. Therefore, if this chain of assumptions is correct, then this literary tradition must be rather early.

1. Wilcke Kollationen p. 15 ; ETCSL 1.7.6 with previous literature.

2. A. Cavigneaux, "Fragments littéraires susiens", in W. Sallaberger *et al*., *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien, Festschrift für Claus Wilcke* (Wiesbaden, 2003), 59-60. I thank Dr. B. Alster for drawing my attention to the publication of Sb 12518.

3. D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, (CDL 2003), 387-388.

D. KATZ (07-04-2004)
Wasstraat 70, LEIDEN (Pays-Bas)

41) Les sorcelleries de la reine d'Ilân-ṣûrâ – *ARMT* XXVI/2 314 : 26-29 traite d'un bien étrange sujet, celui d'une action magique à l'encontre de son père par la princesse Šimatum, reine d'Ilân-ṣûrâ. Le contexte n'en est pas explicité, Yamṣûm se bornant à dire que l'affaire a été vérifiée (*kînat*) et non un pur ragot (*ûl sarrat*). On n'imagine pas cependant que la fille ait voulu empoisonner son père comme le simple rapprochement opéré par W. Heimpel, *Letters to the King of Mari*, p. 297, avec XXVI 253 le ferait penser. Mais s'il n'y a eu que simple envoûtement, quel pouvait néanmoins en être le but ? S'il s'agissait d'évincer la trop entreprenante Kirû, en la faisant « sortir du cœur » de son père, la suite de l'histoire montre bien qu'en fait le combat devait être mené à Ilân-ṣûrâ même auprès du roi Hâya-Sûmû, non dans la très lointaine Mari, auprès de Zimrî-Lîm qui prendrait fait et cause pour la gagnante.

Maintenant que D. Charpin a montré très clairement, *Jurer et maudire*..., p. 87 sq., que « manger l'*asakku* », c'est-à-dire « s'engager par serment », revenait à avaler une décoction à partir d'herbes, on peut se demander si l'acte de Šimatum n'avait pas en réalité une portée uniquement politique. À l'occasion d'un engagement entre Mari et Ilân-ṣûrâ nécessitant l'absorption d'un tel breuvage, la reine d'Ilân-ṣûrâ aurait fait parvenir à son père, pour qu'il accomplisse chez lui le rite, des herbes traitées de telle façon que l'accord qu'il croyait conclure aurait de fait été inopérant. Cela pouvait permettre à son époux de ne pas se sentir lié par son serment : une sorte de mithridatisation politique.

Le fait ne serait pas sans parallèle. On a un exemple de manipulations magiques à des fins strictement politiques dans A.673, le très remarquable document de Lanasûm cité par M. Guichard, *Jurer et maudire* .., p. 79-80, où la contribution de Tuttul est traitée de telle façon (« ils ont coupé par dessus le cou à des agneaux et de la volaille et, de plus, ils ont instauré une déploration ») qu'elle doive se retourner contre ceux qui vont l'utiliser pour la guerre contre l'Élam.

Il est possible qu'une telle opération ait servi à assurer la quiétude de son royal époux et qu'elle ait été dénoncée par la rivale, Kirû. Cela ramène à des péripéties courantes. L'examen des incessants revirements politiques du roi d'Ilân-ṣûrâ au cours de sa longue carrière montre, en tout cas, qu'il avait bien besoin de ne pas conclure d'accords trop contraignants, susceptibles de lui attirer la vindicte divine, celle des humains suffisant largement à l'occuper.

Jean-Marie DURAND (03-05-04)
Cabinet d'Assyriologie, Collège de France, 52 rue du Cardinal Lemoine 75005 PARIS (France)

42) Anmerkungen zu zwei medizinischen Texten aus Assur – Im Verlauf der Beschäftigung mit medizinischen Texten aus Assur sind mir, soweit es die von Jeanette Fincke in ihrer Arbeit behandelten Texte über Augenkrankheiten betrifft (*Augenleiden nach keilschriftlichen Quellen*, Würzburg 2000 [= *Würzburger medizinhistorische Forschungen Band* 70]), einige wenige Unstimmigkeiten aufgefallen, die im folgenden korrigiert seien. Es handelt sich um zwei Texte, die Franz Köcher in seiner Reihe *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen* (= *BAM*) als *BAM* I,20 und *BAM* I,23 in Keilschriftautographie veröffentlicht hat.

(1) *BAM* I,20 Vs. 11'-13'

Die Textstelle samt Duplikaten wird von der Autorin auf p. 206 mit Anm. 1546 (III.C.5.a.) unter dem Befund "Starke Hitze des Kopfes + 'Schatten' in den Augen" behandelt. Die Lesung zweier Zeichen und damit eines Teiles der Übersetzung ist zu korrigieren. Die Stelle lautet in Transliteration (durch Kollation bestätigt)[1] :

DIŠ NA IGI.MIN-*šú* GIG-*ma* u_4-*me* MEŠ / NU BAD-*te ina* KÚM SAG.DU-*šú* IGI.MIN-[*šú*] / GISSU DIRI[2] SAG.DU-*su* SAR-*ab*

Die Autorin setzt anstelle von BAD-*te* fälschlicherweise eine Lesung TIL.LA an ; also anstelle des Verbums *petû* "öffnen" offensichtlich das Verbum *qatû*. Sie übersetzt daher folgendermaßen :

"Wenn eines Menschen Augen krank sind und (folgender Krankheitszustand) mehrere Tage lang unverändert anhält (lit. : nicht zu Ende geht) : Bei (starkem) *ummu*-Fieber seines Kopfes sind seine Augen voller 'Schatten'".

Nach dem Duplikat *BAM* II,159 iv : 3' heißt es ebenfalls BAD-*te* ; in den Duplikatstellen *BAM* VI,510 i : 18' und *BAM* VI,515 ii : 45 wird auf ein phonetisches Komplement verzichtet und NU BAD findet sich verzeichnet ; in *BAM* VI,513 i : 8' steht NU BAD [...] und in *BAM* VI,514 i : 24' ist die Passage abgebrochen (für Varianten zu dem Ausdruck u_4-*me* MEŠ s. a.a.O.). Bei der folgenden, alternativen Übersetzung wird kein Subjektswechsel angesetzt ("Krankheitszustand"), der im Akkadischen auch durch ein neu eingef¸hrtes Subjekt angezeigt sein sollte, und die Syntax des akkadischen Satzes bewahrt, wobei dem als Konditionalsatz formulierten Befund, die als Hauptsatz mitgeteilte Heilmittelempfehlung folgt :

"Wenn die Augen eines Menschen krank sind, so daß er sie mehrere Tage lang nicht öffnen kann, die Augen, während sein Kopf fieberheiß ist, mit Schatten bedeckt sind, (rasierst du seinen Kopf, etc.)"

(2) *BAM* I,23 Vs. 3

In dem Abschnitt über Befunde, die mit dem Verbum *napāḫu,* "sich entzünden", konstruiert sind, zitiert die Autorin in Anm. 1068 p. 140 die Heilmittelempfehlung *BAM* I,23 Vs. 3, die, so die Autorin, von der Zurückbildung von "Schatten" auf den Augen handelt. Zitiert sei die entsprechende Stelle :

DIŠ NA IGI.II-*šú* MÚ-*uḫ* GISSU *ša* 7 IT[U 18 ITU *sí-ḫa-at*]. Die Autorin übersetzt :

"Wenn eines Menschen Augen (dann immer noch)? entzündet sind (lit. Sg.), ist 'Schatten' 7 Monate (lang vorhanden, es folgen) [18 Monate des Lachens]".

Auch wenn die Quelle für die Restaurierung der Zeile nicht genannt ist, folgt sie wohl einem Abschnitt aus der zweiten Tafel des Kapitels über Augenkrankheiten nach der ninivitischen Rezension, *BAM* VI,515 ii : 66. Nach der ninivitischen Tafel lautet das noch erhaltene Zeilenende entgegen der Lesung der Autorin jedoch :

[...] ITI 18 ITI ZI-*ḫa* TI

Da sich nicht bestimmen läßt, wie groß die Lücke zwischen 7 ITI und 18 ITI ist, bleibt eine Übersetzung unsicher. Aber anstelle des Lemmas *ṣīḫtu*, "Lachen", ist besser der Ausdruck *arḫī nasāḫu* "Verstreichen von Monaten" anzusetzen ; etwa [...] *arḫī*(ITI) 18 *arḫī*(ITI) *issuḫa*(-*m*)(ZI-*ḫa*) *iballuṭ*(TI). Eine vorläufige Übersetzung lautete "Wenn seine Augen entzündet sind, wird der Schatten, der 7 [...] Monate, 18 Monate verstrichen sind, wird er genesen."

(3) *BAM* I,23 Rs. 15

In dem Abschnitt zur Beschreibung von Augenbefunden, die mit dem Verbum *malû* "voll sein" konstruiert sind, findet sich unter III.B.34.g) p. 130f mit Anm. 1006 der Befund *ṣalimte malû*, "voller Schwärze sein". Die Autorin transliteriert die entsprechende Stelle in dem Text *BAM* I,23 Rs. 15 folgendermaœen :

DIŠ NA IGI.II-*šú ṣa*![SA]-*lim-te* SA_5

Die Kollation des Textes bestätigt, wie bereits in der Keilschriftkopie von F. Köcher verzeichnet, daß für SA-*lim-te* eine Lesung *er-pi-te* anzusetzen ist. Das erste Zeichen ist eindeutig ein IR, beim zweiten Zeichen sind noch Reste eines zweiten Winkelhakens zu erkennen, welches eine Lesung *pi* nahelegt. Entsprechend ist der Befund *ṣalimte malû* zu streichen und durch *erpite malû* "voller 'Wolken' sein" zu ersetzen.

1. An dieser Stelle sei Herrn Dr. J. Marzahn freundlichst gedankt.

2. In wieweit man bei der Transliteration von Sumerogrammen in akkadischsprachigen Texten der jeweils aktuellen Lesung in der "Sumerologie" folgen soll, liegt wohl im Ermessen des jeweiligen Bearbeiters / der jeweiligen Bearbeiterin. Entsprechend ist der Verzicht auf eine "sumerisch korrekte" Lesung zugunsten der Wiedergabe des Grundzeichens bzw. der Namen der Zeichen in einer Zeichenkomposition durchaus akzeptabel. Irritierend ist es jedoch, wenn für Sumerogramme Lesungen angeboten werden, die dem Kontext nicht gerecht werden. So hat die Autorin im gesamten Buch die Zeichenkombination SI.A, wenn sie mit dem akkadischen *malû* "bedecken, voll sein" geglichen wird, als SA_5 gelesen. Das sumerische SA_5 hat jedoch im Akkadischen das Äquivalent *sāmu* "rot" bzw. *sâmu* "rot werden", die korrekte Lesung des Sumerogramms mit dem akkadischen Äquivalent *malû* ist DIRI.

Barbara BÖCK (04-05-2004)

Inst. de Filo., Depto. de Filo. Bíblica y de Or. Ant. C.S.I.C., Duque de Medinaceli 6, E-28014 MADRID (España)

43) Un articolo del codice di Lipit-Ištar – Un articolo del codice di leggi di Lipit-Ištar si occupa di un accordo prematrimoniale non rispettato da parte del padre della futura sposa. Secondo le usanze del matrimonio sumerico,[1] il "futuro genero" entrava nella casa del "futuro suocero" e consegnava i doni nuziali ; in tale cerimonia egli era accompagnato da un "amico", il quale poi aveva anche il compito di vegliare sulla verginità della giovane fino al matrimonio.

Il paragrafo del codice analizza il caso in cui, in seguito a tale presentazione di doni, la "futura sposa" sia data in moglie all'amico, invece che all'uomo precedentemente designato. Tale mancato rispetto dell'accordo prematrimoniale comportava per il "futuro genero" rifiutato dal "futuro suocero" il diritto alla restituzione dei doni consegnati e per l'altro uomo la proibizione di sposare la giovane.

Codice di Lipit-Ištar[2]

39) tukum-bi	Se
40) mí-ús-sá-tur	un (futuro) genero
41) é-ur_7-ra-na-ka ì-in-ku_4	nella casa di suo suocero è entrato
42) nì-mí-ús-sá in-ak	(e) ha portato i doni nuziali ;
43) egir-bi-ta im-ta-an-è-eš	in seguito lo hanno fatto uscire (dalla casa)
44) dam-a-ni ku-li-ni-ir	(e) la sua sposa ad un suo "amico"
45) ba-na-an-sum-uš	hanno dato ;
46) nì-mí-ús-sá in-tum-a-ni	i doni nuziali che egli ha portato
47) in-na-ab-ba-e-ne	daranno a lui,

48) dam-bi ku-li-né	quella sposa il suo amico
49) nu-un-tuk-tuk	non sposerà.

M. Civil[3] ha trattato tale articolo e ha letto alla linea 47 in-na-ab-tab(!)-e-ne "daranno in quantità doppia (!)", sostenendo di basare la sua lettura sulla foto della fonte B e sul paragone con gli articoli 160 e 161 del Codice di Hammurapi. Tutti gli studiosi che si sono occupati dell'articolo in questione hanno seguito la lettura di M. Civil e hanno interpretato, di conseguenza, che la restituzione dei doni nuziali al "futuro genero rifiutato" è in quantità doppia rispetto a quanto è stato consegnato. Diversamente, invece, ha letto la linea 47 F.R. Steele, l'editore del codice di Lipit-Ištar, seguito da E. Szlechter : in-na-ab-ba-e-ne "daranno", dunque i doni nuziali sono in tal caso semplicemente restituiti.

In realtà, sia la copia di F.R. Steele, sia la foto della fonte B (UM 29-16-55 + 29-16-249) mostrano chiaramente il segno BA, e non il segno TAB, alla linea 47 del codice di Lipit-Ištar. Purtroppo le altre due fonti che riportano l'articolo non sono utilizzabili per tale linea : nella fonte F (CBS 8326)[4] si riesce a vedere solo la parte iniziale di due cunei paralleli posti in orizzontale, seguiti da una rottura ; mentre nella fonte J (CBS 2158)[5] la rottura inizia subito dopo i segni IN.NA.[ ].

Sulla base della lettura di M. Civil di tale articolo del codice di Lipit-Ištar, J.J. Finkelstein ha integrato "[2] volte (?)" in un articolo parallelo nel codice di Ur-Namma ed è stato seguito da tutti gli studiosi che si sono occupati del paragrafo in questione. A causa delle condizioni frammentarie del testo, però, non è possibile conoscere in quale misura dovessero essere restituiti i doni nuziali allo "sposo rifiutato", secondo le leggi di Ur-Namma.

Codice di Ur-Namma[6]

291) tuku[m-bi]	S[e]
292) mí-ús[-sa-TUR]	[un (futuro)] genero
293) é-ú-[ùr-ra-na-ka]	[nella] casa [del suoce]ro
294) ì-[in-ku$_4$]	è [entrato],
295) ú-ù[r dam-a-ni$^{(?)}$]	il suoce[ro la sua sposa]
296) LÚM[-ni-ta$^{(?)}$]	[in se]guito
297) lú [ku-li-ni-ir]	[ad] un uomo [suo "amico"]
298) ba-a[n-na-sum$^{(?)}$]	ha [dato],
299) nì-d[é-a in-túm-a-ni$^{(?)}$]	i doni [che egli ha portato]
300) a-rá-[x-kam-ma$^{(?)}$]	[x] volte
301) ì-[lá-e]	pa[gherà].

Probabilmente nel periodo di Lipit-Ištar la legge era diversa rispetto al periodo di Hammurapi : in caso di rottura dell'accordo prematrimoniale da parte del padre della futura sposa, i doni nuziali dovevano essere restituiti al futuro sposo nella stessa misura in cui li aveva consegnati nel periodo di Lipit-Ištar, mentre in quantità doppia nel periodo di Hammurapi. Non è, invece, possibile stabilire la pena prevista dalla legge per tale caso nel periodo di Ur-Namma.

1. Le usanze del matrimonio sumerico sono state studiate nella tesi di laurea "L'istituzione e la funzione del matrimonio nella società sumerica", discussa dall'autrice di questo articolo il 26 luglio 2003 all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", relatore il prof. G. Pettinato e correlatore la professoressa M.G. Biga.

2. F.R. Steele, "The Code of Lipit-Ištar", *AJA* 70 (1948), pp. 3-28, art. 29, col. XVII, ll. 39-49 ; E. Szlechter, "Le code de Lipit-Ištar", *RA* 51 (1957), pp. 57-82 e pp. 177-196, art. 34, p. 76 ; M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta 1995, ¶ 29, p. 32. Per la traduzione si vedano anche C. Saporetti, *Antiche leggi*, Milano 1998, § 34, p. 127, e M. Molina, *La ley más antigua (textos legales sumerios)*, Madrid 2000, § 39, pp. 90-91.

3. M. Civil, "New Sumerian law fragments", in H.G. Güterbock – Th. Jacobsen eds., *Studies in honor of Benno Landsberger on his seventy-fifth birthday*, *AS* 16, Chicago 1965, pp. 1-12.

4. La foto della fonte F (CBS 8326) si ha in F.R. Steele, "The Code of Lipit-Ištar", *AJA* 70 (1948), tav. VI, e la copia della stessa si ha in H.F. Lutz, *Selected Sumerian and Babylonian Text*s, *PBS I,2*, Philadelphia 1919, n. 102.

5. La copia della fonte J (CBS 2158) si ha in M. Civil, "New Sumerian law fragments", in H.G. Güterbock – Th. Jacobsen eds., *Studies in honor of Benno Landsberger on his seventy-fifth birthday*, *AS* 16, Chicago 1965, pp. 1-12, p. 9, pl. I.

6. J.J. Finkelstein, "The laws of Ur-Nammu", *JCS* 22 (1969), pp. 66-82 ; M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta 1995, ¶ 15, pp. 18-19. Per la traduzione si vedano anche C. Saporetti, *Antiche leggi*, Milano 1998, § 15, p. 117, e M. Molina, *La ley más antigua (textos legales sumerios)*, Madrid 2000, § 16, p. 70.

Daria DI TULLIO (12-05-04)

Cattedra di Assiriologia, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Via Palestro, 63, 00185 ROMA (Italia)

44) A Promissory Note from the Atkuppu Archive – We should like to thank the Trustees of the British Museum for permission to publish BM tablets, as well as Prof. P. Steinkeller for permission to quote from the unpublished tablet (HSM 1895.1.30) of the Harvard Semitic Museum. The research of R. Zadok is supported by

the Israel Science Foundation. Tikva Zadok is responsible only for the copy. A single stroke (/) denotes "son/daughter of" and a double one (//) "descendant of".

— **BM 102000** NB Borsippa, 10.VI.3 Cyr = 536/5 B.C. ; 44.5x33.5x12 mm. (see copy) ; promissory note for dates (arising from an obligation to pay *sissinnu*?)

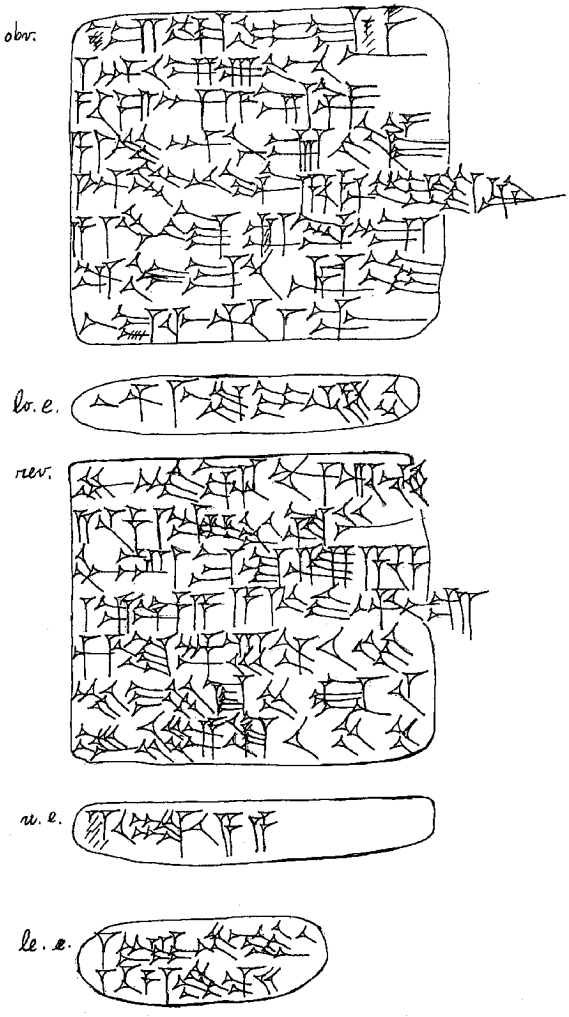
1. 1 GUR ZÚ.LUM.MA *šá*
2. ^{md}U.GUR-*ú-šal-lim*
3. A*-*šú šá* ^{md}A.É-E
4. A ^{m}MU-^{d}pap-sukkal AŠ UGU
5. ^{md}AMAR.UTU-MU-DÙ A-*šú šá* ^{md}+AG-KAR^{er}
6. A ^{lú}AD.KID <AŠ> ^{iti}APIN
7. ZÚ.LUM.MA *gam-ru-tu*$_4$
8. AŠ *ma-ši-ḫu* <*šá*> 1 PI

lo.e. 9. AŠ *bar-sip*^{ki} *i-nam-din**

r. 10. ^{lú}*mu-kin-nu* ^{m}*re-mut*
11. A-*šú šá* ^{md}+AG-ŠEŠ-*bul-liṭ*
12. ^{lú}UMBISAG ^{m}*ba-la-ṭu* A-*šú šá*
13. ^{m}ZÁLAG-*e-a* A ^{m}MU-^{d}pap-sukkal
14. *bar-sip*^{ki} ^{iti}KIN U$_4$ 10 KAM
15. MU 3 KAM ^{ku}*kur-ra-šú*
16. LUGAL TIN.TIR^{ki} *u* KUR.KUR

u.e (continued from le.e). 17. ⌜A ^{m}⌝*mi-ṣir-A+A*

le.e. 18. ^{md}+AG-MU-ŠEŠ
19. A-*šú šá* ^{m}MU-x-DINGIR?-*iá*(?)



Translation :

One *kor* of dates belonging to Nergal-ušallim son of Mār-bīti-iqbi descendant of Iddina-Papsukkal is charged against Marduk-šuma-ibni son of Nabû-ēṭer descendant of Atkuppu. <In> Marheshvan (VIII) he will deliver the dates in their entirety (full amount) in the measure (containing) one *pānu* in Borsippa.

Witnesses : Rēmūtu son of Nabû-aḫa-bulliṭ (and) Nabû-aḫa-uṣur (or -nādin-aḫi) son of MU-x-iliya(?) descendant of Miṣirāyu ; scribe Balāṭu son of Nūrea descendant of Iddina-Papsukkal.

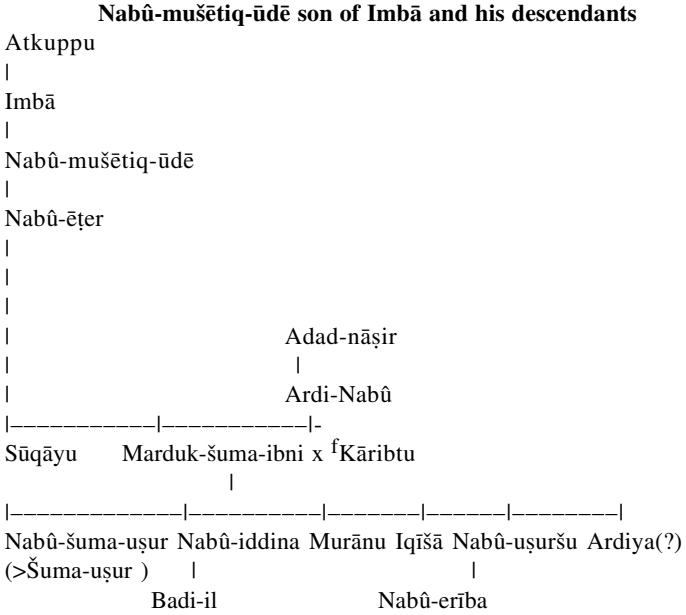
Borsippa, Elul (VI), day 10, year three of Cyrus King of Babylon and the Lands.

The brother of Nergal-ušallim son of Mār-bīti-iqbi, Nabû-rā'im-nišē, is the second witness in *VS* 3, 84 of the same archive (26.III.7 Camb. = 523/2 B.C.). His son, Iqīšā, acted as a witness in *VS* 4, 149 from 27.III.18 Dar. I = 504/3 B.C. Is the creditor identical with his namesake (same name and paternal name) descendant of Ša-DIŠ-LUH (= Sukkal), whose house is recorded in VS 4, 150 (= NRV 326) from 4.V.18 Dar. I = 504/3 B.C.?

The debtor is recorded between 21.III.550/49 and 23.IX.536/5 B.C. He belongs to the largest branch of the Atkuppu (Reed Worker, Craftsman making objects of reeds) clan, namely that of Nabû--mušētiq-īdī son of Imbā who is recorded as early as 21.XI.17 Npl. = 609/8 B.C. (BM 82793). The last member of this clan was Nabû-erība/Nabû-uṣuršu//Atkuppu. The latter consented to teach a boy, Nabû-ittannu, the craft of the reed worker (*atkuppūtu*) in six months according to an apprenticeship contract from 15.I.1 Xerx. = 485/4 B.C. (BM 26550). The boy was presumably an orphan as only his mother, who concluded the contract, is mentioned. Hence this archive is multi-generational like several archives of other Borsippean clans. It ends at the beginning of the reign of Xerxes, like the archives of Ilšu-abūšu, Lā-kuppuru, Mannu-gērušu and Šaddinnu.

The last two archives end in the short reign of the usurper Šamaš-erība. This may not be just a coincidence. These members of the urban elite of Borsippa might have suffered severely after Šamaš-erība's revolt was crushed by Xerxes. Members of the Atkuppu clan held the *atkuppūtu* prebend in the Ezida temple of Borsippa. According to a promissory note (BM 26661 Borsippa, 19.XII. ⌜16⌝(or 17?) Dar. I = 506/5 or 505/4 B.C.), the debtor Šuma-uṣur (or Nādin-aḫi, MU-[Š]EŠ, perhaps short for Marduk-šuma-uṣur)/Marduk-šuma-ibni (^{d}AMAR.UTU-MU-DÙ(?)//Atkuppu had to deliver in addition to [x] + 2 *seahs* of barley, seven reed baskets (pl. *nu-uḫ-su-e*), presumably because he was a reed worker. Their delivery took place in Nisan, whereas that of the barley took place in Iyyar, the harvest time. One of the scribes in this archive has the unique name Ina-ṣilli-qanṭuppi (AŠ-giš-MI-*qa-an-ṭup-pu*, son of Nabû-nādin-ahi descendant of Ea-ibni, Borsippa, 20.V.11 Dar. I = 511/0 B.C., BM 26746, 15f.), i. e. "In the shadow (= protection) of the reed stylus" (an emblem of Nabû the patron of scribes, cf. *CAD* Q, 80).

Nabû-mušētiq-ūdē son of Imbā and his descendants



Cf. G. van Driel, *BiOr* 49 (1992), 31, and R. Zadok, *IOS* 18 [1998], 272f. ; in 273f. : d (BM 26665), e (BM 26736) the paternal name is Marduk-šuma-ibni ; and in 274 :f the paternal name is Nabû-uṣuršu.

The dossier of Marduk-šuma-ibni consists of six deeds :

1. The earliest one (Borsippa, 21.III.6 Nbn = 550/549 B.C.) records his debt of 4 f*kor* and 4 *pānu* of dates to be delivered in VIII (apart from 10 *kor* of dates), possibly with date palms as pledge (HSM 1895.1.30).

2. Marduk-šuma-ibni (not -uṣur as listed in van Driel, *BiOr* 49, 31) and his wife fKāribtu owe two shekels of white silver of which 1/8 sh alloy, with interest (percentage not specified) as from 1.XI and with 3 *qû* (?) of field as pledge ; creditor fAmat-Mullittu/Šulā//Pahhāru. The first witness is Nabû-zēra-iqīša/Balāssu//*Pu-rat-ta* (copy RA)-*a* (< Purattāyu) and the second one is Nabû-bēl-ili/Nergal-uballiṭ//Atkuppu ; scribe : Nabû-mušētiq-ūdē/Nabû-šuma-iškun//Banā ; Borsippa, 28.X.13 Nbn = 543/2 B.C. (*VS* 4, 50 = *NRV* 302).

The uncle of fKāribtu, Nabû-apla-iddina (^{d}+AG-A-MU)/Ardi-Nabû (ÌR-^{d}+AG)//Adad-nāṣir (^{d}IŠKUR-PAP) acted as the second witness in a deed of Nabû-ēṭer (creditor), Marduk-šuma-ibni's father. The debtor, Zakir was a member of the same clan (Adad-nāṣir, Bāb-surri, 23.VIb.41 Nbk. II = 564/3 B.C., BM 26675).

3. Promissory note for dates to be delivered in Til-būri to a female creditor of the Basiya clan ; Borsippa, 2.xi.13 Nbn = 543/2 B.C. (BM 102298).

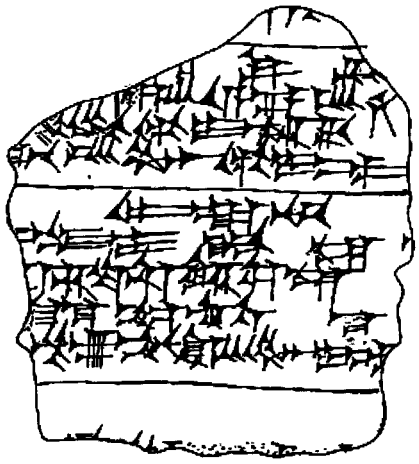
4. Promissory note for dates ([x] *kor* and 1 *pānu*, assessed rent) owed by Marduk-šuma-ibni to Zēriya/Nabû-zēra-ušabši (or -šubši) and Nabû-bēl-šumāti/Marduk-šuma-ibni, both descendants of Šēpē-šailiya. The dates are to be delivered in the royal measure in the house of Zēriya in Borsippa. The deed was concluded in the presence of fKāribtu. The scribe, Nabû-ahhē-iddina/Nabû-zēra-ukīn belongs to the creditor's clan ; Borsippa, 13.III. 16 [+1?] Nbn = 540/39 or 539/8 B.C. (BM 26668).

5. BM 10200 (see above).

6. This is the only deed where Marduk-šuma-ibni is the creditor. It is a promissory note for dates ([x] *kor*, assessed rent ; palm grove in Til-būri) ; [... k]i, 23.IX.3 Cyr. = 536/5 B.C. (BM 17682).

Ran ZADOK & Tikva ZADOK (10-4-2004)
Institute of Archaeology, Tel Aviv University 69978 RAMAT-AVIV (Israël)

45) A fragment of *Enūma Anu Enlil* concerning Jupiter – SM 1309 (3.4 x 3.8 cm). Published with the permission of the trustees of the British Museum :



Fragment from near the right edge of the obverse (?) of the tablet, written in a neat Neo-Babylonian ductus.

The fragment contains two omina with quite elaborate apodoses : the timing of the heliacal rising of Jupiter determines whether the lines of communication with the gods are open or closed!

The first omen is quoted with small variations in a letter from Mar-Ištar (*SAA* 10 362 r3-10), the second is quoted in two astrological reports, one from Nergal-eṭir (*SAA* 8 254 r2-r10) and one from Ašaredu the older (*SAA* 8 323 : 7-r4). The two omina are not as yet known from elsewhere. In the reconstruction I have quoted the syllabic spelling of these sources rather than reconstructing the more logographical writing characteristic of the divination series themselves.

The fragment was not included in Erica Reiners' comprehensive catalogue "Celestial Omen Tablets and Fragments in the British Museum" in *Festschrift für Rykle Borger*, *Cuneiform Monographs 10*, Groningen 1998, 215-302.

1' [x x x x x x x x] ⌜x x⌝ [x x x x x x x x]

2' [diš mul.*né-bi-ru iš-du-ud-ma* dingir.meš *i-ze-en-nu-ú mi-š*]*á-ru* gál-[*ši*]
3' [*nam-ra-a-ti iš-šá-a za-ka-a-ti id-da-al-la-ḫa* š]èg.meš *u* illu.meš kud.[meš]
4' [*šam-mu im-ma-ḫa-aṣ* kur.kur *id-da-al-la-ḫa* dingir.meš sís]kur *ul i-maḫ-ḫa-*[*ru*]
5' [*taṣ-li-ti ul i-še-mu-ú* u]r$_5$.úš.meš lú.ḫal *ul i-tap-pa-*[*lu*]

6' [diš mul.*né-bi-ru* sar-*ma* dingir.meš silim.ma tuk.meš] *mi-šìr-ti* [gál-*ši*]
7' [*e-šá-a-ti i-nam-mi-ra dal-ḫa*]-*tum i-zak-ka-*[*a*]
8' [šèg.meš *u* illu.meš du.meš *di-i*]*š* en.te.na *ana* buru$_{14}$ *di-iš* [buru$_{14}$]
9' [*ana* en.te.na *uš-ta-bar-ri* kur.kur] ki.tuš *ne-eḫ-tú* tuš.[meš]
10' [dingir.meš sískur *i-maḫ-ḫa-ru taṣ-li-ti i-še*]-*mu-ú* uzu.ur$_5$.meš lú.ḫal *i-tap-pa-*[*lu*]

11' [x x x x x x] ⌜x x x x⌝ [x x x x x x x x]

[If Jupiter is late : The gods will be angry,] there will be justice, [bright things will become confused, clear things blurred], rain and flooding will be cut off, [grass will be beaten down, all lands will be thrown into confusion, the gods] will not receive offe[rings, will not] listen to [supplications], they will not answer the diviner's queries.

[If Jupiter rises (on time) : The gods will have peace, there will be] calamities, [confused things will become bright, blurr]ed things will become clear, [rain and flooding will come,] winter grass will last till harvest, [harvest] grass [will last till winter, all lands] will dwell in peace, [the gods will receive offerings, they will listen to supp]lications, they will answer the queries of the diviner.

Ulla KOCH-WESTENHOLZ (13-05-2004) dubsar@edubba.net
Slotsbaken 171 DK-2970 HORSHOLM (Danemark)

46) Le baiser cultuel à Ébla – Dans un texte éblaïte, qui conserve le récit d'une consultation oraculaire, on trouve les mots suivants que le prêtre adresse au roi de Mari :

inim / kin_5-ak / ama / dingir-dingir-dingir / *wa-a* / *da-si-ig* / 1 šu / BAD an / BAD *ba-lu-tum* (TM.75.G. 1913+ r. XII 7-15).

Le texte a été publié dans *ARET* XIII (P. Fronzaroli con la collaborazione di A. Catagnoti, *Testi di cancelleria : i rapporti con le città*, Roma 2003, pp. 3-26). L'analyse de ce paragraphe est reprise ici pour mieux éclaircir les raisons de l'interprétation proposée. Il en résulte des notes qui suivent ; les sumérogrammes sont bien connus et les graphies phonétiques n'offrent pas des difficultés :

– inim : KA qui précéde le verbe kin_5-ak « faire » peut avoir la lecture inim « mot, ordre », dans une tournure qui rappelle l'akk. *awâtim epēšum* « exécuter les ordres » (*CAD*, E, p. 202, s.v. *amatu*). L'équivalent éblaïte de inim n'est pas connu. Comme hypothèse de travail on peut proposer /hawāt-um/, mot qui est attesté aussi dans la graphie *ʾà-wa-tum* du paléoakkadien et de l'akkadien de Mari (*CAD*, A, II, p. 29) et dans l'oug. *hwt* ; selon G. del Olmo Lete - J. Sanmartín (*Diccionario de la lengua ugaritica*, I, Barcelona 1996, p. 170) l'ar. *hawwata* « appeler » pourrait y être connexe.

– kin_5-ak : Sumérogramme utilisé soit dans les textes administratifs (*ARET* II, p. 142, s.v. UNKEN.AG : « verarbeiten ») soit dans les textes de chancellerie (*ARET* XIII, p. 305 suiv., s.v. UNKEN-ak : « fare ; azione ») ; pour la lecture de UNKEN-ak comme graphie non orthographique de kin-ak, voir *MEE* 2, p. 81 (kin_x-aka). À Ébla on a utilisé donc kin_5-ak « exécuter un travail » dans le sens plus général de « faire », au lieu du simple ak. On peut douter que l'équivalent éblaïte pût être /ḥapāš-um/ (cf. akk. *epēšum*, comparé au sém. **ḫpś* dans *AHw*, p. 223, s.v.), étant donné que ce verbe est attesté à Ébla dans le sens occidental de « recueillir » (*ʾà-ba-si* / giš-geštin-še, *ARET* XIII r. VIII 11).

– ama / dingir-dingir-dingir : L'appellatif « mère des dieux » pour indiquer la prêtresse et aussi, dans le même texte, « père des dieux » pour indiquer le prêtre (*a-bù* / dingir-dingir-dingir, *ARET* XIII, p. 239, s.v.) rappelle l'appellatif « fils des dieux » qui dans les deux rituels de la royauté indique les acolytes (⌜dumu⌝-nita [dumu-ni]ta / ⌜dingir⌝-dingir-⌜dingir⌝, *ARET* XI 1 r. IX 25-26 // ⌜dumu⌝-nita dumu-nita / dingir-dingir, 2 r. XII 4-5). La graphie en deux cases suggère deux mots éblaïtes, /ʾumm ʾil-ī/. Cette séquence graphique devra être considérée comme un complément de relation, « en ce qui concerne la prêtresse » (pour l'accusatif utilisé à Ébla comme complément de relation et comme complément circonstanciel, cf. P. Fronzaroli, *Amurru* 1 [1996], p. 126 suiv.).

– *wa-a* : Graphie utilisée seulement dans ce texte (*ARET* XIII, p. 310, s.v.) et dans le premier rituel de la royauté (*ARET* XI, p. 177, s.v.), substituée plus tard par le simple *wa*. Dans les textes éblaïtes plus anciens on utilisait l'« akkadogramme » *ù* (Pomponio, *NABU* 1996/15).

– *da-si-ig* : Forme du prétérit du verbe sémitique **nšq* « baiser », /taššiq/. Une dérivation de **nṯq* « mordre » est exclue par l'emploi du signe *-si-* ; les scribes éblaïtes rendaient le sém. **ṯ* par les signes de la série ŠA.

– 1 šu : Les gloses de la liste lexicale bilingue conservent la forme du génitif-accusatif du duel de l'équivalent éblaïte de šu « main » : *i-da*, /yid-ay(n)/ (G. Conti, *QuSem* 17 [1990], p. 172, avec bibliographie).

– BAD an : Le signe BAD est utilisé à Ébla comme un syllabogramme de valeur /baʿ/ (à transcrire *baʾ*, selon W. von Soden - W. Röllig, *Das Akkadische Syllabar*^{4}, Roma 1991, p. 5*). À partir des graphies comme *baʾ-al*$_6$, *baʾ-lu*, BAD a aussi acquis la valeur logographique de « seigneur, maître ». Le mot pour « ciel » est attesté seulement dans la copie éblaïte d'un texte de provenance mésopotamienne : *sa-ma-ì*, [šamāyī] pour /šamāw-ī/ (M. Krebernik, *QuSem* 18 [1992], p. 135, s.v. *sa-ma*-NI).

- BAD / *ba-lu-tum* : Dans cette construction, pour /baʿal balūtim/ « seigneur de la seigneurie », on notera l'emploi logographique de la graphie phonétique, phénomène fréquent dans les textes éblaïtes.

La première proposition peut donc être traduite comme « Exécute les ordres de la prêtresse » mais celle qui suit présente des difficultés. On pourrait proposer :

wa taššiq yid baʿli šamāwī baʿli balūtim « et tu auras baisé la main du Seigneur du ciel, du Seigneur de la seigneurie. »

Mais cette interprétation, correcte au point de vue linguistique, suppose un acte d'hommage qui n'est pas attesté dans la culture sémitique ancienne (cf. *CAD*, N, pp. 57-60, s.v. *našāqu*). Il est donc plus probable que 1 šu « la main » se réfère non à la main du dieu mais à la main du roi même et que les mots qui suivent doivent être considérés comme des compléments de relation, « relativement au Seigneur ..., pour le Seigneur ... ». Étant donné que les scribes éblaïtes omettaient parfois d'écrire les suffixes pronominaux après les sumérogrammes, on pourrait penser aussi que 1 šu serait équivalent à */yid-ka/* :

wa taššiq yidam (ou bien, *yidka*) *baʿal šamāwī baʿal balūtim* « et tu auras baisé (ta) main pour le Seigneur du ciel, pour le Seigneur de la seigneurie. »

Au baiser cultuel de sa propre main fait référence une statuette provenant de Larsa (cf. L. Koehler - W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum A.T.*^{3}, Leiden 1967-1990, p. 690, s.v. NŠQ), que J.B. Pritchard (*The Ancient Near East in Pictures*^{2}, Princeton 1969, p. 324 [622]) décrit comme suit : « A worshiper, wearing a turbaned headdress, kneels upon a base and holds his right hand to the level of his face with forefinger extended ». Si le geste de l'homme agenouillé est vraiment à identifier comme « envoyer un baiser »,

il faut quand même noter que cet acte d'hommage est sans comparaison dans les textes mésopotamiens (cf. M. I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, Roma 1980, pp. 239-243). Au contraire baiser sa propre main en regardant la divinité est un acte d'hommage qui pouvait appartenir à la culture sémitique occidentale. En effet, si le geste auquel se réfèrent le prophète Osée (13, 2) et le Seigneur (1 R. 19, 18) n'est pas clair, l'hommage idolâtrique à des divinités païennes décrit dans le livre de Job ne fait aucun doute (« Est-ce que, quand je voyais le soleil qui brillait et la lune s'avançant avec sa splendeur, mon cœur était séduit clandestinement et ma main baisait ma bouche? », Job 31, 26-27). Le texte éblaïte n'indique pas le nom du dieu auquel l'hommage est adressé, mais il est très probable que le Seigneur du ciel et de la seigneurie fût Hadda. À Ébla le dieu de l'orage était le garant de la royauté, comme l'onomastique royale le montre (P. Fronzaroli, M.A.R.I. 8 [1997], p. 287 suiv. ; M. Bonechi, M.A.R.I. 8 [1997], pp. 519-522). À Mari ce sont les armes du dieu de l'orage qui confèrent la royauté en époque amorréenne (J.-M. Durand, M.A.R.I. 7 [1993], pp. 43-45).

Le même geste était encore utilisé en Arabie déserte au temps du voyage de Charles Doughty et il est suggestif (bien que probablement occasionnel) qu'il soit mentionné dans le contexte de l'orage :

« It was dim night, and the drooping clouds broke over us with lightning and rain. I said to Thaifullah, 'God sends his blessing again upon the earth'. 'Ay verily,' he answered devoutely, and kissed his pious hand towards the flashing tempest, and murmured the praises of Ullah » (Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, II, Cambridge 1888, p. 67).

P. FRONZAROLI (05-2004)
Dipartimento di Linguistica, Piazza Brunelleschi 3, I-50121 FIRENZE (Italie)

47) Sul trono regale e gli spiriti protettori da Ebla all'Etruria – Ad Ebla è noto il sumerogramma giš-uštin, interpretabile come "trono".[1] L'esattezza di questa interpretazione è ribadita dalla lista lessicale bilingue (*VE* 369-372), che cita questo termine in sequenza con altri sumerogrammi indicanti tutti varie componenti del mobilio : giš-šilig, "sgabello", giš-banšur, "tavolo", giš-ná, "letto".[2] Riguardo alle modalità di realizzazione ed alla morfologia di questo mobile, sempre destinato nella documentazione disponibile al sovrano (en), i testi amministrativi eblaiti forniscono numerose informazioni, che risultano interessanti in quanto trovano continuità nelle tradizioni artistiche ed iconografiche posteriori del Vicino Oriente e del Mediterraneo antico in generale.[3]

Innanzitutto, i testi registrano, come materiali impiegati per la realizzazione del trono, legno (giš-taskarin, "bosso", e giš-ildag$_4$, "pioppo", in **[11]**), metallo prezioso e *avorio* (si) **[4]**. Il metallo prezioso veniva verosimilmente applicato sul legno come rivestimento decorativo (si veda in tal senso l'uso dei termini *ni-zi-mu* e nu$_{11}$-za in **[1, 2, 4, 7, 8, 13]**),[4] mentre l'avorio serviva per gli intarsi. L'uso di questi stessi materiali nella lavorazione artigianale dei mobili è ben documentata per le epoche successive da prove archeologiche e testuali. Ad Ugarit sono stati, infatti, rinvenuti un letto ed un tavolo con applicazioni di pannelli in avorio finemente intagliato a motivi umani, fitomorfi e teriomorfi.[5] La Bibbia a sua volta fa spesso menzione di troni e letti decorati con questi preziosi materiali,[6] e così anche i testi mesopotamici,[7] ittiti,[8] micenei,[9] nonché l'epos omerico.[10]

Il trono eblaita, tuttavia, oltre che nei materiali, risulta anticipare anche nella forma quello che è noto come il tipico trono orientale, simbolo del potere regale, così come appare nell'iconografia ugaritica e fenicio-punica, corredato da uno sgabello poggia-piedi e con le fiancate in forma di figure composite (tori androcefali, leoni alati, grifoni, sfingi o sirene) in funzione di spiriti protettori dallo spiccato carattere apotropaico.[11] Con tali caratteristiche, questo tipo di trono viene assunto e riproposto quale simbolo di regalità dagli Etruschi a partire dal periodo orientalizzante per influsso dell'arte e della cultura siro-fenicia.[12]

Nei testi amministrativi di Ebla, con la grafia DUB (lú 2) DU (in un caso DUB), finora non interpretata in modo pertinente,[13] si indica, come provano i passi **[1, 8, 10, 15, 16]**, un oggetto strettamente connesso con giš-uštin e che a nostro avviso è da identificare proprio con lo "sgabello poggia piedi".[14] Nella tradizione iconografica successiva questo oggetto si accompagnava sempre al trono. Ne troviamo un esempio, infatti, nella famosa stele ugaritica raffigurante il dio ʾEl assiso in trono con entrambi i piedi poggiati sopra uno sgabello.[15] La posa stessa era un segno tangibile di regalità, come testimoniano gli stessi testi mitologici di Ugarit, che con intento satirico ci descrivono ʿAṯtar, un dio che aspira ad essere re non essendone degno, seduto sul trono senza tuttavia riuscire a poggiare i piedi sullo sgabello e la testa in cima allo schienale,[16] al contrario di ʾEl e Baʿal ben saldi e maestosi sui loro troni nel pieno esercizio della loro funzione.[17]

L'immagine del sovrano sul trono con i piedi posti sullo sgabello ritorna ancora nel sarcofago di Ahiram di Biblo.[18] In questo caso il trono appare fiancheggiato da figure di geni alati in funzione di spiriti protettori, la cui testa arriva all'altezza dei braccioli. Anche i testi di Ebla citano troni con raffigurazioni, come riferisce espressamente **[7]**, che parla della decorazione di un trono con raffigurazioni (an-dùl), ovvero "istoriato", per Mari.[19] In questo passo si usa il termine generico an-dùl, "raffigurazione", ma la natura di tali elementi figurativi è specificata dalla successiva assegnazione di una quantità d'argento per le "code" e le

"corna" (4 kun 4 si-si) dei "lu_x", "tori androcefali".[20] In altri contesti, sempre in relazione al trono, si parla di ušum :gal, "draghi" **[6]**, e soprattutto ancora di "lu_x", "tori androcefali" **[12, 13, 15]**. In **[12]**, le figure dei tori androcefali vengono qualificate come lú al_6 / giš-PA-giš-PA. Il termine giš-PA è di difficile interpretazione : nei testi eblaiti indica sia un elemento della bardadura degli equidi, sia un elemento decorativo relativo a vasi e gioielli.[21] Nel nostro caso, partendo dalla semantica del sumerogramma, si potrebbe pensare come ipotesi di lavoro ad una componente lunga e sporgente del trono, verosimilmente i "braccioli", a cui erano infisse le figure dei "lu_x". Negli scavi di Ebla sono state effettivamente ritrovate, nella così detta "Tomba del Signore dei Capridi", databile al periodo amorreo, due protomi di capridi provenienti dai braccioli di un trono, nonché due figurine a tuttotondo sempre di capridi, ma in posizione semidistesa, impiegati molto probabilmente come rivestimento per i supporti laterali di una spalliera di un seggio.[22] Queste raffigurazioni venivano sempre collocate in posizione liminare e sugli angoli dei mobili a ribadirne la funzione protettiva. I passi amministrativi sopra analizzati dimostrano ora con chiarezza di particolari che la tradizione di decorare i mobili in generale ed i troni in particolare con le raffigurazioni di geni protettori era già documentata ad Ebla nel III millennio.[23] Di questa tradizione resta una traccia evidente non solo, come già detto sopra, nell'arte siro-fenicia del II e I millennio, ma anche nell'Antico Testamento nella formula "YHWH Sabaot che siede sui cherubini (*yošèb hakk^{e}rubîm*)", che allude ancora alla divinità seduta sul trono fiancheggiato dagli spiriti protettori, i cherubini appunto, quadrupedi alati dai tratti umani.[24] Come da tempo riconosciuto[25] ed accolto dalla letteratura successiva, il nome dei cherubini può essere spiegato tramite l'accadico *kāribu* o *karubu*, "genio protettore". Questi *Mischwesen* possono confrontarsi con i tori androcefali, che decorano e proteggono le entrate dei palazzi assiri, e, di conseguenza, con i "lu_x" dei testi di Ebla. Nella Bibbia, i cherubini decorano l'arca dell'alleanza, secondo alcuni interpretabile come il trono stesso di YHWH, oppure secondo altri come lo sgabello poggiapiedi, che stava sotto il trono formato dalle ali dei cherubini.[26] Questo trono vuoto era oggetto di un culto aniconico.[27] Il culto del trono vuoto come allusione all'invisibile presenza numinosa della divinità è del resto fatto ben documentato già nella religione fenicia.[28]

Nella Bibbia, i cherubini si ritrovano, inoltre, come i guardiani dell'albero sacro[29] e dell'entrata del giardino dell'Eden, mentre statue che li raffigurano decorano il tempio di Salomone. Anche ad Ebla abbiamo la menzione di immagini di "lu_x" usate come elementi decorativi dei templi in **[20, 21, 22]**, e soprattutto delle porte in **[17, 18, 19]**, ancora una volta con chiara funzione protettiva. La collocazione delle statue di esseri mitici ibridi in settori particolarmente esposti e vulnerabili degli edifici aveva nell'antichità una sicura funzione apotropaica. In particolare, queste statue avevano il compito di salvaguardare il tetto o le porte e la zona di ingresso dei palazzi e dei templi. Questa tradizione ben documentata nel Vicino Oriente antico (basti ricordare i menzionati tori androcefali dei palazzi assiri) si ritrova in seguito anche in Grecia ed in Etruria per influsso dell'arte orientale.[30] Si ricorderanno i cani colossali in oro e argento realizzati dal dio Efesto per proteggere l'entrata del Palazzo di Alcinoo sull'isola di Scheria descritti da Omero in *Odissea* VII :91-94.[31] In particolare, in Etruria, oltre alla sfinge alata ed al grifone, è proprio il toro androcefalo ad essere utilizzato almeno a partire dal VI secolo a.C. in funzione di guardiano, collocato specie in posizione accucciata e in composizione araldica sopra le porte delle tombe o come antefissa sui tetti dei templi.[32] Ad Ebla in **[18]** le statue dei tori androcefali ("lu_x") decorano e proteggono la porta di un quartiere del palazzo reale G (é é maḫ). In questo contesto è possibile che la grafia *da-rí-ga-tum*, indichi il piedistallo su cui le statue erano collocate,[33] se la parola può essere spiegata tramite il sem. occidentale **drg/k*, "camminare ; marciare",[34] e quindi "ciò su cui si cammina o sta" (con allusione probabilmente alla posa gradiente dei tori androcefali), da cui "base, fondamento, piedistallo o sostegno", con uno sviluppo semantico affine al greco βάσις, "base ; piedistallo", da βαίνω, "camminare". In **[17]** ai tori androcefali destinati alla porta del medesimo edificio, viene associata l'immagine di un nin-uš-mušen, un essere mitico dalle sembianze di un uccello da preda.[35] Potrebbe trattarsi di un'arpia o sirena, rapace dalla testa di donna, un essere ibrido legato in particolare all'ambito ctonio ed al mondo dell'oltretomba e probabile sviluppo levantino dell'aquila leontocefala.[36] Questa figura compare ad esempio su una avorio da Nimrud originariamente utilizzato per la decorazione di un oggetto importante, verosimilmente un mobile. L'essere è rappresentato mentre incombe su un capride morto che sta per essere dilaniato da due avvoltoi e può, pertanto, considerarsi un demone della morte, "messaggera e tramite fra realtà terrena e mondo ultraterreno".[37] Ciò non esclude il carattere apotropaico di questa creatura, la cui *mostruosità* è monito, ma anche protezione dalle forze malefiche per i vivi e per i defunti. Ed è esattamente lo stesso compito che hanno nell'immaginario mitologico della Grecia antica le sirene,[38] le quali evocano con la loro presenza l'Ade, ma si prendono anche cura del morto e della sua tomba.[39] Il legame del nin-uš-mušen con gli inferi ad Ebla pare del resto ribadito dall'assegnazione in **[23]** di un monile che lo raffigura alla paredra del dio ^{d}*ga-mi-iš*, una divinità di ambito ctonio.

Passi citati[40] :

[1] *ARET* II 10 v. I :1 - IV :2 : 10 lá-2 ma-na šušana$_x$ kù-sig$_{17}$ / nu$_{11}$-za 1 ⌜giš*⌝-[uštin*] / 2[+x ma-na] / TAR kù :babbar / nu$_{11}$-za 1 ⌜DUB⌝ 2 DU

[2] *ARET* III 185 II :1'-5' : ... x] gín ⌜DILMUN⌜ [kù-si]g$_{17}$ / *ni-zi-mu* / nu$_{11}$-za 2 giš-uštin / lú kaskal-kaskal / en

[3] *ARET* III 585 I :1-6 : 8 kù-sig$_{17}$ / al_6 / *i-za-iš-lu* / *in* / UNKEN-aka / 1 giš-uštin

[4] *ARET* VIII 528 (= *MEE* 5 8) r. I :5 - II :4 : 5 ma-na / 53 kù-sig$_{17}$ / 6 kù :babbar / nu$_{11}$-za 1 giš-uštin / lú si ; v.

X :5 : 1 giš-šu$_4$ 1 ḪA 1 giš-uštin si
[5] *ARET* VIII 534 (= *MEE* 5 14) r. IX :13-20 : 1 gín DILMUN kù :babbar / 3 gín DILMUN kù :babbar / šu-bal-aka / 1 gín DILMUN kù-sig$_{17}$ / *zi-ba-du* / 1 DUB / 2 DU / en
[6] *ARET* VIII 534 (= MEE 5 14) v. VI :20-25 : 5 ma-na [5 gín DILMUN kù :]babbar / šu-bal-aka / 1 ma-na ša-pi-5 gín DILMUN kù-sig$_{17}$ / nu$_{11}$-za 4 ušum :gal / 2 giš-uštin / en
[7] *MEE* 7 2 r. I :8 - II :4 : 10 ma-na (x) gín DILMUN kù-sig$_{17}$ / [1 giš-uštin an-dùl] / *ma-*⌜*rí*^{ki}⌝/ šušana-6 gín DILMUN kù :babbar / 4 kun 4 si-si "lu$_x$" ; v. XI :4-5 : 4$^?$ nu$_{11}$-za / 1 giš-uštin an-dùl *ma-rí*^{ki}
[8] *MEE* 10 20 r. XXIV :25 - v. I :9 : 12 gín DILMUN kù :babbar / *ni-zi-mu* / 1 dub / lú 2 DU / en / 8 [gín] DI[LMUN] kù :babbar / šu-bal-aka / 2 gín DILMUN kù-sig$_{17}$ / *ni-zi-mu* / nu$_{11}$-za / 1 giš-uštin$^{?}$* / en
[9] *MEE* 10 23 r. I :1-5 : 35 ma-na 50 ⌜gín⌝ ⌜DILMUN⌝ kù :babbar / šu-bal-aka / 7 ma-na 10 gín DILMUN kù-sig$_{17}$ / UNKEN-aka / 1 giš-uštin
[10] *MEE* 12 27 v. II :1 - III :5 : [...] / 60$^?$[...]x[...] / 4 ma-na kù :babbar / 1 dag TUŠ kaskal é-nagar / 80 lá-2 ma-na kù-sig$_{17}$ / 23 ma-na šušana$_x$ kù :babbar / 1 TUŠ 1 dag TUŠ / 34 ma-na TAR kù-sig$_{17}$ / 70 lá-1 íb-lá 70 lá-1 *si-di*<-*tum*> / 70 lá-1 gír kun / ⌜60$^?$⌝+15 ma-na 50 kù-sig$_{17}$ / UNKEN-aka giš-šilig giš-uštin DUB 2 DU / 23 ma-na kù-sig$_{17}$ / KA$^!$(SAG)-dù-gíd / BAR.AN-BAR.AN / en
[11] TM.75.G.1383 r. VI :5 - v. I :1 : [41] 96 giš-uštin giš-taskarin / 34 giš-uštin // giš-ildag$_4$
[12] TM.75.G.1464 v. XIV :17-22 :[42] 1 ma-na TAR kù :babbar / šu-bal-aka / 18 gín DILMUN kù-sig$_{17}$ / nu$_{11}$-za / 4 lu$_x$ / lú *al*$_6$ / giš-PA-giš-PA / giš-uštin / en
[13] TM.75.G.2280 r. IV :13-14 : [43] 4 ma-na 17 kù-sig$_{17}$ nu$_{11}$-za 1 giš-uštin DU-DU "lu$_x$"
[14] TM.75.G.2350 r. I :3 - II :1 :**[44]** 1 AD.ḪA.ḪI.LUM an-dùl / ša-pi kù-sig$_{17}$ / *wa* / 4 ma-na ša-pi kù-sig$_{17}$ / nu$_{11}$-za 1 giš-uštin / *wa* / 1 DUB / lú 2 DU
[15] TM.76.G.152 r. IV :4ss. : [45] 11 ma-na 53 kù-sig$_{17}$ 1 giš-uštin 2 "lu$_x$" 3 ma-na 10 kù-sig$_{17}$ 1 DUB-SÙ
[16] TM.76.G.974 r. IV :6 - V :5 : [46] 1 *mi*<-*at*> ⌜70⌝[+x] m[a-na kù-sig$_{17}$] 1 *mi*<-*at*> 72 ma-na kù :babbar 1 la-ḫa 2 TUŠ gi 1 dag TUŠ 75 m[a-na k]ù-s[ig$_{17}$ (x)] UNKEN-aka giš-šilig [giš*-uštin*] DUB DU
[17] *MEE* 12 36 v. XXIV :11-19 : 10 lá-2 ma-na šušana$_x$ gín DILMUN kù :babbar / 24 ma-na šušana$_x$-8 gín DILMUN kù :babbar / šu-bal-aka / 6 ma-na 7 gín DILMUN kù-sig$_{17}$ / nu$_{11}$-za 1 nin-uš-mušen / "lu$_x$" / lú *al*$_6$ / ká / é é maḫ
[18] MEE 12 36 v. XXVII :11-20 : 30 lá-2 ma-na 56 gín DILMUN kù :babbar / šu-bal-aka / 10 lá-3 ma-na 14 gín DILMUN kù-sig$_{17}$ / 2 ma-na ša-pi-3 gín DILMUN kù :babbar / nu$_{11}$-za 2 *da-rí-ga-tum* / *wa* / 2 an-dùl 1 "lu$_x$" 1 am sal$^?$ / lú *al*$_6$ / 2 ká(DAGxKAS) / é é maḫ
[19] TM.76.G.118 v. II :1'-3' : [47] [...] / 2 [...] 2 an-d[ùl$^?$] *ma-rí*[...] / 1 TA$^?$ 1 "lu$_x$" / ká é
[20] *MEE* 2 48 r. IX :7 - v. I :4 : 30 ma-na šušana$_x$-4 gín DILMUN kù :babbar / UNKEN-aka / 2 "lu$_x$" / níg-ba / ^{d}*'à-da*
[21] *MEE* 10 27 r. IX' :12 - X' :4 : [...] / UNKEN-aka / 2 "lu$_x$" / é / ^{d}*'à-da*
[22] TM.75.G.1402 r.II :7 - III :4 : [48] 1 ma-na 50 gín DILMUN kù :babbar / UNKEN-aka / 1 "lu$_x$" / é / ^{d}*ga-mi-iš*
[23] *MEE* 10 29 r. XXV : 5-11 : 15 gín DILMUN kù :babbar / šu-bal-aka / 3 gín DILMUN kù-sig$_{17}$ / 1 nin-uš-mušen / níg-ba / ^{d}BAD-mí / ^{d}*ga-mi-iš*

1. Come riconosciuto da P. Fronzaroli, *Le signe 73 de la « Sign List » d'Ebla*, *NABU* 1992/59. Più difficilmente sostenibili su base contestuale risultano le interpretazioni di F. Pomponio, *The Meaning of the Term* uštil *in the Ebla Documents*, *ArOr* 51 (1983), p. 376 ("chariot, wagon") ; G. Pettinato, *Il rituale per la successione al trono ad Ebla*, *StSem* ns 9, Roma 1992, p. 192 ("stele") ; H. Waetzoldt, *Zur Bewaffung des Heeres von Ebla*, *OrAnt* 29 (1990), p. 32 ("Standarte") ; *Id*., *MEE* 12, Roma 2001, pp. 156 e 227 ("Joche?").

2. Come giustamente ha osservato F. D'Agostino, *Suppellettili domestiche ad Ebla*, *NABU* 1996/57.

3. Per l'influenza del trono orientale nel mondo classico, si consulti H. Kyrieleis, *Throne und Klinen. Studien zur Formgeschichte altorientalischer und griechischer Sitz- und Liegemöbel vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1969, pp. 41 ss., e *passim*.

4. Per questi termini, si veda P. Fronzaroli, *À propos de quelques mots éblaites d'orfèvrerie*, in Ö. Tunca (ed.), *Tablettes et images aux pays de Sumer et d'Akkad. Mélanges offerts à Monsieur H. Limet,* Liège 1996, p. 64.

5. Per questi manufatti, si veda E. Lagarce, *Le rôle d'Ugarit dans l'élaboration du répertoire iconographique syro-phénicien du premier millénaire avant J.-C*., in *Atti del I Congresso internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma 1983, pp. 556 ss., con bibliografia.

6. Si vedano S. Mittmann, *Amos 3,12-15 und das Bett der Samarier*, *ZDPV* 92 (1976), pp. 149-167 ; A. R. Millard, *King Og's Bed and Other Ancient Ironmongery*, in L. Eslinger - G. Taylor (edd.), *Ascribe to the Lord. Biblical & Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*, Sheffield 1988, pp. 481-491.

7. Si vedano A. Salonen, *Die Möbeln des alten Mesopotamien*, Helsinki 1963 ; recentemente, N. Cholidis, *Möbeln in Ton. Untersuchungen zur archäologischen und religiosgeschichtlichen Bedeutung der Terrakottamodelle von Tischen, Stühlen und Betten aus dem Alten Orient*, Münster 1992.

8. Si veda, ad esempio, la documentazione riunita in H. G. Güterbock, *Ivory in Hittite Texts*, *Anadolu* 15 (1971), pp. 1-7.

9. Si veda la documentazione raccolta da L. R. Palmer, *A Mycenaean Tomb Inventory*, Minos 5 (1957), pp. 64 ss., e da C. Milani, *La lavorazione del legno nei testi micenei*, in M. Sordi (ed.), *Contributi dell'Istituto di storia antica - 1*, Milano 1972, pp. 37-41.

10. Si veda S. Laser, *Hausrat*, *Archaeologia Homerica* II/P, pp. 34-56.

11. Come ha messo in evidenza M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron*, *AOAT* 15, Neukirchen-Vluyn 1985.

12. Si vedano S. Steingräber, *Etruskische Möbel*, Roma 1979, pp. 93-117 e 148 ss. ; ultimamente L. Aigner-Foresti, *Orientalische Elemente im etruskischen Königtum?*, in F. Prayon - W. Röllig (edd.), *Akten des Kolloquiums zum Thema "der Orient und Etrurien" zum Phänomen des "Orientalisierens" im westlichen Mittelmeerraum (10.-6. JH. v. Chr.)*, Pisa-Roma 2000, pp. 276 ss.

13. Non appaiono pertinenti le traduzioni proposte da A. Archi, *NABU* 1988/77 ("fenille des deux pieds"), da G. Pettinato, *MEE* 5, Roma 1996, p. 298 ("suola di 2 calzari"), e da H. Waetzoldt, *MEE* 12, p. 232 ("Teil des Jochs").

14. Solo in **[5]**, l'oggetto è assegnato indipendentemente dal giš-uštin.

15. Per uno studio iconografico relativo a queste raffigurazioni, si vedano R. Heyer, *Ein archäologischer Beitrag zum Text KTU 1.41 I 23-43*, *UF* 10 (1978), pp. 98-101 ; N. Wyatt, *The Stela of the Seated God from Ugarit*, *UF* 15 (1983), pp. 271-277.

16. Per il valore di questa descrizione nell'ambito della mitologia ugaritica, si veda da ultimo H. R. Page, *The Myth of Cosmic Rebellion*, Leiden 1996, p. 91.

17. Per la descrizione del trono di 'El nei miti di Ugarit, si vedano M. Dietrich - O. Loretz, *Die sieben Kunstwerke des Schmiedegottes in KTU 1.4 I 23-43*, *UF* 10 (1978), pp. 57-63.

18. Si veda R. Heyer, *UF* 10 (1978), p. 100.

19. La traduzione "schienale, poggia-schiena" proposta per an-dùl in questo contesto da F. D'Agostino, *MEE* 7, Roma 1996, p. 11, è in contraddizione con le altre attestazioni del termine nella documentazione eblaita.

20. Per l'identificazione di questo essere mitico con il toro androcefalo, si vedano da ultimo P. Steinkeller, *Early Semitic Literature and Third Millennium Seals with Mythological Motifs*, in P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla*, Firenze 1992, pp. 259-267, con bibliografia, e P. Fronzaroli, *ARET* XI, Roma 1993, p. 147, che preferisce la traduzione "*coppia di tori androcefali*", data la presenza di ÉRIN nel sumerogramma.

21. Per cui si vedano ultimamente P. Fronzaroli, *ARET* XI, p. 32, e G. Conti, *Carri ed equipaggi ad Ebla*, *MisEb* 4, Firenze 1997, pp. 61-62.

22. Così P. Matthiae, *Scavi a Tell Mardikh-Ebla, 1978 : rapporto sommario*, *SEb* 1 (1979), p. 172.

23. Ciò induce a rivedere la vecchia ipotesi di una derivazione di questo tema *sic et simpliciter* dall'arte egizia, ancora accolta da O. Keel, *Conceptions religeuses dominantes en Palestine/Israël entre 1750 et 900*, in J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume*, *VTS* 61, Leiden 1995, p. 131.

24. Si vedano al riguardo R. de Vaux, *Les chérubins et l'arche d'alliance. Les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'ancient Orient*, *MUSJ* 37 (1960/61), pp. 93-124 ; T. Mettinger, YHWH SABAOTH - *The Heavenly King on the Cherubim Throne*, in T. Ishida (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Tokyo 1982, pp. 109-138 ; C. L. Seow, *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance*, Atlanta 1989, pp. 16 ss.

25. Da E. Dhorme, *Le nom des chérubim*, *RB* 36 (1926), pp 328-339.

26. Per le varie interpretazioni, si vedano M. Haran, *The Ark and the Cherubim*, *IEJ* 9 (1959), pp. 30-38 e 89-94 ; R. de Vaux, *MUSJ* 37 (1960/61), pp. 93 ss. ; T. Mettinger, *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, p. 109 ss.

27. Come chiarisce T. Mettinger, *The Roots of Aniconism : an Israelite Phenomenon in Comparative Perspective*, in J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume*, *VTS* 66, Leiden 1997, pp. 21 ss.

28. Si vedano, oltre al vecchio studio al riguardo di H. Danthine, *L'imagerie des trônes vides et des trônes porteurs de symboles dans le Proche-Orient ancien*, in *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, Paris 1939, pp. 857-866, più di recente G. Garbini, *Troni, sfingi e sirene*, *AION* 41 (1981), pp. 301-307 ; M. G. Amadasi Guzzo, *Astarte in trono*, in M. Heltzer *et alii* (edd.), *Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel in Honour of Moshe Dothan*, Haifa 1993, pp. 163-180 ; M. Delcor, *Les trônes d'Astarté*, in *Atti del I Congresso internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma 1983, pp. 777-787.

29. Con questa funzione di guardiani dell'albero sacro i cherubini si ritrovano su un interessante frammento di un bassorilievo sudarabico, per cui si veda R. L. Cleveland, *Cherubs and the "Tree of Life" in Ancient South Arabia*, *BASOR* 172 (1963), pp. 55-60.

30. Si vedano M. D. Fullerton, *The Terracotta Sphinx Akroteria from Poggio Civitate (Murlo)*, *RM* 89 (1982), pp. 15 ss. ; G. Colonna - F.W. von Hase, *Alle origini della statuaria etrusca : La tomba delle statue presso Ceri*, *SE* 52 (1984), p. 40 *et passim*.

31. Per cui si veda C. A. Faraone, *Hephaestus the Magician and Near Eastern Parallels for Alcinous' Watchdogs, GRBS* 28 (1987), pp. 257-280, che mette in evidenza l'origine orientale di questa tradizione.

32. Come si deduce da J.-R. Jannot, *Acheloos, le taureau androcéphale et le masques cornus dans l'Étrurie archaique*, *Latomus* 33 (1974), pp. 765 ss.

33. Una traduzione "socles" per questo termine è già stata proposta sulla base del contesto da A. Archi, *Données épigraphiques éblaites et production artistique*, *RA* 84 (1990), p. 105, ma senza fornire etimologia.

34. Successivamente noto in fenicio, ebraico, aramaico ed arabo (*DRS* 4, pp. 308-309 e 312-313).

35. Nella lista lessicale bilingue (*VE* 1232, fonte A_2) il sumerogramma è glossato *ìr-lu-um*, interpretabile sulla base dell'arabo **ʿrr*, variante di **nʿr*, di significato affine attestato in accadico ed in sem. occidentale. Questi verbi sono usati entrambi per indicare "the cry of different animals ; in particular the Akk. *nāʾiru*, "roaring, howling" applied both to lions and the birds of prey", secondo P. Fronzaroli, *The Hail Incantation* (*ARET* 5, 4), in G. J. Selz (ed.), *Festschrift für B. Kienast zu seinem 70. Geburtstage*, Münster 2003, p. 94.

36. Direttamente con l'aquila leontocefala identificano il nin-uš-mušen A. Archi, *RA* 84 (1990), p. 105, e P. Fronzaroli, *Fs. Kienast*, p. 94.

37. Così D. Ciafaloni, *Eburnea syrophoenicia*, *Studia Punica* 9, Roma 1992, p. 104.

38. Per l'origine orientale delle sirene, si veda l'importante studio di K. Marót, *Die Anfänge der griechischen Literatur Vorfangen*, Budapest 1960, pp. 106 ss., che propone (p. 143) un'etimologia semitica per il loro nome (ebr. *šīr*, "canto").

39. Si vedano B. D'Agostino, *Le Sirene*, *il Tuffatore e le porte dell'Ade*, *AION StAntArch* 4 (1982), pp. 43 ss. ; L. Breglia Pulci Doria, *Le Sirene*, *il Canto*, *la Morte*, *la Polis*, *AION StAntArch* 9 (1987), p. 73 e *passim* ; *Ead*., *Le Sirene*, *il Confine*, *l'Aldilà*, in M.-M. Mactoux - E. Geny (edd.), *Mélanges P. Lévêque*, vol. 4, Paris 1990, pp. 63 ss.

40. Si ringrazia il prof. P. Fronzaroli per le collazioni gentilmente effuttuate.

41. Edito da A. Archi, *Berechnungen von Zuwendungen an Personengruppen in Ebla*, *AoF* 13 (1986), pp. 194-195.
42. Citato da G. Pettinato, *StSem* ns 9, p. 198.
43. Citato da F. Pomponio, *Un bovide rivisitato*, *RSO* 63 (1989), p. 302.
44. Citato da A. Archi, *Minima Eblaitica VII*, *NABU* 1988/77.
45. Citato da H. Waetzoldt, *OrAnt* 29 (1990), p. 31.
46. Citato da A. Archi, *The Steward and his Jar*, *Iraq* 61 (1999), p. 154.
47. Citato da G. Pettinato - F. D'Agostino, *TIE* A 1/2, Roma 1996, p. 126.
48. Edito da L. Milano, *Due rendiconti di metalli da Ebla*, *SEb* 3 (1980), pp. 2-4.

Jacopo PASQUALI (26-03-2004) pasquali.jacopo@tin.it
Via degli Alfani 50121 FIRENZE (Italie)

48) Textes divinatoires paléo-babyloniens : suggestions et corrections

- *YOS* 10, 3 : mentionnant ce texte, M. Stol, *NABU* 2003/67, lit dans l'apodose un verbe hypothétique *i-ṣa-ba-ah*. Il convient, en réalité, de rattacher ce verbe à la protase, comme l'indique sa place sur la maquette, et de lire : *šum-ma ši-lu-um it-t*[*a-di*(*-ma*)] *i-sà-ki-ir*, « s'il y a vraiment cette perforation, mais elle est obstruée ».
- *YOS* 10, 26 ii 13-16 : la collation de A. Winitzer (*NABU* 2003/11) permet de restituer la sentence comme suit :

maš *i-na* [ká é.gal *ka*]-*ak-kum ša-ki-i*[*n-ma ṣi-i*]*t re-ši-im iṭ-ṭù-u*[*l*]-
ma ṣi-[*it re-ši-i*]*m h*[*a-ri*]*-ir ma-ar-š*[*i-ip-r*]*i-ka ma-a*[*h-ru-um*]
bu-sú-ra-[*at lu-u*]*m-ni-im* [*ma-ar ši-ip-ri-ka ša-n*]*u-ú bu-sú-ra-at*
ha-[*de-e-em n*]*a-ši-kum*

« Si, sur la [porte du palais une a]rme est présen[te et] elle point[e] vers la ['fuit]e d'esclave', et la 'fu[ite d'escla]ve' est ca[nn]elée - ton prem[ier] mes[sag]er de [mau]vaises nouvel[les, ton seco]nd [messager] de nouvelles réjo[uissantes se]ra porteur pour toi. »

- Dans une note consacrée à *qīš nārim* (*NABU* 2003/105), j'ai considéré le suffixe *-ši* postposé au verbe *i-qí-a-aš* en U. Jeyes, *OBE*, no 1 : face 7', comme une erreur de scribe, la présence d'un éventuel ventif *-i* ne me paraissant pas pertinente à cette place. J.-M. Durand, insistant sur le fait qu'une erreur de scribe ne peut être que l'ultime explication après avoir épuisé toutes les possibilités, m'a très amicalement convié à reconsidérer ma position et je l'en remercie. En effet, si la remarque de W. von Soden, *GAG*, § 82e, « er gehört wohl nur der Vulgärsprache », m'avait conduit à cette conclusion, celle-ci était prématurée. Th. Jacobsen, dans son étude *Ittallak niāti* (*Toward the Image of Tammuz*, *HSS* 21, pp.284 et 468) montre que ce suffixe signale une contrainte, une obligation à laquelle le sujet du verbe est tenu. Cet exemple supplémentaire, extrait d'un texte savant, vient confirmer l'hypothèse de Th. Jacobsen : elle est une allusion à la fonction de la rivière dans la procédure ordalique comme l'exécutante du jugement rendu. Il faut donc lire *i-qí-a-aš-ši* et traduire : « (la rivière) est tenue d'offrir ».
- U. Jeyes, *OBE*, n° 1 : face 1'-3' : dans ces trois sentences divinatoires apparaît le terme *mu-sú-ke-e*, inconnu par ailleurs, et que U. Jeyes traduit par « unclean man ». Elle semble donc faire dériver le terme akkadien du sumérien ú.sig ou ú.zug (voir Gudéa, *Cyl*. B xviii 1 et *St*. B vii 34). En pareille hypothèse, toutefois, on s'attendrait à rencontrer la forme *musukku* et non *musukkû*. Le passage est très proche de *YOS* 10, 17 : 49ss, et de *MAH* 15874 (J. Nougayrol, *RA* 44, pl.III).

En *YOS* 10, 17, 49-55, on peut lire :

diš i-*na re-eš* igi.bar *i-na i-mi-tim ši-lum na-di i-na aš-ta-pi-ir bi-it* lú *ma-ma-na-an i-ma-at ša-nu šum-šu na-am-ta-li ba-ra-ar-tim*
50 [diš] *i-na qá-ab-li-at* igi.bar *i-na i-mi-ti ši-lum na-di i-na a-hi-at* lú (érasure) *ma-ma-na-*[*an*] *i-ma-at ša-nu šum-šu na-am-ta-al-li qá-ab-li-tim*
[diš *i*]*-na iš-di* igi.bar *i-na i-*[*mi*]*-ti ši-lum na-di i-n*[*a*] *ni-šu-ut* lú *ma-ma-na-an* (érasure) *i-ma-at* [*š*]*a-nu šum-šu na-am-ta-al-li ša-tu-*[*r*]*i-im*
[diš *i-na r*]*e-eš* igi.bar *šu-qú-ú-ma ši-lum na-di ṣi-l*[*um i-na* š]à *ú-ri-im i-ma-qú-ut*
[diš *i-na r*]*e-eš* igi.bar *i-na* šà *ši-lum na-di* l[ug]al *mu-ut š*[*i-im*]*-ti-*[*š*]*u i-ma-at š*[*a-n*]*u šum-šu na-a*[*m-t*]*a-al-lu-um*
[diš *i-na*] *qá-ab-li-at* igi.bar *i-na* šà [*ši-lum na-di lu*] *e-nu we-du-um i-ma-at lu pa!-ši-šu w*[*e-d*]*u-um i-ma-at* [*š*]*a-nu šum*!*-šu*! *qí-*[*iš*] *na-ri-im*
55 diš *i-na iš-di* [igi.bar] *i-na* šà *ši-lum na-*[*di*] *mi-qí-ti it-ta-*[*l*]*a-ki-im*

« Si, dans la tête du regard, à droite, une cavité se trouve - dans la domesticité de la maison de l'intéressé, quelqu'un mourra ; variante : éclipse de la première veille. [Si,] dans la partie médiane du regard, à droite, une cavité se trouve - dans l'entourage de l'intéressé, quelqu'[un] mourra ; variante : éclipse de la seconde veille. [Si, d]ans la base du regard, à dr[oi]te, une cavité se trouve - da[ns] la maisonnée de l'intéressé, quelqu'un mourra ; [v]ariante : éclipse de la troisième veille. [Si, dans la t]ête du regard, une cavité est placée haut - une om[bre] surviendra [en pl]ein jour. [Si, dans la t]ête du regard, à l'intérieur, une cavité se trouve - le r[o]i mourra de mort na[ture]lle[1] ; v[ar]iante : é[c]lipse. [Si, dans] la partie médiane du regard, à l'intérieur, [une

cavité se trouve] - soit un prêtre *ēnu* illustre, soit un prêtre-oint ill[ust]re mourra ; [v]ariantes : do[n] du fleuve. Si, dans la base du [regard], à l'intérieur, une cavité se trou[ve] - chute d'un vo[ya]geur. »

En *MAH* 15874, on peut lire, aux lignes 1 à 9 et 20-21 :

1 be *i-na re-eš* igi.bar *i-na*[1] *i-mi-it-tim ši-lum na-di i-na ni-šu-ut a-wi-lim*
ù-lu i-na aš-ta-pi-ir a-wi-lim ma-am-ma-an i-ma-at
ša-nu-um šu-um-šu na-am-ta-li ba-ra-ar-tim
be *i-na* murub$_4$-*at* igi.bar *i-na*[1] *i-mi-it-tim ši-lum na-di i-na a-hi-ti a-wi-lim*
5 [*ma-a*]*m-ma-an i-ma-at ù-lu na-ru-um a-wi-lam i-na*[1]*-ar*
[*ša-nu-u*]*m šu-um-šu na-am-ta-li qá-ab-li-tim*
be [*i-na i*]*š-di* igi.bar *i-na i-mi-tim ši-lum na-di i-na ni-šu-ut a-wi-lim*
ù-lu i-na aš-ta-pi-ir a-wi-lim ma-am-ma-an i-ma-at
ša-nu-um šu-um-šu na-am-ta-li ša-tu-ri-im
(...)
20 be *i-na* murub$_4$-*at* igi.bar *i-na* [šà]-*ša ši-lum na-di lu e-nu-um we-du-um*
lu pa-ši-šu we-du-ú-um i-ma-at ša-nu-um šu-um-šu qí-iš na-ri-im

« Si, à la tête du regard, à droite, une cavité se trouve - dans la maisonnée de l'intéressé ou bien dans la domesticité de l'intéressé, quelqu'un mourra ; variante : éclipse de la première veille. Si, au centre du regard, à droite, une cavité se trouve - dans l'entourage de l'intéressé, [quel]qu'un mourra ; ou bien : le fleuve mettra l'intéressé à mort ; [varia]nte : éclipse de la deuxième veille. Si, [à la b]ase du regard, à droite, une cavité se trouve - dans la maisonnée de l'intéressé, ou bien dans la domesticité de l'intéressé, quelqu'un mourra ; variante : éclipse de la troisième veille. (...) Si, au centre du regard, en son [sein], une cavité se trouve - soit un prêtre *ēnu* illustre, soit un prêtre-oint illustre mourra ; variante : don du fleuve. »

Partant, *OBE* n° 1, 1-11, peut être restitué comme suit :

1 [be ... ki.gub ...]
[be ... ki.gub ...]
[be ... ki.gub ...]
[be ... ki.gub ...]
5 [be ... ki.gub ...]
[be *i-na re-eš* ki.gub *i-na* zag[2]*-šu ši-lum na-di mi-qí-it-ti a-l*]*i-ik pa-ni* erín-*ni-ia a-na mu-sú-k*[*e-e*] dumu lú ba.ug$_7$
[be *i-na* murub$_4$ ki.gub *i-na* zag-*šu ši-lum na-di mi-qí-it-ti* er]ín *du-ri-ia a-na mu-sú-ke-e* dumu lú *te-er-ti* ba.ug$_7$
[be *i-na* suhuš ki.gub *i-na* zag-*šu ši-lum na-di a-n*]*a mu-sú-ke-e* nin ba.ug$_7$ *ù* dumu nimgir ba.ug$_7$
[be *i-na re-eš* ki.gub *i-na* šà-*šu ši-lum na-di*] munus*si-in-*<*ni*>*-iš-tum e-du-tum* ba.ug$_7$
10 [be *i-na* murub$_4$ ki.gub *i-na* šà-*šu ši-lum na-di*] *a-wi-lum mu-ut ša-ga-aš-ti* ba.ug$_7$
[be *i-na* suhuš ki.gub *i-na* šà-*šu ši-lum n*]*a-di* giš*má ma-li-tum i-ṭe*$_4$*-bu ù e-ri-tum i-na a-la-di-ša* ba.ug$_7$

« [Si, ... la présence ... Si, ... la présence ... Si, ... la présence ... Si, ... la présence ... Si, ... la présence ... Si, dans la tête de la présence, sur sa droite, une cavité se trouve - chute du ch]ef de mon armée ; pour un *musukkû* : un fils de l'intéressé mourra. [Si, dans la partie médiane de la présence, sur sa droite, une cavité se trouve - chute de ma gar]nison ; pour un *musukkû* : un fils du sacrifiant mourra. [Si, dans la base de la présence, sur sa droite, une cavité se trouve - pou]r un *musukkû* : l'épouse mourra et le fils d'un hérault mourra. [Si, dans la tête de la présence, en son sein, une cavité se trouve] - une femme illustre mourra. [Si, dans la partie médiane de la présence, en son sein, une cavité se trouve] - l'intéressé mourra de mort brutale[3]. [Si, dans la base de la présence, en son sein, une cavité se tro]uve - un bateau chargé sombrera et une femme enceinte mourra en travail. »

S'agissant de *musukkû*, on observe que le terme s'oppose à *wēdû* (pour ce terme, voir J.-M. Durand, *ARM* 26, 150, note a), mentionné à la ligne 9. D'après le témoignage de *ARM* 14, 81, 13-14, *wēdû* s'oppose à *mušķēnum* ; d'après celui de *ARM* 13, 14, 5, le même *wēdû* s'oppose à *girseqqû*. *Musukkû* désigne donc une classe sociale (on emploie le mot classe au sens que lui donne E. Labrousse et non K. Marx) de rang modeste ou un groupe de serviteurs de second rang. En *OBE* n° 1, la présence d'un hérault au rang des *musukkê* semble orienter le traducteur vers la seconde proposition. On ne sait, cependant, s'il faut lire *musukkû* ou *musuqqû*?

1. Voir cependant, pour cette traduction, J.-J. Glassner, *WZKM* 87, 1997, p.291.
2. Voir *OBE* n° 1, rev. 22' : gùb-*šu*.
3. Il peut s'agir d'une mort à la guerre, au cours d'une épidémie ou consécutivement à un meurtre.

Jean-Jacques GLASSNER (05-2004) jglassner@wanadoo.fr
74 rue de Rennes 75006 PARIS (France)

49) Additions to Gilgameš – Since the publication last summer of *The Babylonian Gilgamesh Epic : Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (Oxford : OUP), notes made during use of the book prompt me to submit a selection of addenda and corrigenda.

Ch. 2. On p. 74, with reference to early Sumerian names compounding *bilga* and *pa-bilga*, note also GIŠ.BÍL.[x] and pa.GIŠ.BÍL.[x] in a list of personal names surviving on a late-third-millennium copy (Mark E. Cohen, 'Two versions of a Fara-period name-list', *Studies Hallo,* p. 85, v 16-17, 20). On p. 86 the attestations of recherché spellings of Gilgameš's name ending in the sign TUK (nos. 21-2) can be supplemented by the bilingual entry for a watercourse bearing his name in *Urra* XXII : [íd.^{d}]x.[*ka*]*l*?.TUK = *nār* ^{d}GIŠ-*gím-maš,* 'river of G.' (*MSL* XI, p. 25, 18' restored from von Weiher, *Uruk* III 114A ii 31).

Ch. 3. On pp. 136-7 to the miscellaneous attestations of Gilgameš add ^{d}GIŠ-*gím-maš* in a list of obscure intent from the time of Sennacherib, K 6109 rev. 1 (ed. R. Borger, 'König Sanheribs Eheglück', *ARRIM* 6 (1988), p. 11 ; Frahm, *Sanherib*, pp. 212-13 and pl. 11) ; note ^{m}KI.A-*dù* (= Enkidu!?) and ^{d}*ḫum-ba-ba* in the following lines (rev. 2-3).

Ch. 5. **OB Pennsylvania tablet** : on pp. 172-3 OB II 8 *iktabit* is better translated 'it grew too heavy' ; on p. 185 sub 115-16, for 'I/3 stem' read '*tan* infix'. **OB Yale tablet** : on p. 210 sub 137, further examples of 'broken' fem. pl. nouns are OB *tu-li-a-tum* (*YOS* XI 5, 10) for *tūlātum* 'maggots' ; and in Nabopolassar's archaizing cylinder inscription (BE I 84) *sa-ad-li-a-tim* (i 43) for *šadlāti* 'vast', *ri-ší-a-te* (iii 30) for *rīšāti* 'joy'. **OB Schøyen$_2$** : on p. 226 with reference to Ebla as a source of timber in Sumerian literature, add Gudea Statue B v 54, which tells of various woods ḫur.sag ib.la.ta, 'from the mountain range of Ebla' (ed. Edzard, *RIME* 3/I, p. 33). On p. 232 obv. 5 *e-mi-da-am* is better translated as 'I propped up'. On pp. 234-5 obv. 39 the decipherment *i-*⌜*ṭù*⌝*-ma u*$_4$*-mu* and its translation as 'the day went dark' presume OB *etûm* exhibits a vowel class III-*u* ; the phrase should be compared with *i*-DI *u*$_4$*-mu* in first-millennium copies of *Ludlul* II 119, understood as *īṭi ūmu* by Landsberger and others : see especially Jerrold S. Cooper, 'The conclusion of Ludlul II', *JCS* 27 (1975), pp. 248-9. Unless the phrase in OB Schøyen$_2$ 39 is plural, *īṭûma ūmū* (which seems improbable), this rare verb can be added to those that switched vowel classes over time (cf. *GAG* §87bd).

Ch. 9. On p. 435 sub item (vii) add as another example of the separation of a noun from its adjectival clause OB II 47 *ṣēram imtaši ašar iwwaldu*. On p. 442 sub item (x) add as further examples of the absence of final vowel in Kuyunjik manuscripts SB VI 7 *ḫa-*ʾ*-ir* (MS A) and *ḫa-me-er* (MS Q), both for nominative *ḫāʾiru* or (with possessive suffix) *ḫāʾirī*.

Ch. 10. On p. 511 to the discussion on 'raining fish' add I. L. Finkel's note of that title in *NABU* 2002/19.

Ch. 11. **SB Tablet V** : on p. 606 the second verb of l. 98 might alternatively be read *i-na*[*p*!*-p*]*ú-š*[*á*] 'breathe freely'. **SB Tablet VII** : on p. 636 the middle of l. 50 is better read *ú-šar-ki-ba-*[*ki an*]*a*, with the translation. **SB Tablet XI** : on p. 719 the translation of l. 232 should read 'No sooner had sleep spilled over me'.

Ch. 13. On p. 815 sub 104 add a reference to *ummuqum*, a possible II/1 stem of *emēqum,* as interpreted by Stol, *AbB* IX, p. 35 fn. a ('to humiliate?'). On p. 892 the note on XI 200 should be divided : the first sentence comments on XI 199, the rest on XI 200.

Plate 78. MS A$_1$ i 7 contains a copying error : the last two words are :

-ir at-ta.

Typographic slips : p. 327 fn. 52, the cross-reference should read 'fnn. 34-5' ; p. 472, second quotation, sub Nippur, for '[^{d}bì]l.ga.mes' read '[^{d}bì]l.ga.[mes' ; p. 549, l. 186, for 'love' read "love" ; p. 569, l. 238, for 'lion' read 'lions' ; p. 617 sub **a$_2$** col. v, '162' should be plain, not bold ; p. 717, l. 216, delete closing quotation mark ; p. 719, l. 235 should begin with a quotation mark ; p. 781 para. 2, penult. line, for 'which is' read 'which was' ; p. 783 sub 33, for 'usualy' read 'usually' ; p. 861 sub 210, for 'born' read 'borne' ; p. 938 sub Powell, Maße und Gewichte, for '8 (1993-7)' read '7 (1989)'.

I am indebted to Martin West (Oxford) and the translator Stephen Mitchell for bringing some of the above to my attention.

A. R. GEORGE (28-05-2004) ag5@soas.ac.uk

SOAS, University of London, Thornhaugh St, Russell Sq., LONDRES WC1H 0XG (Grande Bretagne)

50) Ein weiterer Ziegel mit Stempelinschrift "Amarsuen 5" – Aus Gründen der wissenschaftlichen Vollständigkeit sei hier die Existenz eines weiteren Ziegels mit einer Stempelinschrift Amarsuens von Ur bekanntgegeben, der sich in Privatbesitz in Münster befindet. Es handelt sich um die gut bekannte Inschrift "Amarsuen 5",[1] die auf Ziegeln aus Eridu und Ur belegt ist.

Der gebrannte, halbformatige Ziegel (ca. 26 x 12,5 x 7,7 cm) ist auf der Oberseite und zudem auf der rechten Kante mittig gestempelt. Die Inschriften sind insgesamt recht abgerieben, der seitliche Stempel ist am

linken Rand mit der Ziegelkante etwas ausgebrochen. Die Stempelfläche mißt ca. 5,2 x 21,2 cm.

Die Inschriften weisen etwa den folgenden Erhaltungszustand auf (die Schrägstriche geben die Umbrüche innerhalb der Zeilen an) :

Oberseite :

(1) <d><amar>-[dEN.ZU] (2) <d><en>-[líl]-/l[e] (3) <nibru>[ki-a] (4) mu pà-d[a] (5) sag-<ús> (6) é d<en>-/líl-<ka> (7) lugal kal-/ga (8) lugal uri_5/ki-ma (9) lugal an-[ub]-/<da> <límmu>-[ba]-$<ke_4>$ (10) <d><en>-[ki] (11) lugal <ki>-<ág>-/gá-ni-<ir> (12) <abzu> ki-<ág>-/gá-ni (13) mu-na-dù

Kante :

(1) [damar- dEN.ZU] (2) [den-líl-/le] (3) [nibr]u<ki>-<a> (4) [mu] <pà>-[da] (5) [sa]g-<ús> (6) <é> <d><en>-/<líl>-<ka> (7) lugal ka[l]-/ga (8) <lugal> ur[i_5]/ki-m[a] (9) <lugal> <an>-<ub>-/[da] <límmu>-[ba-k]e_4 (10) <d><en>-<ki> (11) lugal <ki>-[ág]-/gá-<ni>-<ir> (12) abzu <ki>-<ág>-/gá-n[i] (13) mu-<na>-[dù]

"Amarsuena, von Enlil in Nippur mit Namen benannt, der Versorger des Enliltempels, der starke König, der König von Ur, der König der vier Weltgegenden, hat dem Enki, seinem geliebten König, sein geliebtes Abzu gebaut."

Der Stempel entspricht mit seiner Variante in Z.9 (ke_4 für ka im Hauptexemplar) und der Raumaufteilung innerhalb der Zeilen dem Ex. "D" von H. Steible bzw. den Ex. 32 und 35 von D. Frayne aus Eridu ;[2] ebenfalls entsprechend ist die Inschrift des neuerdings von H. Schaudig, AoF 30 (2003) 232 mit Kopie S. 240 publizierten Ziegels aus dem Ruhrlandmuseum Essen.

1. Zählung nach H. Steible, *Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften*, 2 (FAOS 9/2), Stuttgart 1991, 226-228 ; D.R. Frayne, Ur III Period (2112-2004 B.C.) (*The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods* 3/2), Toronto/Buffalo/London 1997, 260-262 : Amar-Suena E3/2.1.3.15.

2. H. Steible, a.a.O., 225 ; D. Frayne, a.a.O., 261 ; Publikation von Ex. D/Ex. 35 mit Kopie : F. Safar - M.A. Mustafa - S. Lloyd, Eridu, Bagdad 1981, 228-229. Im Gegensatz zur Kopie enden die Zeilen im vorliegenden Stück rechtsbündig.

Anaïs SCHUSTER (05-06-2004)
Institut für Altorientalische Philologie und Vorderasiatische Altertumskunde, Rosenstrasse 9, D-48149 MÜNSTER (Allemagne)

51) Dagan et la fin de Mari – La destruction de Mari est un de ses hauts faits que mentionne Hammu-rabi dans le prologue de son *Codex* :

iv 23-31 : *a-ša-re-ed* lugal-*ri*, *mu-ka-an-ni-iš*, *da-ad-mi*, íd-buranun-na, *ì-tum* d*da-gan*, *ba-ni-šu*, *šu ig-mi-lu*, *ni-ši me-ra*ki, *ù tu-tu-ul*ki.

Il y a une grande unanimité dans la traduction de ces lignes entre les divers éditeurs ; si le vaillant premier éditeur, V. Scheil n'a pas tout identifié, le mouvement qu'il avait établi pour le texte a été suivi par tout le monde, tout particulièrement en ce qui concerne le fait que Mari et Tuttul auraient été bien traitées :

(1) V. Scheil, *MDP* IV (1904), p. 20 : « Prince royal de ville (capitale), qui a rendu denses les habitations sur l'Euphrate, qui arrête le regard de Dagan son créateur, qui a rétribué aux habitants de Méra et de Tuttul. »

(2) Driver , *The Babylonian Laws*, II (1955), p. 11 : « The foremost amongst kings, the subduer of (the dwellers in) the towns beside the Euphrates by the oracular command of Dagan his creator, who showed grace to the people of Mari and Hit. »

(3) A. Finet, *LAPO* 6 (1973), p. 40 : « Premier des rois, (je suis) celui qui a fait ployer les établissements de l'Euphrate au signe de Dagan, son créateur, celui qui a épargné les gens de Mari et de Tuttul [= Hît]. »

(4) M. Roth, *Law Collections…* (1995), p. 86 : « Leader of kings, who subdues the settlements along the Euphrates River by the oracular command of the god Dagan, his creator, who showed mercy to the people of cities of Mari and Tuttul. »

Or, s'il y a une chose qui a été découverte depuis longtemps, c'est que Mari, au moins, puisque nous ne savons rien pour Tuttul, a été définitivement détruite dans l'affaire. On n'a pas fait de remarque, d'autre part, sur l'absence de Terqa qui, elle, a survécu à la tourmente et devint jusqu'à l'époque récente le centre politique du « royaume des Bédouins » (le pseudo « royaume du Hana »). Dès lors, je proposerais une nouvelle compréhension du passage — *iG-mi-lu* et *iK-mi-lu* sont l'exact inverse l'un de l'autre, avec des sens très différents —, lisant :

iv 24-31 : *a-ša-re-ed* lugal-*ri*, *mu-ka-an-ni-iš*, *da-ad-mi*, íd-buranun-na, *ì-tum* d*da-gan*, *ba-ni-šu*, *šu ik-mi-lu*, *ni-ši me-ra*ki, *ù tu-tu-ul*ki.

= « Qui, prenant la tête des rois, est celui qui a soumis l(e royaume d)es Bords-de-l'Euphrate, grâce au signe donné par Dagan, celui qui l'avait bâti, lui qui s'était mis en colère, c'est-à-dire les gens de Mari et de Tuttul. »

FM V, p. 244, a déjà tenu compte de l'essentiel de cette nouvelle compréhension. J'ajouterais ceci : plutôt qu'une enfilade d'épithètes héroïques, on a ici un discours historique très précis : (a) Hammu-rabi a frappé à la tête d'une armée de coalition ; nous ne pouvons encore la décrire mais dans sa lettre à contenu prophétique, Mukannišum parle des « sept conjurés » ; cf. *LAPO* 939. Il est remarquable que dans ce document la résistance à Babylone fût le fait de Dagan de Tuttul ; (b) *dadmî Purattim* est la désignation du nom même du royaume *Mât Ah Purattim* ; (c) le « signe » par lequel Dagan donne le royaume rappelle la geste de Sargon ; c'est un épisode que nous ne pouvons pas connaître, pas plus que cette « colère » de Dagan. Manifestement les vainqueurs ont recherché et obtenu une permission divine avant de détruire le royaume. Sans doute l'affaire s'est-elle passée à Terqa puisque cette ville — où se trouvait un très important temple de Dagan — a été épargnée. Les gens de Terqa auraient-ils monnayé leur salut en condamnant la ville de Mari? (d) « son créateur » doit faire allusion au *Mât Ah Purattim*, non à Hammu-rabi. On sait que Yahdun-Lîm, père de Zimrî-Lîm, appelait celui qui avait construit Mari « le dieu » ; or Dagan est le seul à être le grand dieu de la région ; cf. *Briques de fondation* l. 24-35 : « Depuis les jours anciens où le Dieu avait construit (*ib-nu-ú*) la ville de Mari… » Dans *RIME* 4, p. 605, D. R. Frayne a compris qu'il s'agissait de El, mais un tel dieu n'existe pas dans le panthéon de Mari! L'événement qui a justifié la colère destructrice de Hammu-rabi a dû se passer entre les « deux prises » de Mari : la première qui a dû voir l'élimination de Zimrî-Lîm, la seconde qui a dû être la réponse à une tentative de recouvrer l'indépendance du royaume, peut-être le massacre de la garnison babylonienne ou de son chef.

La mention de Tuttul n'est pas sans importance. Une compréhension de cette ville comme désignant « Hît » est désormais insoutenable. Il s'agit de Tell Biʿa. D'où sont arrivées les troupes babyloniennes qui ont pris Mari? Sans doute pas du sud. Le roi de Babylone qui avait des troupes importantes dans le Sindjar a dû attaquer le royaume des Bords-de-l'Euphrate par le nord. Or, nous savons maintenant que lorsque le RHM s'est effondré, Mari a été prise suite à une attaque par Tuttul, apparemment conduite par Zimrî-Lîm, et une autre qui descendit le Habur conduite par Bannum, venant du Sindjar (cf. article à venir de M. Guichard & N. Ziegler). Le scénario a dû rejouer à plein à la fin du règne de Zimrî-Lîm. Cela expliquerait la mention du Zalmaqum, lors de l'attaque finale, dans le nom d'année d'Hammu-rabi ; cf. ci-dessus note *NABU* 2004/34.

J.-M. DURAND (04-04-2004)

52) Une maison pour Šiptu à Mari – *ARMT* XXVI 13 a présenté au moment de l'édition des difficultés de lecture qui n'ont pas alors été toutes résolues. À revoir la tablette à Dêr ez-Zor, quinze ans après, il me semble que l'on peut obtenir des solutions plus satisfaisantes sur les points suivants :

l. 21 : la séquence *bêlî lîwaʿer-ma bîtam lîbîr… lištassiqû* ne me paraît plus possible. On ne comprend pas l'absence du *–ma* après *lîbîr* ; un verbe *bêrum* devrait précéder *lîwaʿer* ou se trouver au pluriel (« on »). Comme l. 21, la séquence *–bi-*⌜*si*⌝*-ir* me paraît aujourd'hui sûre autant que faire se peut dans l'état de la tablette, je préfère revenir à ce qui avait été en fait ma première lecture spontanée et lire « é [*m*]*u-ut-bi-*⌜*si*⌝*-ir* ». On aurait donc dévolu à la princesse d'Alep la demeure d'une des premières personnalités du RHM. À l'époque de la rédaction de *ARMT* XXVI/1 la lecture m'avait en fait parue la meilleure épigraphiquement, mais saugrenue pour le sens. Je croyais que Šiptu avait été d'emblée la première épouse de Zimrî-Lîm. En fait, Mut-Bisir était un des chefs benjaminites ralliés au RHM, un de ses principaux chefs militaires ; il pouvait donc avoir un hôtel à prestige dans la capitale (pour sa situation exacte sur le tell, cf. note ultérieure), où loger la jeune princesse venue d'Alep. Cela ne serait pas plus étonnant que de voir à Terqa la dévolution de la maison d'une négociante en *mersum* à la grande prêtresse ; cf. *ARM* III 84 = *LAPO* 959.

l. 19 : à mieux examiner les graphies différentes de la tablette, c'est désormais *li-i-hi-iš* qui me paraît la meilleure lecture. *Li-i-ʿî-id* présente, de fait, trop de problèmes. Il est possible que l'on ait simplement affaire ici à l'équivalent de l'arabe *ʿâš*, « vivre », avec notation de la longue initiale (*lîʿîš*) ; cf. l. 18, *li-i-ṣí*, l. 11, *i-ir-ru-ub*, l. 25, *i-im-ma-ru-ma* ; l. 43 : *li-i-ša-re-em*.

l. 44-45 : l'absence de *–ma* après *li-i-ša-re-em*, m'incite à prendre les deux dernières lignes du texte comme une recommandation indépendante et adventice, analogue à ce que l'on trouve en fin de lettre avec une tournure en *aššum*. Je traduirais donc : « Il faudra profiter du temps où je reste (à Alep) pour faire mettre en état cette demeure. » Les *ša nûbalim* sont effectivement nécessaires pour le voyage de la princesse, non pour la mise en route d'une maison. *Bîtam šâti* désigne donc la demeure dont Asqûdum parle et qui se trouve, elle, à Mari. L'enjeu est, à ses yeux, que les messagers alépins qui auront accompagné Šiptu puissent faire un rapport positif au roi du Yamhad (cf. l. 24-26). On retrouve cette construction d'une tournure indépendante en *akkîma* (sans *–ma* précédent), au même texte, l. 23 sq.

NOTE : on trouvera dans le récent ouvrage de W. Heimpel, *Letters to the King of Mari*, p. 182-183, une autre traduction de ce texte, laquelle me paraît dès lors dénuée de sens ; l'incrédulité de W. H. que le roi d'Alep ait pu aborder « such a topic » (l'affaire de l'impureté menstruelle de sa fille) avec Asqûdum, me semble de fait relever plutôt du tabou moderne à aborder certains sujets.

J.-M. DURAND (04-04-2004)

53) More about Hittite bull-leaping – In *N.A.B.U.* 2003 No. 4, 105-107 (no. 95) (with supplementary remarks in *N.A.B.U.* 2004 No. 1, 19) O. Soysal examined "the viability of the "bull-leaping" hypothesis for the Hittite culture with a new critical point of view". He argued against the commonly accepted interpretation of the acrobat scene with a bull on the relief vase from Hüseyindede as a depiction of bull-leaping and considered that "the Hittite textual evidences supporting a bull-leaping hypothesis are not conclusive either". I do not agree, however, with O. Soysal's scepticism concerning the bull-leaping scene on the Hüseyindede vase (see my article in *Archeologia* 53 (Warszawa, 2002) 7-20). Moreover, there are further ritual fragments among unpublished Hittite texts in corroboration of the assumption that bull-games, including bull-leaping, were well known in Hittite Anatolia.

With respect to the Hüseyindede vase O. Soysal states : "The acrobat on the bull is clearly in a static position, while his feet and fingertips are firmly planted on the bull's back. There is no indication of any body movement for mounting or leaving the animal's body, leaping or landing. It seems implausible to me that the Hittite artist of the Hüseyindede vase would not have been able to depict a jumping scene, even in the simplest way". Consequently, he interprets the acrobat's evolution on the bull's back as a gymnastic backbend, not a leap.

O. Soysal's objection concerning the "static position" of the leaper on the bull can be questioned in the light of iconographical convention in which the leaper is represented in the same pose as his somersaulting companion behind the animal. What is more, the representation of the game with a motionless bull, as we see it on the Hüseyindede vase, appears much more realistic than Aegean depictions of bull-leaping where a bull runs in "flying gallop" (cf. *Archeologia* 53, 12). Admittedly, it was also convention which required Aegean artists to depict the bull the way they did it. Hence, N. Marinatos' statement in *Minoan Religion : Ritual, Image, and Symbol* (Columbia, SC, 1993) 219, applies both to Aegean and Hittite bull-leaping representations : "[...] we must not take art at face value ; its primary purpose is communication, and communication makes use of symbolism and hyperbole". I see therefore no obstacles to the interpretation of the scene on the Hüseyindede vase as depicting bull-leaping.

I share O. Soysal's opinion that the expression *tarpa tiya-* in KBo 23.55 i 23'-26' cannot be a technical term for bull-leaping (cf. *Archeologia* 53, 16-17). He also challenged H.G. Güterbock's restoration (in FsHoffner (2003) 129) of KUB 35.132 iii 1-2 : [1 ^{LÚ}GURUŠ-*kán ANA* GUD.MAḪ *w*]*atkuzi nu ANA* GUD.MA[Ḫ] (2) [o o o o o o *ḫal*]*ziššanzi* "[One young man] leaps [on a bull]. They [c]all out [...] to the bull", and proposed instead a temporal clause : "[When a star] rises, they [c]all out [...(Luwian words?] to the bull". An unpublished fragment Bo 3817, however, raises anew the question of bull-leaping as part of Hittite ritual ceremonies. The phrase in Obv. ii 20'-25' is of particular interest : (20') [... *na-aš-t*]*a*? GUD.MAḪ *pa-ra-a* (21') [*pé-en-ni-ya-an-zi*?] (paragraph line, 22') [...]x *wa-at-ku-an-zi* (23') [... GUD.MAḪ *-ma*?-]*kán pa-ra-a a-*⌜*pa*⌝*-ši-la* (24') [*pé-en-na-i*? *na-at-kán*? LÚ^{MEŠ} ^{URU}*Ḫur-ša-m*]*a*? *pa-a-an-zi* ^{GIŠ}*ḫal-pu-ti-li* (25') [*an-da* (*iš-ḫi-y*)*a-an-zi na-at*? (*ú-i-š*)]*u-ri-ya*[*-at-ta-ti*?[1] ... "[... They drive?] forth a bull. (paragraph line) They leap [on the bull?. He ... . Then] he himself [drives?] forth [the bull?]. Thereupon [the people of the town of Huršam]a? t[ie it] to the *ḫ*. [And it] is las[hed together?...".

1. Restorations in line 25' are based on the parallel KUB 44.32 Obv. r. col. 2'-3'. Compare also HT 17 + Bo 2670 l. col. 15'-19' : ... *nu ŠA* DINGIR^{LIM} *ku-iš* (16') [GUD.]MAḪ LÚ^{MEŠ} ^{URU}*Ḫur-ša-ma-kán ku-in* (17') [*ḫ*]*a-an-te-ez-zi pal-ši* ^{GIŠ}*ḫal-pu-ti-li an-da* (18') [*iš-ḫi-y*]*a-an-zi na-at* DUMU.LUGAL *A-NA* ^{D}IŠKUR (19') [*a-pa-a-*]*ši-la ḫu-ek-zi*... "And the bull which is (that) of the god, (the bull) which first the people of the town of Huršama tie to the *ḫ*., (then) the prince himself slaughters it to the Stormgod".

Piotr TARACHA (23-06-2004)
Uniwersytet Warszawski, Instytut Orientalistyczny, Krakowskie Przedm. 26-28, PL 00-927 WARSZAWA (Pologne)

54) *Tarpalli-*, *tarpašša-* et *PUHU* dans les rituels de substitution hittites[1] – Dans son article de 1959, N. Van Brock (RHA 17/65 :117) affirmait la stricte équivalence des termes glosés *tarpalli-* et *tarpašša-*. En effet, deux passages de KBo 4.6 employaient l'un et l'autre de ces noms, ce qui pouvait inciter à les considérer comme interchangeables. Mais en est-il vraiment ainsi ?

I. Emplois de *tarpalli-* : ce terme est déjà attesté dans les textes MS. La liste lexicale KBo 1.42 iv 28 fait équivaloir *tarpalli-* à l'akk. *DINĀNU* (Tischler, HEG T :207). Dans les sources mésopotamiennes (CAD D :149-150), l'akk. *DINĀNU* désigne soit un substitut vivant soit un objet (une effigie en roseau, en argile ou en farine). *DINĀNU* semble par conséquent avoir un sens très précis, à savoir celui de substitut d'une personne. C'est de cette façon qu'il s'oppose à *PŪHU* dont le sens sera discuté ci-après[2]. Quant au *tarpalli-* hittite, qu'il soit un être humain (KUB 17.18 ii 17' et KUB 24.5 Ro. 22-24 + KUB 9.13 :10-11), un animal (KBo 4.6 Ro. 27-30, KBo 15.7 Ro. 7-9, KBo 9.129 Ro? 5-9, KBo 39.8 ii 26-29, KBo 2.3 i 48-50 et KUB 7.10 ii 1-9) ou, plus rarement, un objet tel qu'un récipient (KBo 24.1 i 9-12, KBo 39.8 iv 9ff.) ou une figurine anthropomorphe (KBo 43.319 Vo 6-9), il est le plus souvent destiné à attirer, voire absorber les entités néfastes (KUB 24.5 Ro. 22-24+), puis à être donné à une divinité (KUB 30.42 iv 4 et KUB 24.12 ii 28-33 ; les substituts sont parfois donnés en guise d'offrandes alimentaires : KBo 43.319 Vo. 6-9). L'offrande se réalise soit par la destruction de

l'objet (un récipient est cassé dans KBo 24.1 i 8'), soit par l'abattage de l'animal (KBo 15.7 Ro. 7-9, KUB 7.10 ii 1-2, KBo 4.6 Ro. 31' et KBo 9.129 Ro[?] 5-9). Le sexe de la victime sacrificielle dépend de celui du commanditaire du rituel (KBo 9.129 Ro[?] 5-9). Une forme ^{LÚ}*tarpalli-* est en outre attestée dans les textes, bien que rarement (KBo 15.6 : 6 et KBo 15.7 Ro. 8). Par ailleurs, l'expression « *tarpalli-* du corps » (*tueggaš tarpalliš-* KBo 39.8 ii 26-29 ou NÍ.TE-*aš humandaš tarpalliš* KBo 2.3 i 48-50) et *a fortiori* celle de « *tarpalli-* de la tête » (*ŠA* SAG.DU//*KA*//*wa tarpalliš* KBo 24.1+ i 9-12) employées dans le rituel de Maštigga rappellent le « *tarpašša-* de la tête » à laquelle il sera fait allusion ci-dessous. Enfin, il faut remarquer l'expression « *tarpalli-* du corps et de la tête (du commanditaire du rituel) » (EN.SISKUR *ŠA* NÍ.TE *tarpalliuš* [*ŠA* S]AG.DU EN.SISKUR) dans KUB 24.12 ii 24-25.

II. Emplois de *tarpašša-* : ce terme est beaucoup plus rare et est attesté plus tardivement (NH). Le passage le mieux préservé dans lequel on le retrouve, à savoir KBo 4.6 i 11'-14' (et son duplicat KBo 31.80 :4-6) ne précise pas la nature de ce substitut. Les deux rituels KUB 35.70 et KUB 35.71 dans lesquels le terme *tarpašša-* est mentionné au sein d'une incantation en langue louvite semblent indiquer que le substitut appelé alors « *tarpašša-* de la tête » était représenté sous la forme d'un récipient. C'est ce que je déduis de l'association se trouvant dans chacun de ces textes entre l'incantation au sujet d'un substitut et la manipulation d'un récipient (KUB 35.70 ii 18-26 et KUB 35.71 ii 1-5 : StBoT 30 :184-186). Si mon interprétation est correcte, une telle association entre le « substitut de la tête » et un récipient rappelle le texte KBo 24.1+. Dans KBo 4.6 Ro. 10'-20', on emploie l'expression HUL-*lu šanh-* « rechercher le mal > avoir de mauvaises intentions » (CHD Š :165-166) pour décrire l'action de la divinité invoquée sur le commanditaire du rituel. Celui-ci offrirait donc un substitut à la divinité qu'il a offensée, ceci dans le but de détourner de sa personne le châtiment divin.

III. Emplois de *PUHU* : Cet akkadogramme est employé dans KBo 15.1 i 15-16 et KUB 17.14 i[!] 16-20. Dans KBo 15.1 i 15-16, il est précédé du déterminatif LÚ et pourrait par conséquent être mis pour ^{LÚ}*tarpalli-*. Quant à KUB 17.14 i[!] 16-20, le terme *PUHU* y est employé pour désigner tour à tour un substitut vivant (destiné aux dieux du monde supérieur) et une effigie (destinée aux divinités souterraines). L'emploi que l'on fait de ces derniers est analogue à celui décrit dans KBo 4.6 Ro. 11'-14'. En effet, KUB 17.14 i[!] 16-20 utilise lui aussi l'expression HUL-*lu šanh-*. Il semble donc qu'on puisse établir une équation *tarpašša-* (KBo 4.6 Ro 11'-14') = *PUHU* (KUB 17.14 i[!] 16-20). Il faudrait en conclure que *PUHU* a un sens neutre dans les textes hittites à l'instar des textes en langue akkadienne (AHw II :877-878 sub *pūhu(m)*).

Il se pourrait que *tarpalli-* et *tarpašša-* ne soient pas strictement synonymes mais le nombre d'occurrences de ce dernier terme est trop réduit pour pouvoir être affirmatif à ce sujet. Quoi qu'il en soit, le fait que KBo 4.6 emploie l'un et l'autre de ces noms ne permet pas de garantir leur exacte équivalence. En effet, plusieurs études ont suggéré que le texte KBo 4.6 résulte en réalité de la compilation de deux prières différentes : 1) l'une nommant la « Grande Fille » Ro. 1'-20' où *tarpašša-* apparaît (allusion aux méfaits de Tawannanna sur la « Grande Fille »), 2) l'autre nommant Gaššuliyawiya Ro. 21'-Vo. 26' où seul le terme *tarpalli-* est employé (allusion à la maladie de Gaššuliyawiya)[3].

[1]Les abréviations employées ici sont celles se trouvant dans H. G. Güterbock/H. A. Hoffner (éd.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, L-N, Chicago 1989 : xxi-xxix ; CHD P, Chicago 1997 : vii-xxvi ; CHD Š, Chicago 2002 : vi-viii. Je remercie le Dr. O. Soysal qui a eu la gentillesse de me communiquer les brouillons des articles : *tarpalli-* et : *tarpašša-* du CHD et le Pr. J.-M. Durand qui a pris la peine de relire cet article. Concernant l'existence d'une différence de sens entre *tarpalli-* et *tarpašša-* voir également les commentaires de Tischler, Gass. : 21-24.

[2]Je remercie le Pr. J.-M. Durand qui m'a confirmé cette observation.

[3]Otten, IF 89 : 299 note 4 et Dinçol *et al.*, IM 43 : 98.

Alice MOUTON (01-07-2004) (alicemouton@hotmail.com)
c/o M. et Mme BABüRSAH, 46, quai de la Loire, 75019 PARIS (France)

55) *Tapsuhu*, « Thapsaque »? – Si les textes néo-babyloniens insistent sur l'importance de la Transeuphratène dans le commerce à longue distance, il était jusqu'à présent difficile de savoir plus précisément dans quelles villes étaient pratiqués ces échanges. Dans son article récent « Temple ventures across the river » (*Transeuphratène* 27, 2004, pp. 31-35), J. MacGinnis a publié une tablette de l'Ebabbar (BM 61088) qui permet de préciser notre vision des circuits commerciaux. Datée de l'an 9 de Cyrus, elle fait référence au commerce avec la Transeuphratène (*ebir nāri* = araméen *^{c}^{a}bar-nah^{a}ra'*) et, dans ce cadre, d'une somme de « 3 mines d'argent… selon le taux de Tapsuhu (*akī mahir ša* ^{uru}*Tapsuhu*) » (ligne 5). J. MacGinnis commente cette ligne : « The place name Tapsuhu is otherwise unknown. The nearest possibility I have been able to find is the Urartian *Ta-šu-ḫa*, see H. Tadmor *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria*, Jerusalem, 1994, Inscription 1, line 26 : this is unlikely to be the same place. Whether or not there is any connection between Tapsuhu and Suhu is not presently known » (p. 31).

En fait, le toponyme Tapsuhu apparaît déjà sous la forme ^{uru}*tap-su-hu*^{ki} dans deux textes conservés

au Louvre et publiés en copie par J.-M. Durand (*Textes babyloniens d'époque récente*, Paris, 1981) : le texte AO 18897 (planche 58, ligne 33) et son duplicat AO 18898 (planche 59, ligne 33). Ces textes, issus de fouilles clandestines, mais vraisemblablement trouvés à Uruk, évoquent un jugement prononcé par les juges du roi de Babylone. Ils sont rédigés à Tapsuhu en l'an 2 de Nabonide. Les noms des protagonistes comme des témoins sont mésopotamiens, mais sur l'une des copies est inscrit en araméen le nom de l'esclave objet du litige, Babunu (sur ce texte, voir F. Joannès (éd.), *Rendre la justice en Mésopotamie*, Paris, 2000, p. 233-234).

Il nous semble possible d'envisager une identification avec une ville importante de cette époque : « Thapsaque ». Signifiant étymologiquement « gué », cette ville est mentionnée dans la Bible - en 1 Rois 5, 4, verset datant de l'époque perse - comme étant la limite septentrionale du royaume de Salomon identifiée à la Transeuphratène s'étendant de Thapsaque (*Tipsaḥ*) à Gaza. Dans la tradition classique, Thapsaque (*Thapsachos*) est bien attestée comme « une ville habitée, grande et riche » (Xénophon, *Anabase* I, 4, 11) où Cyrus le Jeune (Diodore XIV, 21, 5), Conon (Diodore XIV, 81, 4), Darius III (Arrien, *Anabase* II, 13, 1) et Alexandre (*ibid.* III, 6. 4) traversent l'Euphrate (pour d'autres références cf. « *Thapsachos* », dans Paulus - Wissowa, *Realencyclopädie*, II. Reihe, IX. Halbband, 1934, col. 1272-1280 et W. Röllig dans *Der Neue Pauly. Encyklopädie der Antike* 12/1, Stuttgart/Weimar, 2002, col. 242). La ville semble disparaître ensuite, probablement parce qu'elle change de nom.

La localisation exacte de Thapsaque sur l'Euphrate a été et reste discutée (cf. récemment la proposition de M. Gawlikowki d'y voir l'ancien nom de Zeugma : « Thapsacus and Zeugma. The Crossing of the Euphrates in Antiquity », *Iraq* 58, 1996, pp. 123-133, ainsi que celle de O. Lendle, « Wo lag Thapsachos? », dans H. Büsing *et al.* (éd.), *Bathron, Festschrift H. Drerup*, 1988, pp. 301-305, citée par W. Röllig, qui propose de l'identifier à Qal'at Naghm, environ 20 km à l'est de Manbig).

La correspondance phonétique semble excellente si l'on tient compte de l'assimilation régressive de la seconde voyelle (*u*) dans la transcription akkadienne. Le contexte du commerce avec la Transeuphratène semble parfaitement convenir et le « taux » de Tapsuhu pourrait être rapproché du rôle joué à l'époque antérieure par le « poids de Karkémish », d'autant plus que « Thapsaque - dont le site exact reste disputé - devait être localisée à proximité de l'ancienne Karkémish » (P. Briant, *Histoire de l'Empire Perse*, Paris, 1996, p. 388).

Laetitia GRASLIN - André LEMAIRE (17-06-2004)
Cabinet d'Études Sémitiques, Collège de France, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 PARIS (France)

56) Neunzehn, syllabisch – YBC 8057, der hier mit freundlicher Genehmigung von B. Foster und U. Kasten edierte Verwaltungstext aus Borsippa, weist einige orthographische Besonderheiten auf. Der Schreiber war möglicherweise nicht gut ausgebildet und verstieß mehrfach gegen die üblichen Schreibkonventionen. Dieser Tatsache verdanken wir die erste syllabische Bezeugung der Zahl 19, die von GAG § 69 d als *tišēšer* (St. abs.) angesetzt wird.

1 *ul-⌜tu* ud⌝.17.kam *ša* ^{iti}⌜sig_4⌝
mu.2.kam ^{I}*ah-ši-ar-šú* lug[al] ⌜kur.kur⌝
a-na u_4*-mu* 3 máš *šá tar-ka-su-ú*
igi^{meš} pad$^{hi.a}$ *šá* ^{I}*ki-rib-tú*
5 a-*šú šá* $^{I.d}$30-*še-mi* ^{lú}ku_4.é
a-na paq-daq ina igi
^{I}*ni-din-ti* en *ma-⌜aṣ-ṣar⌝-tu*
Rd. <<DIŠ>> *ma-an-na* u_4*-mu*
⌜*te*⌝*-še-eš-ri*
Rs. *it-ta-ab*(Text : PA)*-šu-ú*
11 ^{I}*ki-rib-tú i-man-ni-ma*
a-na en *na-áš-par*(Text : PA)*-tu*
i-nam-din šá la
^{I}*ki-rib-tú tar-ka-su-ú*
15 *a-na* <*ma*>*-am-ma*
ul i-nam-di
l. Rd. *ṣu-pur* ^{I}*ki-rib-tú*

3) *tar-ka-su-ú* ist eine (dissimilierte?) Schreibung von *takkasû*, vgl. BM 29412 : 1 : u_4*-mu* 2 *ṣib-tu*$_4$ *šá tak-ka-su-ú.*

6) Hinsichtlich *paq-daq* für *paqdu* (o.ä.) vgl. *paq-daq* in CT 44, 72 : 1 (Da Riva, AOAT 291, 299), wo die Form für den Stativ 3. m. Pl. steht, und BM 49469 : 19 (Da Riva, AOAT 291, 71) und BM 102266 : 5, wo der Stativ 3. m. Sg. mit bzw. ohne Subjunktiv gemeint ist. *daq* ist zweifellos eine 'legasthenische' Verschreibung für /qad/ oder /qid/, vielleicht unter Einfluß des DAG ähnlichen Zeichens KID. Dergleichen findet man auch sonst gelegentlich, s. z.B. *ú*-LAM-*lu-ka* für *umallûka* in NCBT 35 : 15. Für *ana paqdi ina pān* PN *manû* s. CAD

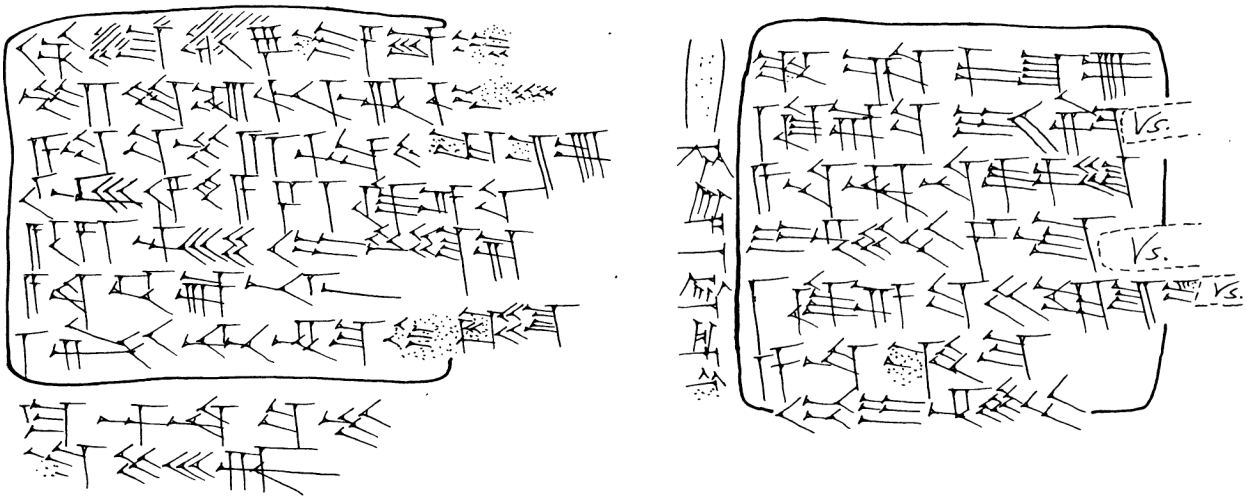
M/1, 225a.

7) *bēl maṣṣarti* ist in Borsippa anderweitig offenbar nicht bezeugt. In etwa gleichzeitigen Uruk-Texten bezeichnet der Begriff einfach einen « Wächter » (neben CAD M/1, 340 auch YOS 15, 10) und hat nichts mit dem Pfründendienstsystem zu tun, wie die Verwendung von *maṣṣartu* allein in einschlägigem Zusammenhang (auch in Borsippa : VS 6, 37, BM 28920. 29202 u.a.) nahelegen könnte.

9) Dies ist die erste bekannte syllabische Schreibung der Zahl 19. Man könnte die Zahl auf *ūmu* beziehen und hier eine ungewöhnliche Variante für ud.19.kam (vgl. aber Z. 1) sehen, dann fehlte aber der (durch eine leichte Emendation gewonnenen) Verbalform *ittabšû* die temporale Subjunktion ; die Aussage « (Sobald) der 19. (Simānu) gekommen sein wird » erscheint uns aušerdem nicht idiomatisch zu sein. Die bessere Alternative ist, « 19 » als « 19 Tage » oder « 19 Lieferungen » zu verstehen.

12) *bēl našparti* können wir ebenfalls nicht andernorts belegen. Der Ausdruck könnte einen einfachen « Bediensteten » bezeichnen oder in einem Pfründenkontext den « Ausführenden » des Pfründendienstes (in Sippar bzw. Uruk *ēpišānu*, *bēl manzalti* oder *bēl ūmi*, s. Bongenaar, *Ebabbar*, 263f., Kessler, AUWE 8, 92ff.) meinen.

« Ab dem 17. Simānu des zweiten Jahres von Xerxes, König aller Länder, sind pro Tag drei *ṣibtu*-Brote von den frühen *takkasû*-Opfern, die Speisezuteilung des Tempelbetreters Kiribtu, Sohn des Sîn-šemi, bei dem Wächter Nidintu deponiert worden. Sobald es 19 (Tage/Lieferungen) geworden sein werden, wird Kiribtu (die Brote) abzählen und einem Bediensteten geben. Ohne Kiribtu wird (Nidintu) die *takkasû*-Opfer niemandem geben. Fingernagel von Kiribtu. »



YBC 8057

Michael JURSA (michael.jursa@univie.ac.at), Michaela WESZELI (michaela.weszeli@univie.ac.at) (09-07-2004)
Inst. für Orientalistik, Spitalg. 2, Hof 4, A-1090 WIEN (Autriche)

57) Vie de l'Assyriologie –

Le 24-05-04, le prof. Stefan MAUL, Université de Heidelberg, a fait au Collège de France une conférence intitulée « Faire une divinité ».

Le 16-06-04, M. Marcello REDE a présenté à l'Université de Paris-I, sous la direction du Pr. Dominique Charpin une thèse de doctorat intitulée « L'appropriation de l'espace domestique à Larsa ; la trajectoire de la famile Sanum. » Le jury était composé des prof. D. Charpin (directeur), J.-M. Durand, Fr. Joannès (président) et A. Testart.

Le 03-07-04, Mme Nele ZIEGLER a présenté à l'Université de Paris-I, sous la direction du Pr. Jean-Marie Dentzer, membre de l'Institut, une habilitation à diriger des recherches sur le thème « Monde de la cour et histoire politique à l'époque des dynasties amorrites ». Le jury était composé des prof. M.G. Biga, La Sapienza, Roma, E. Cancik, Freiuniversität, Berlin, J.-M. Dentzer, Paris-I Panthéon Sorbonne (directeur), J.-M. Durand, Collège de France (rapporteur), J. Guilaine, Collège de France (président).

N.A.B.U.

Abonnement pour un an / *Subscription for one year* : EUROPE / *EUROPA* 16 €
AUTRES PAYS / *OTHER COUNTRIES* 23 €

– Par chèque postal ou bancaire en **Euros COMPENSABLE EN FRANCE** à l'ordre de / *By Bank check in* ***Euros PAYABLE IN FRANCE*** *and made out to* : Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien.
Nota Bene : Pour tout paiement par chèque en Euros compensable à l'étranger, ajouter 11 € / *With checks in Euros payable in other countries, add 11 €.*

– Par virement postal à l'ordre de / *To Giro Account :* Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien,
14, rue des Sources, 92160 ANTONY. **CCP 14.691 84 V PARIS**
IBAN : FR 59 30041 00001 1469184V020 07
BIC : PSSTFRPPPAR

Les demandes d'abonnement en **Euros** sont à faire parvenir à :
D. CHARPIN, SEPOA, 14, rue des Sources, 92160 ANTONY, FRANCE

For subscriptions in USA only **:**
One year = 30 US $. Our financial representative in the USA is Pr. Jack SASSON, 230 Divinity School, Vanderbilt University, NASHVILLE, Tenn. 37240-2701 USA. Make check payable to : « Jack M. Sasson »

Les manuscrits pour publication sont à envoyer
sous la forme d'un tirage papier ET d'une version électronique (disquette, email, etc.)
à l'une des deux adresses suivantes :
Manuscripts to be published should be sent (a print out AND an electronic version)
to one of these addresses :
J.-M. DURAND, 9 rue de la Perle, 75003 PARIS, FRANCE. e-mail : jean-marie.durand@college-de-france.fr
F. JOANNÈS, 21 allée de l'Université, 92001 NANTERRE, FRANCE. e-mail : joannes@mae.u-paris10.fr

Pour tout ce qui concerne les affaires administratives, les abonnements et les réclamations,
adresser un courrier à l'adresse électronique suivante : nabu@college-de-france.fr

Comité de Rédaction
Editorial Board

Dominique CHARPIN
Jean-Marie DURAND
Francis JOANNÈS
Bertrand LAFONT
Nele ZIEGLER

N.A.B.U. est publié par la Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien, Association (Loi de 1901) sans but lucratif
ISSN n° 0989-5671. Dépôt légal : Paris, 06-2004. Reproduction par photocopie
Directeur de la publication : D. Charpin