

# N.A.B.U.

## Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires

2005

N°1 (mars)

### NOTES BRÈVES

**1) Mari et Ebla : des synchronismes confirmés** – Dans une étude passionnante, A. Archi et M. G. Biga viennent de présenter une nouvelle vision des destructions d'Ebla et de Mari à l'époque « présargonique » (« A Victory on Mari and the Fall of Ebla », *JCS* 55, 2003, p. 1-44). D'après la chronologie interne des archives d'Ebla qu'ils ont établie, il est désormais sûr que la destruction d'Ebla a précédé celle de Mari ; ils estiment ce laps de temps à environ 13 ans. Or le dernier roi de Mari mentionné dans les archives d'Ebla est Hida'ar. Il est donc certain qu'Išqi-Mari, attesté à Mari par sa célèbre statue et par une centaine de fragments de scellements, est postérieur à Hida'ar. D'après leur reconstitution, Išqi-Mari est le dernier roi de Mari avant la destruction de la ville par Sargon et ils estiment la durée de son règne à une dizaine d'années.

Un élément supplémentaire milite en faveur de cette reconstitution : les tablettes retrouvées dans le palais P-1 de Mari et dans les « communs » à l'ouest du « temple de Dagan présargonique » (voir mon étude de *MARI* 5, 1987, p. 70-80, respectivement groupes D [n<sup>os</sup> 13-20] et C [n<sup>os</sup> 5-12]). Celles du groupe C ont été retrouvées dans un contexte ainsi décrit par A. Parrot : « Le déblaiement de la salle 16, outre une abondante céramique cassée (jarres, assiettes, bols), nous a permis de recueillir le lot précieux de huit tablettes présargoniques et de plusieurs empreintes de même époque » (*Syria* 41, 1964, p. 7). Malheureusement, seules les tablettes ont été publiées, mais on a pu montrer qu'elles appartenaient au même lot d'archives que les tablettes du groupe C, retrouvées en différents points du palais P-1, certaines ayant été explicitement retrouvées dans la couche de cendre qui marque la fin de P-1. Si l'on admet que le critère paléographique permet d'exclure avec certitude que les tablettes d'Ebla puissent être contemporaines de l'époque akkadienne « classique », i.e. du règne de Narâm-Sîn (*JCS* 55, p. 30a), il en va de même pour les tablettes de Mari des groupes C et D. Or ces tablettes sont datées des années 2 à 8 d'un roi qui, selon les habitudes de l'époque, n'est pas nommé : il est aujourd'hui très vraisemblable qu'il s'agit d'Išqi-Mari, dont la durée de règne a été fixée à une dizaine d'années par les épigraphistes d'Ebla, sur des bases totalement indépendantes. La rencontre me paraît trop frappante pour être due au hasard.

Et les tablettes du chantier B ? Elles sont datées des années 18 à 35 d'un roi non nommé (*MARI* 5, p. 80-89 n<sup>os</sup> 21-36 et *MARI* 6, p. 245-252 n<sup>os</sup> 38-42). J'avais déjà indiqué qu'elles n'étaient pas forcément postérieures aux tablettes de P-1 (*MARI* 5, p. 96). C'est ce qu'il est désormais possible de démontrer. Les archives d'Ebla mentionnent Ikun-(i)šar comme roi de Mari l'année de la mort d'Irkab-damu d'Ebla (*JCS* 55, p. 5a ; son nom est à rajouter au tableau 1, p. 6) ; ce souverain semble désormais attesté à Mari par une empreinte de son sceau, très incomplète (*JCS* 55, p. 30b). Hida'ar, mentionné comme roi de Mari dans les archives d'Ebla pendant les dernières années d'Išar-damu (*JCS* 55, p. 5), est lui aussi attesté par des empreintes de sceau découvertes en P-1 (*JCS* 55, p. 8a). Quel règne dura 35 ans à Mari ? Ce ne peut être celui d'Ikun-(i)šar, puisqu'il faudrait qu'il dure jusqu'en Išar-damu 34, alors que Hida'ar est attesté comme roi de Mari en Išar-damu 32. C'est donc Hida'ar qu'il faut créditer d'un règne de 35 ans. On voit donc qu'Ikun-išar n'occupa que peu de temps le trône de Mari, puisque le règne de Hida'ar ne peut avoir outrepassé bien longtemps la destruction d'Ebla : il avait alors, selon les calculs d'A. Archi et M. G. Biga, une soixantaine d'années (*JCS* 55, p. 8b).

Il me paraît donc très probable que les tablettes du chantier B datent du règne de Hida'ar, qui dura 35 ans et fut presque entièrement contemporain de celui d'Išar-damu à Ebla (avec au maximum un décalage de

quelques années). Hida'ar fut vaincu près de Terqa par les armées d'Ebla menées par Ibbi-zikir en l'an 32 d'Išar-damu (JCS 55, p. 8a et 13-26), après quoi la paix fut conclue entre Ebla et Mari. Hida'ar ne survécut pas longtemps à la destruction d'Ebla ; il eut comme successeur Išqi-Mari, le dernier roi « présargonique » de Mari. C'est sans doute pendant sa neuvième année de règne que Mari fut détruite par Sargon, donc très peu de temps après que ce dernier ait vaincu Lugal-zagesi. On peut résumer ces synchronismes sous la forme du tableau suivant :

	Ebla	Mari
	dernière année d'Irkab-damu = an 7	Ikun-(i)šar
	Išar-damu an 1	avènement de Hida'ar (au plus tôt)
		(Hida'ar) années 20-35 = tablettes du chantier B
Išar-damu an 35 : destruction d'Ebla		fin de Hida'ar et avènement d'Išqi-Mari (au plus tôt)
		(Išqi-Mari) années 2-8 = tablettes groupes C et D (P-1)
		Išqi-Mari 9 = destruction de Mari par Sargon
		Dominique CHARPIN (16-02-2005) charpin@msh-paris.fr
		14, rue des sources F-92160 ANTONY (France)

**2) Le statut des cabaretiers à l'époque paléo-babylonienne** – Dans sa contribution aux *Mélanges Landsberger*, A. Goetze avait publié un texte fort intéressant (Smith College 240) : dans cette tablette datant du règne d'Ammi-ditana, se trouve reproduit le serment des Anciens de Kâr-Šamaš relatif aux cabaretiers et boulangers, qui montre comment les autorités locales étaient responsables vis-à-vis du palais des personnes appartenant à ces professions (A. Goetze, « Tavern Keepers and the Like in Ancient Babylonia », dans *AS* 16, Chicago, 1965, p. 211-215 ; voir pour ce texte en dernier lieu M. Stol, *OBO* 160/4, p. 769). Un document publié par M. Sigrist (AUCT IV 99) apporte une nouvelle lumière sur le statut des cabaretiers. Il s'agit d'un reçu délivré par Warad-Eštar, maire (*rabiānum*) de la localité de (Āl-)Mârat-šarrim (cf. *RGTC* 3, p. 56 *sub* DUMU.MÍ.LUGAL), à un cabaretier (*sâbûm*) nommé Nabi-Sîn. Ce dernier, originaire de Larsa, est venu s'installer à (Āl-)Mârat-šarrim en l'an 7 de Samsu-iluna. Il est alors allé trouver le maire, à qui il a versé une taxe en grain (*še sâ-bu-tim*, l. 5 ; le montant n'est pas indiqué) ; AUCT IV 99 constitue le reçu que le maire lui a délivré, scellé par ses soins (on corrigera la transcription de la légende du sceau en *ir-dinanna* et la lecture en Warad-Eštar). Il semblerait ici s'agir d'une sorte de taxe d'installation, versée une fois pour toutes, au contraire des exemples de taxes annuelles attestées dans d'autres textes (*OBO* 160/4, p. 769). Mais on a peut-être ici l'application du conseil donné dans TCL XVII 25 : « De même que tu as ... l'an dernier les 10 grains d'argent (dus en tant que) cabaretier, à présent, donne à Ibni-Adad 10 grains d'argent dans la ville où tu résides » (l. 7-13 ; citation dans *CAD* S 6a). Quoi qu'il en soit, on voit comment un contrôle s'effectuait sur l'exercice de cette profession « sensible ». Ce texte confirme par ailleurs qu'il ne faut pas corriger le texte de Smith College 240 : 12 et qu'on doit lire *a-na dutu-r[a-b]i ra-bi-a-nu*. C'est bien le maire (et les Anciens) de chaque localité qui étaient responsables vis-à-vis du palais des activités des cabaretiers.

Dominique CHARPIN (12-01-2005)

**3) Šurârum est-il le fils de son père? À propos d'un procès à Sippar-Amnânium** – K. R. Veenhof a publié récemment un texte extrêmement intéressant (BM 96998), qui relate une affaire ayant eu lieu à Sippar-Amnânium en l'an 29 d'Ammi-ditana (« Fatherhood is a Matter of Opinion. An Old Babylonian Trial on Filiation and Service Duties », dans W. Sallaberger, K. Volk & A. Zgoll (éd.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift C. Wilcke*, Wiesbaden, 2003, p. 313-332). Les autorités militaires prétendent qu'un certain Šurârum, étant le fils de Šumum-libši qui appartenait à la troupe placée sous leur autorité, doit leur être remis par sa tante chez qui il vit. Mais cette dernière nie que Šumum-libši ait épousé sa sœur Šimat-Eštar : celle-ci, restée célibataire, recevait plusieurs hommes en même temps. Comme les autorités ne peuvent pas apporter la preuve du mariage (dont la définition négative l. 32-34 est à retenir), ils doivent renoncer à enrôler Šurârum. Veenhof a donné un commentaire superbe de ce document passionnant ; je voudrais ici proposer quelques suggestions supplémentaires<sup>1</sup>.

L'affaire me semble provoquée par une inspection de hauts responsables de la capitale venus à Sippar-Amnânium pour « organiser les travaux de Sippar » (l. 11 : *i-nu-ma ši-ip-ra-tim ša zimbir<sup>ki</sup> ú-še-pí-šu*), c'est-à-dire notamment établir les rôles des corvées. Il me semble en effet que les *abi šâbim* Marduk-muballî et Marduk-mušallim, de même que le *šandabakkum* Elmešum et le *muwirrum* Ilî-iqīšam (liste l. 6-9) étaient tous en poste à Babylone. En ce qui concerne ces deux derniers, M. Stol a signalé à Veenhof le texte VS VII 56 (p. 322 n. 12) ; ce document, datant de l'an 24 d'Ammi-ditana, a été clairement rédigé à Kiš (cf. R. Pientka, *Die spätaltbabylonische Zeit*, Münster, 1998, t. II, p. 337 no 58) ; cependant, les autorités de Kiš se réunissent suite aux lettres qui leur ont été envoyées par Elmešum et Ilî-iqīšam, qui se trouvent donc ailleurs. Dans la mesure où ces deux dignitaires interviennent occasionnellement à la fois à Kiš et à Sippar, ils me semblent

devoir être situés à Babylone (je me sépare sur ce point de Veenhof, p. 331 n. 51 et je rejoins M. Stol, *Mél. Dietrich*, AOAT 281, Münster, 2002, p. 739). Pour les deux *abi šābim*, la situation est moins nette; Veenhof a parlé de « local(?) personnel chiefs (*abbū šābim*) » (p. 331). Cependant, on retrouve l'*abi šābim* Marduk-muballit dans la lettre *AbB* XI 108, qui évoque des va-et-vient entre Sippar et Babylone, sans qu'on puisse savoir où il se trouve. Dans la lettre *AbB* VIII 98, il est question du grain destiné aux troupes de l'*abi šābim* Marduk-mušallim; l'auteur de la lettre est à Babylone. La conclusion que l'*abi šābim* Utul-Eštar ait été en poste à Babylone a été confirmée (cf. Stol, *Mél. Dietrich*, p. 739-740). Un nouvel exemple de plainte devant un *abi šābim* à Babylone se trouve en *AbB* XII 9 : 8' et 14'. Dans BM 96998, ce sont donc quatre dignitaires venus de la capitale devant qui les autorités militaires font leur déposition, et la précision « à Sippar-Amnānum » (l. 10) s'explique par l'origine des arbitres de l'affaire; j'emploie le mot « arbitres », car on notera à la suite de Veenhof qu'il n'est pas question de « juges » (*dayyānū*), mais de « dignitaires » (*awilū*, l. 25 et 38) et le mot *dīnum* n'est pas employé (on a simplement l. 38 *awātum amārum*).

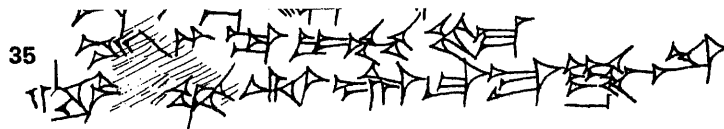
Les plaignants sont un ugula mar-tu assisté de deux ugula gidru, un dumu é-dub-ba-a ainsi que des personnages non nommés qualifiés de *ši-bu-ut a-ri-šu* (l. 5). Ce dernier terme est un hapax dans la documentation paléo-babylonienne de Sippar. On peut désormais proposer de le mettre en rapport avec le mot *arrum* qui désigne dans certains textes de Mari une « réunion » dans un contexte tribal (voir J.-M. Durand, « Peuplement et sociétés à l'époque amorrite. (I) Les clans bensim'alites », dans *CRRAI* 46 = *Amurru* 3, Paris, 2004, p. 188-189). On notera pour finir la mention d'un nimgir mar-tu (l. 64), chargé de l'exécution de la décision; Mari documentait déjà le rôle du « héraut » (nimgir) dans un contexte militaire (*ARM* XXVI/2 323). On doit considérer que le dumu é-dub-ba-a dans ce contexte correspond au dub-sar mar-tu attesté par des textes de Mari (voir en dernier lieu P. Villard, *Amurru* 2, p. 32-35).

La déclaration des autorités militaires peut être comprise en partie différemment. Je traduirais les l. 13-19 ainsi : « Šumum-libši, fils de Ana-Šamaš-līši, membre des troupes sous notre commandement, avait épousé Šimat-Eštar, sœur de Lamassani, fille d'Ili-išmēanni et elle a laissé deux fils à Šumum-libši » (en lisant l. 19 *i-zi'-ib*). L'emploi de *ezēbum* dans ce contexte s'explique du fait que manifestement Šimat-Eštar est morte depuis un certain temps (comme l'a supposé Veenhof, p. 322).

Un dernier point concerne le lieu où le serment est prêté. Il s'agit de « la porte de Šamaš de l'é-di-ku<sub>5</sub>-da » (l. 44). C. Janssen a déjà montré qu'il s'agissait d'un temple/chapelle de Šamaš à *Sippar-Amnānum* (réf. *apud* Veenhof, p. 328 n. 40); le présent texte le confirme et indique que c'était aussi le cas de l'é-di-ku<sub>5</sub>-kalam-ma. On doit noter la présence comme témoin l. 57 du sanga de Nergal. Or on retrouve justement la séquence [sanga] de Šamaš de l'é-di-ku<sub>5</sub>-kalam-ma, [sanga] de Nergal et Šin-mušallim, gala-mah d'Annunītum dans une lettre d'Abi-ešuh adressée à Marduk-nāšir, au *kārum* de Sippar et aux juges de Sippar (*AbB* II 73), dont j'ai montré qu'elle était adressée à des dignitaires de *Sippar-Amnānum* (*NABU* 1990/9). Il y avait donc au moins trois é-di-ku<sub>5</sub>-kalam-ma : un à Isin, un à Sippar-Amnānum, un à Babylone (on corrigera sur ce point A. George, *House Most High*, MC 5, Winona Lake, 1993, p. 74-75 n<sup>os</sup> 151-152). On peut penser que ces bâtiments faisaient plus ou moins office de tribunal, comportant notamment des archives où étaient conservés des textes tels que le rescrit de Samsu-iluna (cf. Veenhof, *JEOL* 35-36, 1997/2000, p. 57-58). Il est important de noter que ce bâtiment n'est nullement « (a special locale of) the Šamaš temple », mais un bâtiment autonome à *Sippar-Amnānum*; on comprend qu'il y ait deux copies du rescrit de Samsu-iluna, conservées respectivement dans le *gāgum* (donc à Sippar-Yahrurum) et dans l'é-di-ku<sub>5</sub>-kalam-ma (donc à Sippar-Amnānum).

Dominique CHARPIN (01-02-2005)

4) À propos de « la porte de la rive opposée » dans *Emar* VI.3, 15 = *Msk* 7360 – Le testament de Muhra-ahī est daté par un nom d'année que D. Arnaud a lu (l. 35-36) : *iti a-ba-i MU-tu*, KA<sub>2</sub> BAL-RI URU-šu-ma *i-pu-uš* et traduit : « Mois d'Aba'u ; année où il a fait construire la porte de l'autre rive de sa ville même ».



*Msk* 7360 : 35-36 ; copie de D. Arnaud dans *Emar* VI.1, 1985, p. 44.

De quel type d'ouvrage peut-il être question ici? On imagine assez bien une forteresse défendant l'accès à la ville à partir de la rive opposée et probablement reliée à celle-ci par un pont. Dans son livre sur les noms propres d'Emar, R. Pruzsinszky, interprète la séquence URU-šu-ma comme faisant référence à la ville de Šuma (uru *šu-ma*) et traduit : « Mois d'Aba' (?) , année où il a assiégé la porte au-delà de la rive de Šuma »<sup>1</sup>. Cette relecture est basée à juste titre sur le parallèle avec la formule de datation dans RE 70 : *i-nu-ma* LUGAL ERIN<sub>2</sub>-MEŠ *hur-ri* uru *šu-ma*<sup>ki</sup> *i-pu-uš*<sup>2</sup>. Mais qu'en est-il de la séquence KA<sub>2</sub> BAL-RI? La question se pose dans la mesure où la transcription d'*Emar* VI.3, 15 donne l'impression que le texte est complet. Or le début de la ligne n'est pas bien conservé et aurait dû faire l'objet d'une restitution entre crochets : [... K]A<sub>2</sub> [... BA]L-RI etc. En

fait le signe [BA]L pourrait être interprété comme la fin d'un HUR médio-babylonien. Il pourrait donc s'agir d'une porte « hur-ri », ce qui remettrait en question l'existence du système de défense avancée décrit plus haut<sup>3</sup>. À ce propos, on notera que RE 73 mentionne une porte qualifiée par le même terme. Ce document est un rôle nominatif concernant l'affectation de troupes à la garde de trois portes : ka<sub>2</sub> en bur-qa x ? ; ka<sub>2</sub> ya-ah-šu-ka ; ka<sub>2</sub> hu-ri. Dans la mesure où une porte « hu(r)-ri » serait documentée par *Emar* VI.3, 15 en relation avec la ville de Šuma, on peut se demander si en définitive RE 73 ne concernerait pas cette dernière localité plutôt qu'Emar. Toutefois, il faut rester prudent sur ce point dans la mesure où D. Arnaud signalait en note de l'édition d'*Emar* VI.3, 15, « la forme inhabituelle de ka<sub>2</sub> (s'il s'agit bien de ce signe!) ». Une collation du passage en question permettrait sans doute d'y voir plus clair. On se bornera donc à remarquer que les traces de signes au début de la ligne 36 ne sont pas incompatibles avec une lecture parallèle à la formule utilisée dans RE 70 : <sup>35</sup> iti a-ba-i mu-tu, <sup>36</sup> [(lu)gal eri]n<sub>2</sub>-[meš hu]r-ri<sup>uru</sup> šu-ma i-pu-uš. On voit donc que la réalité de cette porte implantée « sur la rive opposée » est sujette à caution.

1. R. Pruzsinszky, *Die Personennamen der Texte aus Emar*, SCCNH 13, CDL Press, Bethesda, Maryland, 2003, p. 16. L'auteur ne fait pas de commentaire sur cette interprétation. *Epēšum* avec *ālam* en complément d'objet direct est une expression documentée à Mari et dans les lettres d'El-Amarna. Le CAD E p. 202 comprend par « conquérir ». Une interprétation de « faire la ville » au sens de la « (re)construire », la « fortifier » est tout aussi possible, cf. J.-M. Durand, *Documents épistolaires du palais de Mari*, LAPO 16, Les Editions du Cerf, Paris 1997, p. 130, n. b.

2. G. Beckman, *Texts from the Vicinity of Emar in the collection of Jonathan Rosen*, HANE/Monographs-II, Sargon srl, Padova, 1996, p. 89.

3. Dans son compte-rendu d'Emar VI, J.-M. Durand faisait déjà part de ses doutes quant à l'existence d'une telle structure cf. RA 83, 1989, p. 174.

Philippe ABRAHAMI (30-12-2004) philippe.abrahami@univ-lyon2.fr  
Maison de l'Orient et de la Méditerranée (Université Lumière-Lyon 2), 5/7, rue Raulin F-69007 LYON (France)

**5) Nabû-zuqup-kenu, Gilgamesh XII, and the Rites of Du'uzu** – On the 27<sup>th</sup> of the month Du'uzu (IV), 705, the Assyrian scribe and royal advisor Nabû-zuqup-kenu, a resident of the city of Kalḫu, wrote out the twelfth tablet of the epic of Gilgamesh.<sup>1</sup> In an article published in 1999,<sup>2</sup> I argued that the scribal activities he pursued on that day may have been motivated by news about the fate of the Assyrian king Sargon II, who had been killed, probably a little earlier, by Kulummaean enemy troops in Tabal in central Anatolia.<sup>3</sup> Gilgamesh XII contains a long dialogue in which Enkidu, briefly released from the Netherworld, instructs his friend Gilgamesh, the king of Uruk, about the afterlife conditions of men. Its last lines read as follows :

(Gilgamesh :) “Did you see the one who was killed in battle?” (Enkidu :) “I saw (him). His father and mother honor his memory and his wife weeps over him.” “Did you see the one whose corpse was left lying in the open countryside?” “I saw (him). His ghost does not lie at rest in the Netherworld.” “Did you see the one whose ghost has no provider (of funerary offerings)?” “I saw (him). He eats the scrapings from the pot and crusts of bread that are thrown away in the street.”<sup>4</sup>

The death scenarios described in this passage are so strikingly similar to what happened to Sargon, whose body had been left unburied in enemy country,<sup>5</sup> that it seems plausible to assume that Nabû-zuqup-kenu was responding to the death of his king when he prepared his copy of Gilgamesh XII. But what was his intent when he wrote down the text? Pointing out that the vast majority of tablets from Nabû-zuqup-kenu's library are omen texts, I suggested in 1999 that the famous scribe studied Gilgamesh XII very much in the manner of a work of divination. I argued that the text, which classifies different ways to die and outlines their consequences, portended to him the conditions of Sargon's afterlife.

In his new edition of the epic of Gilgamesh, Andrew George offers a different explanation for Nabû-zuqup-kenu's Gilgamesh studies. He suggests the scribe might have copied the text not so much for philosophical reasons as for practical ones. Referring to the rich evidence from Mesopotamia for offerings to appease ghosts and evil spirits, George asks : “Was there in the first millennium ... a festival at which such offerings were made to the ghosts of dead soldiers and others whose bodies were never recovered for proper burial? Could it have been that Tablet XII — or maybe the entire series of twelve tablets — was put to ritual use, sung or recited, for example, at funerals and in memorial cults? Was it perhaps performed at the funerals of kings?”<sup>6</sup>

There is indeed good evidence to assume that Nabû-zuqup-kenu copied Gilgamesh XII in connection with a ritual involving the dead. The matter is in fact quite simple : The 27<sup>th</sup> of Du'uzu, the date of Nabû-zuqup-kenu's copy, falls into the short period during which the Babylonians and Assyrians of the first millennium performed an annual ritual of mourning for the god Dumuzi/Tammuz, who was allowed to rise from the Netherworld and spend three days among the living before returning to the infernal abode that had become his dismal home. The festival, invoked in the last lines of the Akkadian myth known as “Ishtar's Descent to the Netherworld,”<sup>7</sup> began with ritual preparations on the 26<sup>th</sup> of Du'uzu and ended on the 29<sup>th</sup> of the same month.<sup>8</sup> According to a letter from Nineveh, the 27<sup>th</sup> was the day of the “release” (*pašāru*) of Dumuzi, that is, the day when the god was able to leave the shadowy realm of the dead and walk again upon the earth.<sup>9</sup>

It does not require much imagination to find parallels between Dumuzi's "release" and Enkidu's temporary return to the living as narrated in Gilgamesh XII. Like Ishtar's wretched fiancé, Gilgamesh's companion (and lover?) Enkidu is granted a short sabbatical from the miserable city of the dead, effected in his case through the assistance of the sun god, who "opened a chink in the Netherworld and brought the shade of Enkidu up from the Netherworld like a phantom"<sup>10</sup> so that he could instruct Gilgamesh about the rules of the Netherworld.

Dumuzi's short sojourn on earth was not only an opportunity for women to let loose their emotions in lamenting the young god's fate,<sup>11</sup> but also an occasion for the people to perform rituals to remove their ills and send them back to the Netherworld together with Dumuzi.<sup>12</sup> There is evidence that such rituals were executed for members of the Assyrian royal family as well.<sup>13</sup>

Did Nabû-zuqup-kenu have this tradition in mind when he wrote his copy of Gilgamesh XII? Did he expect to be able, in a kind of *ad hoc* ritual connected with the Dumuzi festivities, to bring Enkidu up to earth in order to send back down with him the evil associated with the catastrophic death of king Sargon, or maybe even the ghost of the unburied king himself?<sup>14</sup> Or did he rather conjure up Enkidu, perhaps through a recitation of Gilgamesh XII, to ask him, in an act of necromancy, about the whereabouts of Sargon's spirit? These questions cannot be answered with certainty at present. But if it is true that Nabû-zuqup-kenu completed his Gilgamesh copy on the 27<sup>th</sup> of Du'uzu in the wake of news about the death of Sargon and in connection with the mourning rites for Dumuzi, both of which seems probable to me, the whole case would represent an illuminating and very concrete example for the close connection that existed in the ancient Near East between politics, ritual, and myth.

1. See the colophon of the tablet, now edited by A. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford 2003, 737f (MS N).

2. "Nabû-zuqup-kēnu, das Gilgameš-Epos und der Tod Sargons II.," JCS 51 (1999), 73-90.

3. Unfortunately, we do not know the precise date of Sargon's death, and it is equally uncertain when exactly the news of it reached the Assyrian heartland. The Assyrian Eponym Chronicle B6 tells us in rev. 8-11 that Sennacherib, Sargon's successor, ascended the throne on the 12<sup>th</sup> of Abu (V), but does not specify the month and day of Sargon's defeat (A. R. Millard, SAAS 2, 48, 60, pl. 17). For a discussion of the problem, see JCS 51, 80-82.

4. *ša ina tāḫāzi dēku tāmur āta[mar] / abūšu u ummašu rēssu našū u aššassu ina muḫḫiṣ[u] ibakk[ā]š[u] / ša šalamtašu ina šēri nadā[r] / tāmur ātama[r] / eṭemmašu ina erṣeti ul šali[l] / ša eṭemmašu pāqida lā iṣū tāmur ātamar / šukulāt diqāri kusipāt akalī ša ina sūqī [n]adā ikkal* (Gilgamesh XII, 148-153, George, op. cit., 734f).

5. As clearly stated in the text about the "Sin of Sargon," edited by A. Livingstone, SAA 3, no. 33. It seems probable that Sargon's death is also addressed in Isaiah 14, although later redactors transformed the ill-fated protagonist of this text into a king of Babylon.

6. George, op. cit., 54.

7. Edited by R. Borger, BAL<sup>2</sup>, 95-104; for a new fragment see E. Frahm, ZA 93 (2003), 296.

8. For a description of the festival and the rituals connected with it see M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda 1993, 479-481; J. A. Scurlock, "K 164 (BA 2, P. 635): New Light on the Mourning Rites for Dumuzi?," RA 86 (1992), 53-67; ead., "Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead," in: M. Meyer, P. Mirecki, *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 97-107; M. Fritz, "... und weinten um Tammuz". *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*, AOAT 307, Münster 2003, 343-351.

9. UD 27-KĀM *pa-šá-r[u]* (S. Parpola, SAA 10, no. 19, rev. 1). Cf. "Inanna's Descent to the Netherworld," line 410: *ud nino-zu al di-di-e ud-bi hé-búr-[e]* "When your sister (Geštinanna) is demanded (by the netherworld), on that day you (Dumuzi) will be released" (quoted after J. Black et al., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>); Sumerian *búr* corresponds to Akkadian *pašāru*. Note that the Kuyunjik letter states explicitly that the dates for the Dumuzi mourning ritual were the same in Nineveh and in Kalḫu, where Nabû-zuqup-kenu prepared his copy (SAA 10, no. 19, rev. 1-6).

10. *qarrādu eḫlu dšamaš mār dnin[gal ...] / takkap erṣeti iptēma / utukku ša denkidu kī zāqīqī ultu erṣeti ušīlā* (Gilgamesh XII, 85-87, George, op. cit., 732f). Note that Enkidu, like Dumuzi, had to go to the Netherworld for reasons related to the goddess Ishtar: In Gilgamesh VI/VII, Enkidu dies because he killed Ishtar's heavenly bull and insulted the goddess, while in Gilgamesh XII he enters the infernal quarters to fetch playthings for Gilgamesh which are made from the wood of a tree owned by Ishtar.

11. The role of women in the festivities relating to the dead Dumuzi is emphasized in Ezekiel 8 : 14.

12. Scurlock, "Magical Uses ..." (see fn. 8).

13. Scurlock, RA 86, 53-67.

14. Perhaps he feared that it was not enough to rely in this matter on Dumuzi, who was divine, but rather weak and inexperienced. Since he was dealing with the ghost of a mighty and powerful king, Nabû-zuqup-kenu might have preferred to have a stronger and more heroic representative from the realm of the dead at his side. Note, however, that Enkidu, unlike Gilgamesh, is otherwise not attested in Mesopotamian texts about the Netherworld, see George, op. cit., 138-144.

Eckart FRAHM (16-02-2005) eckart.frahm@yale.edu

Yale Babylonian Collection, Sterling Memorial Library, P.O. Box 208240, CT 06520 NEW HAVEN (USA)

**6) Die Datierung des spätachämenidischen Wollpächterdossiers aus Nippur und das Ninurta-ahhē-bullit-Archiv<sup>1</sup>** – In NABU 1997/13 stellen R. und T. Zadok zehn Briefaufträge und Quittungen aus Nippur zusammen,

die in das 35. oder 36. Jahr eines Artaxerxes datiert sind und Wollpächter (*ša muhhi šipāti* oder *ša sūti*) des Ekur-Tempels betreffen, bzw., soweit es Briefaufträge sind, von Angehörigen des Schreiberkollegiums dieses Tempels an die Wollpächter gerichtet wurden. R. Zadok hatte in CRAI 30, 285f. für eine Datierung in die Regierungszeit von Artaxerxes II. optiert, in NABU 1997/13 folgen die Autoren aber M. Stolper, der in Fs. Reiner 399<sup>47</sup> und JCS 40, 150f. vorsichtig für Artaxerxes I. argumentiert. Dabei stützt er sich auf die vermutete Gleichsetzung eines *ša ina muhhi sūti ša Nār-Sîn* namens Bēl-ittannu in ROMCT 2, 50 mit dem gleichnamigen *mašennu* in *Istanbul Murašû Texts* 40 Ni 2659 (40 Art I).<sup>2</sup> Die Frage läßt sich nun über FLP 1480 (Stolper JCS 40, 151ff., 17.3.21 Art) definitiv entscheiden. Stolper wollte diesen administrativen Text, der der Verwaltung des Ekur entstammt, dem (in sich sonst sehr geschlossenen) Dossier aus 35/36 Art hinzuzählen, da die Tafel Siegelabdrücke von Schreibern des Ekur aufweist, die sich auch auf einer der Wolldossiertafeln finden. Die Frage der Archivzugehörigkeit wollen wir zunächst offenlassen, aber es ist jedenfalls mit Stolper sicher, daß FLP 1480 aus der Regierungszeit desselben Artaxerxes stammen muß wie das Wolldossier. In FLP 1480 werden die folgenden Männer als Schreiber des Ekur genannt: Zēr-kitti-līšir, Taqīš-Gula, Enlil-ahhē-iddin, Ninurta-iddin, Enlil-ittannu und Balātu. Zēr-kitti-līšir erscheint nun zusammen mit Damqāja (𐎠𐎵𐎠𐎡) und Enlil-[...] als Schreiber des Ekur in NBC 6167 (14.10.1 Art). Diesen Damqāja findet man auch in NBC 6163 ([...].1.13<sup>7</sup> Dar II [auch 14 und 15 Dar sind epigraphisch möglich]) als Schreiber des Ekur, gemeinsam mit einem Bēlšunu. Daher muß man also NBC 6167 über Damqāja in 1 Art II datieren, woraus sich – über Zēr-kitti-līšir – für FLP 1480 und damit für das Wolldossier ebenfalls eine Zuweisung in die Regierungszeit dieses Königs ergibt. Diese Argumentationskette erscheint uns stärker als die von Stolper erwogene Gleichsetzung des *ša muhhi sūti* Bēl-ittannu des Wolldossiers mit dem *mašennu* Bēl-ittannu des Murašû-Archivs.

Man kann auch noch auf anderem Weg zu der Datierung in die Zeit von Artaxerxes II. gelangen. Der Schreiber des Ekur Zēr-kitti-līšir kann mit ZKL/(Enlil-)Bēlšunu/Absummu, *tuššarru ʒehru*, identifiziert werden, dem Bruder von Ninurta-ahhē-bullit.<sup>3</sup> Das Archiv von privaten Rechtsurkunden, Urkunden und Verwaltungstexten aus dem Bereich des Ekur und medizinischen und magischen Tafeln dieser beiden Brüder hat Joannès in CRAI 35, 87ff. besprochen. Bēlšunu, der Schreiber des Ekur in NBC 6163 (13<sup>7</sup> Dar II), ist sicherlich der Vater der beiden. Man kann daher NBC 6163 und NBC 6167 sowie wohl auch FLP 1480 dem Ninurta-ahhē-bullit-Archiv zuordnen und damit diese Texte und das daran prosopographisch anzuschließende Wolldossier wie den Rest des Archivs in die Zeit von Artaxerxes II. datieren.<sup>4</sup> Zu diesem Archiv gehören im übrigen auch der Brief NBC 7689<sup>5</sup> sowie mehrere (fragmentarische) im weiteren Sinn 'literarische' Tafeln in Yale.

1. Diese und die folgenden Miscelle wurden im Rahmen unseres vom Fonds für die Förderung der Wissenschaftlichen Forschung (Wien) finanzierten START-Projekts *The Economic History of Babylonia in the First Millennium B.C.* geschrieben. Zitate aus unpublizierten Texten in Yale erfolgen mit der freundlichen Genehmigung von B. Foster und U. Kasten. Ich danke E. Frahm für Kollationen von NBC 6163 und 6167 sowie C. Waerzeggers und M. Weszeli für Diskussion.

2. Über den Satrapen Bēlšunu (ROMCT 2, 48) läßt sich keine Datierung erzwingen: Eine Datierung in die Zeit von Artaxerxes I. ergäbe (nach den von Stolper in JCS 40, 150f. angestellten Überlegungen) eine Amtszeit von ca. 30 Jahren für Bēlšunu I., eine Datierung in die Zeit von Artaxerxes II. eine Amtszeit von ca. 25 Jahren für Bēlšunu II.

3. Der ebenfalls in FLP 1480 genannte Schreiber Taqīš-Gula wird der Verfasser des an Ninurta-ahhē-bullit gerichteten Briefs TBER 68f. AO 18899 sein.

4. Bēlšunu erscheint auch in BRM 1, 86 (41 Art [I]) als Vertreter, sicherlich Schreiber, des Ekur. Wenn auch dieser Text hier hinzuzustellen ist, handelt es sich um die bisher älteste Tafel aus dem Archiv.

5. Auch dieser Brief dürfte von Taqīš-Gula geschrieben worden sein.

Michael JURSA (17-11-2004) michael.jursa@univie.ac.at  
Inst. für Orientalistik, Spitalg. 2, Hof 4, A-1090 WIEN (Aurtriche)

**7) Ein Kuyunjik-Brief in Paris, Marduk-aplu-iddina in Babylon** – AO 1941, ein neubabylonischer Brief aus dem Louvre (Durand, TBER, Tf. 1), gehört zu dem Ninive-Briefkorpus, ist aber ausweislich des Fehlens eines einschlägigen Verweises in PNA 1/1, 110 bzw. 2/2, 893f. s.v. (Ana-)Nabû-taklāk und 2/1, 489f. s.v. Iakīnu den Kompilatoren des Helsinkier neuassyrischen Textkorpus entgangen und daher auch nicht in Dietrichs SAA 17 aufgenommen worden. Ich konnte den Brief dank dem freundlichen Entgegenkommen von B. André-Salvini im März 2003 kollationieren.

- 1        *tuš-pi* 1ana-<sup>d</sup>ag-ta[k-la]k  
a-na 1ú<sup>1</sup>sukkal be-[lī]-1iá<sup>1</sup>  
1lu-ú<sup>1</sup> a-na šul-mu be-lī-iá<sup>1</sup>  
al-tap-ra a-na kur  
5        anše.kur.ra<sup>meš</sup> u 1r<sup>meš</sup>  
šá lugal be-lī-iá šul-mu  
a-na URU<sup>?</sup> (Text : SIPA<sup>?</sup>)<sup>meš</sup>-ni gab-bi  
šul-mu lib-ba-a-ni

- 10      *ta-ban-na-ši*  
*ṭè-e-mu ša dumu 1ia-1kin71*  
*ul-tu šà iti.n[e]*  
*šá a-na tin.tir<sup>k</sup>[1]*
- Rs.      *il-lik a-di [0]*  
*en-na ul-tu*
- 15      *tin.tir<sup>ki</sup> ul ú-ši*  
*a-du-ú ina tin.tir<sup>ki</sup> a-šib*  
*ni-nu pa-an ṭè-e-mu*  
*šá lugal en-ia ni-dag-gal*  
*<sup>d</sup>en u <sup>d</sup>ag a-na ba-laṭ zi<sup>meš</sup>*
- 20      *šá lugal en-ia ú-šal-lu*

3) Die Briefeinleitung scheint eine Vermischung von *lū šulmu ana ...* und *(mār šipria) ana šulmi ... altapra* (s. z.B. SAA 17, 17 oder 64) zu sein.

“Brief von Nabû-taklāk an den Wesir, meinen Herrn. <<Es sei>> Ich habe mich (mit einem Boten) nach dem Wohlbefinden meines Herrn erkundigt. Dem Land, den Pferden und den Dienern des Königs, meines Herrn, geht es gut. Allen Städten(?) geht es gut. Wir sind guter Dinge. Information über den ‘Sohn von Jakīn’: Seit dem Monat Abu, als er nach Babylon gegangen ist, bis heute ist er nicht aus Babylon herausgekommen. Er hält sich immer noch in Babylon auf. Wir warten auf eine Anweisung des Königs, unseres Herrn. Ich bete zu Bēl und Nabû um das Leben des Königs, meines Herrn.”

(Ana-)Nabû-taklāk (“commander of Borsippa” nach Dietrich, SAA 17, xxiv, “from Bit-Dakuri” ibid. xxi) ist in mehreren Briefen aus der Zeit Sargons II. bezeugt (PNA cit.; SAA 17, xxivf.), von denen SAA 17, 64 und 66 an den *sukkallu* gerichtet sind und SAA 17, 68 und wahrscheinlich 63 u.a. den Aufenthalt von Marduk-aplu-iddina, der wie üblich als *mār Jakīn* bezeichnet wird, betreffen (dazu Dietrich, SAA 17, xxf.).

Michael JURSA (17-11-2004)

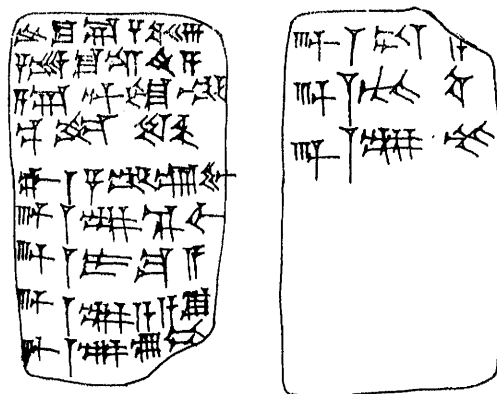
8) **A Neo-Babylonian text concerning the work in the Ninmah temple** – In 1997 P.-A. Beaulieu published a new inscription concerning the restoration of the Ninmah temple at Babylon in the time of Nebuchadnezzar and discussed carefully all previously known data.<sup>1</sup> It seems probable that the below-published administrative note concerns the same work, although the lack of date and the quite common names of the workers make it impossible to suggest any precise dating. The tablet belongs to the British Museum collection called the “Budge collection” bought by Budge in 1889. Budge suggested that the tablets come from Abu Habbah and Der, but according to Christopher Walker there is “any evidence apart from Budge’s claims”.<sup>2</sup> Additionally, although many temples of Ninmah are known in Babylonia,<sup>3</sup> her temple and her cult in Sippar and Der is till now not known.

BM 79370 (Bu 89-4-26, 667)<sup>4</sup>

3.0 x 5.3 cm

1.      *lúHUN.GÁ šá U<sub>4</sub>.26.<KAM>*
2.      *šá ITL.DU<sub>6</sub> SAHAR.HIA*
3.      *šá<sup>1</sup> (T: a) <sup>d</sup>Nin-mah*
4.      *iz-bil-li*

- 
5.      MAR      *mŠá.<sup>d</sup>EN-ṭup-pu*
  6.      3 1/2      *mdAG-si-lim*
  7.      3 1/2      *mI-ba-a*
  8.      3 1/2      *mdAG-a-a-lu*
  9.      3 1/2      *mdAG-ú-šur*
  - R.10. 3 1/2      *mDU<sup>a</sup>*
  11.      3 1/2      *mNUMUN-tú*
  12.      3 1/2      *mdAG-MU*



The hirelings who were carrying dust from the Ninmah temple.

- |                |              |
|----------------|--------------|
| Spades (of)    | Ša-Bēl-ṭuppu |
| Three and half | Nabû-silim   |
| Three and half | Ibā          |
| Three and half | Nabû-ayalu   |
| Three and half | Nabû-ušur    |
| Three and half | Kīnā         |

Three and half Zērūtu  
 Three and half Nabû-iddin

L. 8) For Nabû-ayalu, “Nabû is my help”, see *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, vol. 2/II, (ed. by H.D. Baker, Helsinki 2001), p. 803.

Ša-Bēl-tuppu, mentioned first, is the only person for whom no spades are prescribed, which makes it possible to identify him as a chief of the whole team working under his supervision. The job of removing dust, i.e. earth and rubble from the broken part of the Ninmah temple was probably the last step before the commencement of its rebuilding.

According to the text each worker received three and half spades, but the equipment of each worker with half spade makes no sense. The possible solution is that the size of the spades was taken into account and that each person received three large and one small spade, comparable by shape or weight to half a large one. Accordingly, the different spades might have been used for different work, i.e. for digging, shifting the soil, loading, etc.

1. P.-A. Beaulieu, “A New Inscription of Nebuchadnezzar II Commemorating the Restoration of Emah in Babylon”, *Iraq* 69 (1997) 93-96.

2. See *The Catalogue of the Babylonian Tablets in the British Museum, vol. VIII: Tablets from Sippar 3* (ed. by E. Leichty, J.J. Finkelstein and C.B.F. Walker, London 1998, p. XIX).

3. A. R. George, *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia* (Mesopotamian Civilizations 5, Winona Lake 1993), pp. 119-120 (Nos. 713-730).

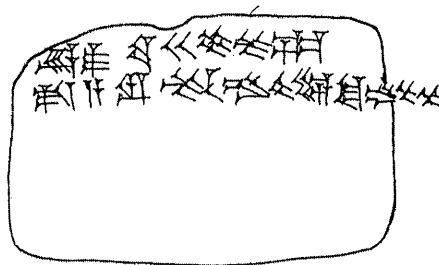
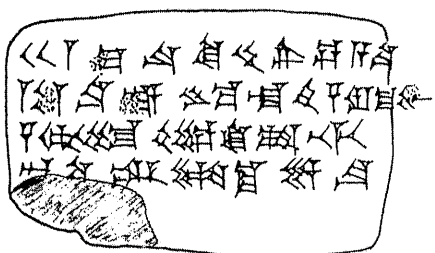
4. Published with the kind permission of the Trustees of the British Museum.

Stefan ZAWADZKI (21-01-2005)  
 ul. Szeherzady 21, 60-195 POZNAŃ (Pologne)

9) **Šamaš visit to Babylon** – Although there is quite a lot of data concerning the political and economic connections between Sippar and Babylon<sup>1</sup>, we know almost nothing about the cultic relations between these important centres.<sup>2</sup> From this point of view the text is important because it comprises the first certain attestation of Šamaš visiting Babylon.<sup>3</sup> However, we do not know whether Šamaš went to Babylon to take part in a cultic performance<sup>4</sup> or if his visit was caused by political situations (the usurpation of Bardiya and Darius coming to the power).<sup>5</sup> However, at least his return to Sippar before the 20<sup>th</sup> day of the month is not accidental, because according to BM 50503, edited and perfectly commented by S. Maul, the 20<sup>th</sup> day of every month (also an intercalary month) was devoted to Šamaš (“ein dem Šamaš geweihter Tag”).<sup>6</sup> The data concerning the boat used for transporting the cultic garments (*ellepēti ša kusiti*)<sup>7</sup> suggest that a regular journey between Sippar and other Babylonian cities was a normal occurrence.

BM 64557 (82-9-18, 4537)<sup>8</sup>

5.6 x 4.2 cm



1. 21 ma-na ki-tin-ni-e a-na
2. <sup>m</sup>Ki-na-<sup>r</sup>ja<sup>l</sup> <sup>l</sup>ma-la-hi šá ru-ku-bu
3. šá ul-tu TIN.TIR.KI it-ti
4. <sup>r</sup>dUTU<sup>l</sup> il-li-ku SUM<sup>na</sup>
- R.5. ITI.ZÍZ UD.20.KÁM MU.SAG
6. <sup>m</sup>Da-a-ru-mu-šú LUGAL TIN.TIR.KI LUGAL KUR.KUR

21 minas of cotton(?)<sup>9</sup> was given to Kinaya, the boatman of the barge, who came with god Šamaš from Babylon.

Month of Šabaṭu, the 20<sup>th</sup> day, the accession year of Darius, king of Babylon, king of Lands.

1. Concerning the carrier of the representatives of Ša-našišu family in Sippar and in Babylon, see A.C.V.M. Bongenaar, *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and Its Prosopography* (PIHANS 80, Leiden 1997), pp. 13f. and S. Zawadzki, “New Data Concerning High Officers from the Neo-Babylonian Period,” NABU 2001, No 60. Concerning the engagement of some qualified craftsmen from Babylon sent regularly to Sippar, see Bongenaar, pp. 367-369.



The Babylonians were also active in the accomplishment of the building project north of Sippar in the last few years of Nabonidus' reign (see Zawadzki, "Building activity north of Sippar," to be published).

2. We know, however, that regular animal offerings were presented in the Ebabbar to Marduk and Šarpanitu, who took in such texts third and fourth positions, only after Šamaš and his consort Aya or fourth and fifth, after Šamaš, Aya and the deified zikkurat.

3. Concerning the possible visit of Šamaš in Babylon in the very beginning of the month Nisannu in the third year of Nabonidus, see J. MacGinnis, "The Chariot of Šamaš goes to Babylon," in : S. Graziani (ed.), *Studi Sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, (Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, ser. Minor 71, Napoli 2000), pp. 621-627, especially his comments on p. 621 : "Although the text [BM 60841] only mentions the chariot, we can hazard a guess that Bunene, the divine charioteer, was at the helm, and it would be somewhat surprising if Šamaš himself were not also aboard".

4. However, no important festival is known to be held in that month in Babylon, see H.J.H. Linssen, *The Cult of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practices*, Leiden, Boston 2004 (CM 25), p. 65.

5. During instability in Babylonia in the time of war between Assyria and Babylonia the gods of many cities were sent to Babylon (from Šapazzu, Kiš, Sippar), see A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Texts from the Cuneiform Sources, vol. V, Locust Valley, New York 1975), p. 88, l. 6 ; p. 89, l. 21. Also Nabonidus ordered the gods to be sent to Babylon as he faced the Persian attack on Babylonia (Grayson, *ibid.*, p. 109, lines 9-12).

6. S. Maul, "Gottesdienst im Sonnenheiligtum zu Sippar," in : B. Böck, E. Cancik-Kirschbaum, T. Richter (eds), *Munuscula Mesopotamica Festschrift für Johannes Renger* (AOAT 267, Münster 1999) 285-316, esp. pp. 290, 303f.

7. E. Matsushima, "Quelques textes relatifs à l'*elippu ša kusiti* (bateau du vêtement)," in : Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan 6 (1992) 1-21 and eadem, "Quelques problèmes supplémentaires de l'*elippu ša kusiti*," *Orient* 30-3 (1995) 171-181.

8. The text is published with the kind permission of the Trustees of the British Museum.

9. The possibility of identifying *kitinnu* with cotton is discussed in my *Garments of the Gods* (to be published).

Stefan ZAWADZKI (21-01-2005)

**10) Un autre "Grand-Scribe" –** Les archives mises au jour dans la "Maison d'Urtenu" permettent de mieux connaître les relations entre Ugarit et le Hatti, notamment à travers des lettres qui émanent du Grand Roi hittite ou de très hauts personnages de sa cour.

Cette correspondance apporte, entre autres, le cas de deux lettres de contenu similaire qui sont envoyées l'une (RS 94.2530) par Mon-Soleil à Ammurapi, l'autre (RS 94.2523) par un personnage qui se définit comme "un Grand, notable du pays de Hatti" (LÚ GAL-ú DUGUD ša KUR ha-at-ti) et qui appelle Ammurapi son "bon frère" (ŠEŠ DUG.GA). Le titre qu'il porte dans l'en-tête de cette missive est nouveau car il associe deux titres connus jusqu'alors uniquement séparément : *tuppanuru* et *huburtinuru*. Le déterminatif idéographique n'apparaissant qu'une fois devant ces deux termes (LÚ tup-pi-nu-ra hu-bu-ur-ti-nu-ra) incite à penser qu'il s'agit d'un titre unique. Ce "grand scribe-grand écuyer<sup>1</sup>" (plutôt que "grand scribe (du) grand écuyer"), comme son Empereur, donne des directives au roi d'Ugarit sur l'envoi de lapis-lazuli, le règlement d'une affaire entre le roi de l'Amurru et celui de l'Ugarit, la venue d'un fils de ce dernier, les rations à livrer à des Ahhiyawa.

Si le titre est, pour nous, nouveau, il en est de même pour le nom de ce très grand personnage hittite, ce "grand scribe", qui n'est pas Tagi-Šarruma, comme on aurait pu l'imaginer d'après l'analyse du contexte historique<sup>2</sup>.

Il s'agit aussi d'un théophore hourrite de même composition : Pindi-Šarruma "le dieu Šarruma est juste", qui, à notre connaissance, n'est jusqu'à présent attesté ni avec une écriture syllabique de la première partie de l'anthroponyme (pi-in-di-<sup>d</sup>LUGAL-ma), comme ici, ni en écriture entièrement idéographique (ZAG-<sup>d</sup>LUGAL-ma). Il est peu vraisemblable qu'il faille rapprocher ce nom des deux hypocoristiques en Pendi attestés dans deux actes juridiques internationaux d'Ugarit (Pendiyanu dans RS 18.002, Pendiya dans RS 17.231).

Les doubles titres pour un dignitaire hittite sont bien attestés<sup>3</sup>. Les données contenues dans la lettre adressée à Ammurapi semblent indiquer qu'elle date de la fin du règne de ce roi et il se pourrait donc que Pindi-Šarruma ait succédé à Tagi-Šarruma dans ses hautes fonctions. Peut-être est-ce cet important personnage qui prêta serment à Šuppiluliuma II dans les circonstances qu'évoque I. Singer<sup>4</sup>.

1. "Grand-écuyer" selon la traduction conventionnelle généralement adoptée pour *huburtinura* / *huburtanuri* (cf. I. Singer, "The Great Scribe Taki-Šarruma", *Mélanges Hoffner*, p. 345 note 32).

2. Cf. I. Singer, *ibid.*, p. 341-347.

3. Cf. entre autres Belkis Dinçol, "Bemerkungen über die hethitischen Siegelinhaber mit mehreren Titeln", *StBot* n° 45, Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg 4-8 Oct. 1999, éd. G. Wilhelm, Wiesbaden 2001, 98-105.

4. *op. cit.*, p. 346-347.

**11) A Join to the Hittite Atramḫasi Myth (KUB 8.63+1718/u)** – Hittite (KUB 8.63 ; 36.74) and Akkadian (KBo 36.26) fragments of the Atramḫasi myth from Boğazköy (CTH 347) have long been known, and A.M. Polvani, Fs. Fronzaroli (2003) 532ff., has recently treated the former. Not long ago I was able to join the tiny fragment 1718/u, soon to appear as KBo 53.5, to the bottom of KUB 8.63 rev. iv. For one thing, the join provides the tablet with a findspot, namely Temple I. The join brings one no further in placing the Hittite fragments in relation to the Mesopotamian material, for which see Lambert and Millard, *Atra-ḫasīs*, 1969. Here I offer a transliteration, a translation of sorts of what little the join adds, and a short commentary :

Rev. iv

18' [ᵐ]At-ra-am-ḫa-ši-iš ᵐḪa-am-ša-aš [   
 19' [a]-ra-aḫ-za-an-ta ḪI-RI-TU<sub>4</sub><sup>ḪI.A</sup> x[   
 20' [ᵐ]At-r[a-a]m-ḫa-ši pa<sup>ḫI</sup>-[it][   
 21' [ ] x [-m]a-kán ḫa-ar-[ša-an-ta-   
 22' [ ]i-iš 1-e-da-n[i   
 23' [GIŠMAR].GÍD.[DA<sup>MES</sup>]p[é-en-ni<sup>(?)</sup>

18' Atramḫasi (and) Ḫamsa ...   
 19' around the moats/pits ...   
 20' ... he went to Atramḫasi ...   
 21' ... but ... ḫar[santa   
 22' ... the one to the other ...   
 23' ... d[rive<sup>(?)</sup>] the wagon(s)!

L. 19') Cf. ... *a-ra-aḫ-za-an-da ḪI-RI-TI* / *na-ak-ki-ia-aḫ-ta* ... in KBo 43.246, 4'-5'. That *ḫutanuenzi* in iv 13' and 14'<sup>(?)</sup> should be equated with *ḫutanu-*, 'Baugrube' according to Haas and Wegner, *IstMitt* 43, 1993, 56, seems unlikely, as someone is told to 'take the *ḫutanu-*'; vgl. Melchert, *CLL*, 78.

L. 20') If one takes seriously the clearly visible third horizontal of what is read here as *pa<sup>ḫI</sup>-*, one could conceivably read *TÁŠ-IPUR<sub>1</sub>*, but this would seem to make little sense in the context.

L. 21') Cf. ḫa-ar-ša-an-ta-an-ma-kán in iv 14' ; see HW2, Ḫ, 344a.

L. 23') Cf. iv 15' and 16'.

Jared L. MILLER (26-01-2005) jared.miller@adwmainz.de

Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geschwister-Scholl-Str. 2, D-55131 MAINZ (Allemagne)

**12) ahāzum** – Il n'existe pas d'autre moyen, en akkadien, pour dire un mariage, que d'employer l'expression *aššatam ahāzum*, « prendre femme ». Si le premier terme de l'expression signale la seule femme, le sens précis du second terme fait débat.

Les dictionnaires s'accordent pour attribuer à *ahāzum* le sens premier de « prendre ». Or, cette unanimité est mise en doute par R. Westbrook (*AfO Beiheft* 23, 1988, pp. 10ss) pour lequel ce verbe ne peut en aucun cas signifier « prendre physiquement possession d'un bien ou d'une personne ». Il ne peut pas davantage, à ses yeux, être un euphémisme pour dire la relation sexuelle.

En réalité, le verbe *ahāzum* figure dans des contextes fort différents :

– il signifie « acheter » dans un document paléo-akkadien (E. Sollberger, *JCS* 10, 1956, pp. 13ss, n° 2 ; ce texte est réédité par E. Sollberger in I. Spar, éd., *Tablets, Cones, and Bricks of the Third and Second Millennia B.C., Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art*, I, New York, 1988, pp. 8-9) aux termes duquel un certain Qurādum « a acheté », *i-hu-uz*, une maison pour le prix proposé par les vendeurs et évalué en argent. C. Wilcke (*Early Ancient Near Eastern Law, A History of its Beginning, The Early Dynastic and Sargonid Periods*, Munich, 2003, p. 107) souligne qu'il s'agit, à sa connaissance, de la seule attestation du verbe avec le sens de « prendre possession ». À dire vrai, *ahāzum* ne signale rien d'autre, dans cette source, que l'accord entre les parties sur le prix d'achat. Cet accord étant obtenu, le même texte précise que Qurādum « livre », *i-dī-in*, les versements surrogatoires, *iškinū* et NI.ZAG, qui sont eux-mêmes indispensables au parachèvement de la transaction et à la prise de possession du bien par l'acheteur ;

– il signifie « employer », « embaucher » dans un autre texte paléo-akkadien et dans plusieurs sources paléo-babyloniennes. Le texte paléo-akkadien provient des archives du même Qurādum que précédemment et s'énonce comme suit : 7 gín kù.babbar Ì-lul-dingir a-na sag sag ù-la a-hu-uz, « sept sicles d'argent de la part d'Ìlul-il, pour un esclave ; je n'emploie plus l'esclave » (*CT* 50, 72 i 1-4. On ne peut suivre la traduction proposée par *CAD* A/1 p. 177a § 3b). On relève toutefois dans ce texte plusieurs singularités : la somme versée pour prix de l'esclave est inférieure au prix habituel, à cette époque ; l'emploi du verbe à la première personne est unique dans un tel document ; enfin, en ii 4-5, on note que la valeur équivalente (sa<sub>10</sub>) en argent pour un sicle de cuivre se monte, étrangement, à un sicle d'argent. Ces indices cumulés font penser que l'on est peut-être en présence d'un texte scolaire. Selon les sources paléo-babyloniennes (*YOS* 5, 115 : 6 ; 116 : 6 ; *PBS* 8/2,

111 : 7 ; etc), des individus louent la force de travail d'esclaves appartenant à un tiers, s'engageant à verser à celui-ci un dédommagement en cas de fuite de l'esclave. L'une des sources précise la date d'embauche ;

– il signifie « prélever » ou « prendre » dans des sources d'époques paléo-akkadienne et paléo-assyrienne, le sujet du verbe jouant le rôle d'un intermédiaire chargé de la transmission d'un bien ou d'un objet. Dans la source paléo-akkadienne (*BIN* 8, 146 : 6), un individu prélève dans une réserve deux moutons et un chevreau qui vont figurer au rang des redevances ou des cadeaux, *mašdaria*, que le gouverneur de la ville emporte lors d'un voyage à Akkadé, la capitale impériale. Dans le texte paléo-assyrien (*CCT* 2, 25 : 36), le sujet du verbe est chargé de prendre des vêtements chez son interlocuteur pour les porter à une tierce personne ;

– Il signifie « saisir » au sens de saisir la justice dans une source paléo-babylonienne et plusieurs documents paléo-assyriens (*CCT* 6, 15a : rev. 10 ; 47c : 6 ; P. Garelli, *RA* 60, 1966, p. 128 : 17). Dans le document paléo-babylonien (*TCL* 4, 3 : 18), pour ne citer que lui, des plaignants exposent que *tuppam* (...) *nilqema rābišam ni-hu-úz*, « nous avons produit notre tablette et nous avons saisi le juge » ;

– il signifie « prendre par la force » dans un texte divinatoire paléo-babylonien, dans la sentence (*YOS* 10, 46 iv 11-15) : *diš giš.tukul i-mi-tim ši-na-a-ma it-[ta-aṭ-lu-ú] ka-ba-ra-ah-hi um-ma-ni-i[a] ri-qú-us-sà lú.kúr-rum a-na sa-li-mi-[im] i-ša-ap-pa-ra-ku-um-ma i-sà-ah-ha-ar-[ma] bu-ul-ka i-ha-az*, « s'il y a deux armes de droite et elles se font face — rébellion au sein de mon armée ; à longue échéance : l'ennemi t'écrit pour la paix, il se retirera mais il emmènera ton bétail ». Si *AHW* (p. 18b) admet cette lecture du verbe, *CAD* s'obstine à penser que le texte est fautif ou corrompu et corrige la forme *i-ha-az* en *i-<ma>-ha-aš*, « il mit à mort », le verbe *mahāšum* étant bien documenté s'agissant d'abattage de bétail (*CAD* A/1 p. 183b ; *B* p. 314a §b ; *M/1* p. 75b ; correction admise par R. Westbrook, *op.cit.*, p. 10, note 7). En réalité, l'oracle s'oppose à un autre oracle, mieux documenté, et où le verbe *ahāzum*, « prendre par la force », est remplacé par *ezēbum*, « laisser aller », ainsi, ces deux sentences (*YOS* 10, 17 : 31 et 33 ; et *passim* dans *YOS* 10) : *diš i-na re-eš igi.bar giš.tukul ši-na it-ta-aṭ-lu a-na [lú.kúr-ka a-na sa-li-mi]-im ta-ša-pa-ar-ma ta-sà-ha-ar-ma bu !-ul-šu [te]-zi-ib* (...) *diš i-na iš-di igi.bar [gi]š.tukul ši-na i-ta-aṭ-lu lú.kúr-ka a-na sa-[li-mi-im i]-ša-pa-ra-ak-kum-ma i-sà-ha-ar bu-ul-ka [i-zi]-ib*, « si, sur la tête du regard, deux armes se font face — tu écriras à ton ennemi en vue de la paix, tu te retireras et tu laisseras aller son bétail. (...) Si, sur la base du regard, deux armes se font face — ton ennemi t'écrit en vue de la paix et il se retirera, il laissera aller ton bétail ». La conformation du présage, avec les deux armes en position héraldique, montre que ces oracles font partie d'un même ensemble, l'oracle contenant le verbe *ahāzum* offrant une alternative aux deux autres oracles où figure le verbe *ezēbum*. Nulle faute de scribe n'est à suspecter.

L'akkadien *ahāzum* signifie donc bel et bien « prendre » et, dérivant de ce sens premier, il admet la même pluralité de significations que celles que véhicule le verbe « prendre » dans la langue française ou ses correspondants dans la majorité des langues européennes.

Sur le plan diachronique, il ressort, avec le temps, que les emplois d'*ahāzum* se spécialisent progressivement pour ne plus signifier que : « prendre femme » ou « épouser », d'une part, « acquérir un savoir ou une technique », d'autre part. Le lien est évident. Les biens précieux, les épouses, les talismans, les techniques et les savoirs conservés concentrent en eux un grand pouvoir imaginaire et, par voie de conséquence, une grande valeur symbolique.

Le geste de « prendre femme », comme l'a souligné avec raison R. Westbrook (*op.cit.*, p. 15), ouvre le droit à la consommation du mariage, l'épouse devenant la partenaire de son époux, à l'exclusion de tout autre. Mais il n'est pas pour autant un euphémisme pour dire une relation sexuelle : on dit, en effet, qu'un père peut « prendre une femme » pour l'offrir en mariage à son fils. Il signale le droit d'avoir une relation sexuelle légitimée juridiquement, laquelle se distingue de tout autre rapport sexuel pratiqué hors mariage et sur lequel peut planer la menace d'une sanction. Il signale plus généralement une relation socialement approuvée non seulement par les deux personnes qui forment le couple, mais aussi par tous les membres de leurs familles respectives.

Le geste ne dit pas davantage que l'époux exerce un droit de propriété sur la personne de son épouse. Certes, on assiste, avec l'institution du mariage, à un échange de richesses contre une personne. Mais cette transaction n'a rien de commun avec un contrat de servitude pour dette. Le vocabulaire, les pratiques et les usages en sont aux antipodes. La personne donnée n'est pas aliénée, elle n'est pas une marchandise que l'on aliène et qui passe de la main du vendeur à celle de l'acheteur. Ce qui est donné, ou plus exactement cédé, ce sont les droits sur elle, sur ses services domestiques, ses services sexuels et ses capacités reproductives.

Jean-Jacques GLASSNER (12-02-2005) jglassner@wanadoo.fr  
74, rue de Rennes F-75006 PARIS (France)

**13) L'onomastique de Marhaši** – Les découvertes de Jiroft remettent à l'ordre du jour les études sur Marhaši dont le nom servit à désigner, en akkadien, une pierre *marhašu* ou *marhušu* (*CAD* M/1 pp. 280-281). P. Steinkeller (*ZA* 72, 1982, pp. 237-265) situait ce pays en Iran du Sud-Est, possiblement au Kerman. P. Amiet observait pour sa part, dès 1986, que les vases en chlorite sur lesquels Rīmuš avait fait graver une inscription relatant sa victoire sur l'Élam et Marhaši (D.R. Frayne, *Sargonic and Gutian Periods, RIM Early Periods* 2,

Toronto, 1993, pp. 60ss) étaient des produits de la « culture de Marhashi » et non les représentants d'un vague « style interculturel » (P. Amiet, *L'âge des échanges inter-iraniens*, Paris, 1986, pp. 138 et 147).

Il apparaît maintenant que la « culture de Marhaši », pour reprendre l'expression de P. Amiet, est nettement distincte de celle de l'Élam. Or, cette différence était déjà perçue par les anciens Mésopotamiens qui reconnaissaient dans Marhaši un État ne faisant pas partie intégrante de l'entité élamite et de la pluralité des royaumes qui la composaient. Sargon et Rīmuš, dans leurs proclamations, établirent bien cette différence lorsqu'ils se dirent les vainqueurs de l'Élam et de Marhaši, prenant garde de séparer soigneusement les deux toponymes. Certes, des alliances pouvaient se nouer, notamment lors de coalitions, ou des conquêtes se produire, Marhaši entrant alors dans la mouvance élamite. C'est à un tel état de fait que Rīmuš mit un terme : *suhuš Pá-ra-ah-šum<sup>ki</sup> in kalam Elam<sup>ki</sup> i-šú-uh*, « il extirpa les fondements de Marhaši du pays d'Élam » (D.R. Frayne, *op.cit.*, p. 56 : 26-29), signifiant par ces mots qu'il mettait fin à l'emprise de Marhaši sur son voisin élamite.

Plus tard, Ilum-muttābbil de Dēr mit l'accent à son tour sur cette distinction (CT 21, pl. 1, 91084 : 9-16) lorsqu'il se proclama *ma-hi-iš qá-qá-ad um-ma-an An-ša-an<sup>ki</sup> Elam-tim Si-maš-ki-im ù ri-iš Ba-ra-ah-ši-im<sup>ki</sup>*, « le pourfendeur de l'armée d'Anšan, d'Élam (et) de Simaški, et l'allié de Marhaši ». Quant à Hammurabi de Babylone, il évoquait encore, dans une formule laconique de nom d'année, le pays d'Élam qui s'étendait « depuis la frontière de Marhaši » (*zag Mar-ha-ši<sup>ki</sup>-ta* ; A. Ungnad, *RIA* 2, p. 180a, n° 132).

Les inscriptions royales paléo-akkadiennes et les textes administratifs d'Ur III nous font connaître un certain nombre d'anthroponymes provenant de Marhaši. Les inscriptions de Sargon et de Rīmuš mentionnent, parmi les vaincus, les noms de *A-ba-al-ga-maš*, roi de Marhaši, *Da-gu*, un frère du roi, *Si-id-ga-ú*, et *Ul-u[ ]*, deux généraux, enfin *Kūn-du-pum*, un juge (D.R. Frayne, *op.cit.*, pp. 23-26, 52-53, 56-57 ; le nom est lu *Kum-du-pum* par I.J. Gelb et B. Kienast, *FAOS* 7, 1990, p. 188 et *passim*). En l'état des connaissances, aucun de ces anthroponymes ne peut être rapproché d'une onomastique élamite. Par contre, le dernier a toute l'apparence d'un nom sémitique.

Les documents d'Ur III mentionnent également plusieurs anthroponymes et, en premier lieu, celui d'un nouveau roi, *Li-pá-nu-uk-ša-pá-aš*, ensi de Marhaši, associé à ceux de deux de ses messagers (*kin.gi<sub>4</sub>.a*), *Li-pá-an/na-aš-ku<sub>8</sub>-pí* et *A-mur-dingir* (pour ces trois noms, on trouvera toutes les références utiles dans D.I. Owen, *Syrians in Sumerian Sources from the Ur III Period*, dans M.W. Chavalas et J. L. Hayes, eds, *New Horizons in the Study of Ancient Syria*, *BM* 25, Malibu, 1993, 17 : 4 ; 28 : 2 ; 30 : 1 ; 36 : 8 ; 48 : 10 ; 49 : 9 ; 60 : 14 ; 68 : 2 ; 70 : 15 ; voir également *PDT* 126 : 3-4 ; *RA* 8, 1911, p. 191, n° 11 : 2 ; *TCL* 2, 5508 i 19 ; etc.). S'il ne fait aucun doute que les noms des deux messagers sont, respectivement, élamite et sémitique, le nom royal demeure obscur ; on y reconnaît toutefois, à l'initiale, l'élément élamite *lipan-*. Ces noms sont cités dans des textes datant de Amar-Su'en 2 à 6.

D'autres personnages sont qualifiés de lú Marhaši. Il en est ainsi de *Ar-ši-ku-uk-pí* ou *Ar-pí-ku-uk-pí* et de son fils, dont le nom n'est pas mentionné (*MVN* 1, 124 : 9 ; *MVN* 15, 194 : 2, 4). P. Steinkeller (*RIA* 7, 1989, p. 382a) fait de *Arp/šikukpi*, un nom qu'il lit *Arwilukpi* (*ZA* 72, 1982, p. 261 notes 95 et 96, où il se fonde sur une lecture *Ar-wi !-lu !-<uk-pí>* en Fish, *Catalogue* 235 : 1-4), un roi de Marhaši. Étant celui qui envoie des messagers, on peut en effet supposer qu'il exerce la fonction royale. Les sources qui le mentionnent datent d'Amar-Su'en 1. À l'évidence, les scribes mésopotamiens ont hésité sur la transcription phonétique de son nom (faut-il corriger ŠI en PI?) au sein duquel seul l'élément *-kuk-* est identifiable comme élamite.

Un certain *Pá-na-na* est également qualifié de lú Marhaši. Une source le présente lors d'une mission qu'il accomplit à Uruk en provenance de Marhaši (*JCS* 10, 1956, p. 28 n° 5 : 15 où *Pá-na-na* [lú] *Mar:ha :a[r-ši<sup>ki</sup>-ta Unu<sup>ki</sup>-šè du.ni*). Ailleurs, il est accompagné de trois *guruš* qui lui sont assignés, à savoir un messager, *sukkal*, et deux dragomans, *eme.bal* (D.I. Owen, *art.cit.*, 5 i 18 ; 25 i 16). L'une des sources précitées mentionne également le nom de *A-ri-du-bu-uk*, un fils de *Pá-na-na* (D.I. Owen, *art.cit.*, 5 i 24). Ces deux noms sont possiblement élamites, mais les hésitations demeurent.

Panana serait-il un nouveau roi d'Élam ? Il est permis d'en douter. Un ultime document le qualifie en effet de lú.kin.gi<sub>4</sub>.a lú *Mar-ha-ši<sup>ki</sup>* (M. Sigrist, *Neo-Sumerian Account Texts in the Horn Archaeological Museum*, *AUCT* 2, 1988, n° 154 : 2). Le doute n'est donc pas permis. Il s'agit d'un messager.

*La-gi<sub>4</sub>-ip* (*UET* 9, 204 ii 4) est le nom d'un autre messager d'un lú Marhaši anonyme. Il ne fait pas de doute que ce nom, *Lā-qīp* est un anthroponyme sémitique. Quant à un certain *Ba/Pá-ri-a-šum*, rien ne permet d'en faire un homme de Marhaši puisque les sources qui documentent son nom se contentent de dire qu'il est en provenance de Marhaši, sans plus de précision (L. Legrain, *Le Temps des rois d'Ur*, Paris, 1912, pl. XXXVI n° 318 : 3-5 ; *Or.* 47-49, 1930, pl. VII n° 24 : 3-5 : 2 : *Ba-ri-a-šum* lú *Mar<sup>ar</sup>-ha-ši<sup>ki</sup>-ta ì.im.gin.na.a*).

Le nom de *Si-mu* ou *Si-im-mu* figure dans un autre groupe de textes. Il est lú IGI<sup>sic</sup> (pour *Wa*)-*ra-ah-ši<sup>ki</sup>* et commande une équipe de 30 NIM, « trente 'Élamites' » (*HSS* 4/2, 87 : 9). Un document précise qu'il exerce la fonction de *TUR.nu.bandā* et qu'il commande un groupe de NIM *Mar<sup>ar</sup>-ha-<ši><sup>ki</sup>.me*, des « 'Élamites' de Marhaši », en mission, précisément, vers ce pays, *Mar-ha-ši<sup>ki</sup>.šè du.ni* (*HSS* 4/2 69 : 8-12). Soit dit en passant, ce texte souligne, à sa manière elliptique, que Marhaši n'est pas une terre élamite même si des Élamites peuvent y séjourner ou y résider.

Simu peut se comprendre comme un nom élamite ou sémitique. Il semble assez répandu (voir, par

exemple, D.I. Owen, *art.cit.*, 5 ii 34 : *Si-mu* lú[...] et les scribes paraissent hésitants pour l'orthographe (voir B. Lafont et F. Yildiz, *Tablettes cunéiformes de Tello au Musée d'Istanbul*, II, Leyde, 1996, L 3800 : 1, *Zi-i-mu* au nombre de cinq *guruš* NIM).

Il se pose ici la question du sens du signe NIM dans les textes de l'époque d'Ur III. Les spécialistes hésitent qui y voient soit un ethnique, soit une qualification d'un métier ou d'une catégorie de la population. L'étude de l'ononastique montre qu'il s'agit d'une population mêlée puisqu'il y figure aussi bien des anthroponymes sumériens (par exemple Ur-Ninmug et Ur-Ningizzida : B. Lafont et F. Yildiz, *op.cit.*, L 3331 : 3, 6, 16 ; A.ab-<sup>d</sup>Šul.gi : *MVN* 13, 695 : 22 ; etc.) que sémitiques (*MVN* 13, 695 : 11 : *Pù-uš-ki-in* ; 13 : *Ša-ma-aš-ki-ti* [à moins que *kiti* ne soit un mot élamite]), élamites (*MVN* 13, 695 : 8 : *Ha-ri-iš-hu-un-dah* ; 10 : *A-za-pá-an* ; 14 : *Du-ga-ma-aš-ti* ; 17 : *Še-il-ha* ; 20 : *Hu-un-li* ; 26 : *Hu-un-da-pi* ; 28 : *Za-mi-du-uk* ; 29 : *Da-hu-un-ba-an* ; 30 : *Še-er-ti* ; 33 : *Ha-ar-ša-ti-ip* ; 35 : *Še-il-ha-ki-ir-ba-an*), ou non identifiables avec certitude (*MVN* 13, 695 : 4 : *La-ap-hi* ; 5 : *Ha-úr-na-ni-gi<sub>4</sub>* ; 16 : *Za-an-zu* ; 17 : *Na-na-ma* ; 20 : *Gu-ša-ki* ; 32 : *Ga-ti* ; etc.). On sait que les NIM embrassent souvent la carrière militaire et servent comme *agà.ús* (par exemple B. Lafont et F. Yildiz, *op.cit.*, L 2760 : rev. 5'), mais on les rencontre également comme responsables administratifs (*gir* : B. Lafont et F. Yildiz, *op.cit.*, L 2705 : 7 ; etc.). NIM est souvent associé à des toponymes qui sont tous situés à l'Est, dans les montagnes du Zagros ou sur le plateau iranien, ainsi Sabum, Huhnur, Anšan, Manhili, Adamdun, Simaški, Kimaš, Marhaši, etc. La relation avec l'Est ne peut donc faire de doute. En un mot, tout porte à croire que NIM s'emploie de la même manière que *Mar.dú* et désigne toute population ou toute personne ayant un rapport avec ou venant, respectivement, de l'Est ou du Nord-Ouest (pour *Mar.dú* : J.-J. Glassner, Dilmun et Magan, le peuplement, l'organisation politique, la question des Amorrites et la place de l'écriture, point de vue de l'assyriologue, in S. Cleuziou, M. Tosi et J. Zarins, eds, *Essays on the Late Prehistory of the Arabian Peninsula*, Rome, 2002, pp. 353-360). NIM semble aller jusqu'à devenir un surnom pouvant désigner une personne, « l'Élamite » (B. Lafont et F. Yildiz, *op.cit.*, L 2705 : 7).

Le texte *MVN* 13, 695, déjà évoqué, dresse une liste de trente-deux anthroponymes qualifiés de NIM.me (un duplicat partiel de cette liste se trouve en *PDT* 529 : x 13-35 ; voir également H. Sauren, *Les Tablettes cunéiformes de l'époque d'Ur des collections de la New York Public Library*, *PIOL* 19, 1978, 345 : iv 26-30 : 36 têtes de petit bétail en guise de *nì.dab<sub>5</sub> lú Mar-ha-š<sup>ki</sup>-ke<sub>4</sub>.ne*) et placés sous l'autorité de l'*ugula* *A-bu-ni*, une liste à laquelle s'ajoutent quatre autres anthroponymes sous l'autorité de l'*ugula* *Šeš-kal.la*. Ils reçoivent de la viande à l'occasion de la fête des hommes de Marhaši, *ezen lú Mar-ha-š<sup>ki</sup>-ke<sub>4</sub>.ne*. Au sein du premier groupe, qualifié de NIM.me, figurent, on l'a vu, des anthroponymes élamites, sémitiques et sumériens ; sur un total de trente-huit anthroponymes mentionnés, douze sont indéniablement élamites. Au sein du second groupe, on reconnaît le nom élamite *Si-ri*, ainsi qu'un certain *Li-ba/pá-num*, dans lequel on peut reconnaître soit un nom sémitique, soit un nom élamite abrégé et doté d'une terminaison sémitique. Au sein du premier groupe figure un certain *Si-mu*, possiblement le même qui, ailleurs, on l'a vu, était qualifié de *lú* Marhaši. Plus important, deux membres de ce même groupe, *Me-ra-ah-<sup>d</sup>Šul.gi* (*MVN* 13, 695 : 7) et *<sup>d</sup>Šul.gi-li-ba-ni* (*MVN* 13, 695 : 21), lesquels portent deux noms akkadiens, sont les fils, respectivement, de *Ma-aš-hu-un-dah-li* (*PDT* 529 x 16 : *Ma-aš-hu-un-da-hi-li*) et de *Du-uk-ši* lesquels portent des noms élamites. Il ne peut s'agir, dans ces cas, que de personnes acculturées entrées au service de l'État d'Ur. (Il existe ailleurs d'autres exemples où le nom du fils est sumérien, ainsi *Abba-saga dumu* NIM peut être compris comme « *Abba-saga*, le fils de l'Élamite » : B. Lafont et F. Yildiz, *Tablettes cunéiformes de Tello au Musée d'Istanbul*, I, Leyde, 1989, L 741 : i 13).

Bref, derrière le vocable NIM se cache une population mêlée, faite d'Élamites de souche, dont certains sont acculturés et ont adopté des anthroponymes akkadiens ou sumériens, ainsi que d'individus ou de groupes d'origine diverse mais qui entretiennent, par leur métier ou leur fonction, des relations avec l'Est. En tout état de cause et pour ce qui concerne le texte *MVN* 13, 695, rien ne permet de faire des hommes dont il est fait mention des habitants de Marhaši. Il s'agit d'une troupe au service du roi d'Ur et dont la fonction est en relation avec le pays de Marhaši. On ignore tout, hélas, de la fête des hommes de Marhaši.

S'agissant de la lecture et de l'interprétation des noms propres, il convient toutefois de garder en l'esprit que ceux-ci sont notés phonétiquement par des scribes sumérophones ou akkadophones, voire bilingues, mais étrangers à la langue de l'Élam et aux langues de l'Iran en général. La notation des noms étrangers est toujours susceptible de revêtir un caractère approximatif, voire arbitraire, le scribe ne le comprenant pas ou cherchant à le transformer pour le rendre intelligible à son entendement. La comparaison entre *MVN* 13, 695 : 40 et *PDT* 529 x 29 est éclairante sur ce point ; en effet, le même nom qui est écrit *Še-IM* dans le premier texte, est orthographié *Šu-<sup>d</sup>iŠKUR*, soit *Šū-Adad*, dans le second !

Enfin, s'agissant du nom du roi de Marhaši qui figure parmi les coalisés dans les diverses versions de la grande révolte contre *Narām-Sîn*, *Hupšumkipi* (J. Goodnick-Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, Winona Lake, 1997, p. 244 : 33 ; seule la fin d'un nom, [...] -en, subsiste dans une autre source : J. Goodnick-Westenholz, *op.cit.*, p. 250 : 14') ou *Tiššenki* (H.G. Güterbock, *ZA* 44, 1938, p. 68 : 12'), il est vain de vouloir retrouver celui d'un roi ayant historiquement régné. Le nom de *Hu-up-šum-ki-pi* est très vraisemblablement à lire *Hu-up-šum-qí-pi*, « un *hupšum* est-il fiable ? » ; il s'agit donc d'un nom de dérision, tout comme celui de *Ma-nu-um*, le roi de Makan, qui figure à sa suite, dans la même source (sur ce dernier nom : J.-J. Glassner,

Mesopotamian Textual Evidence on Magan/Makkan in the Late 3rd Millennium, in P.M. Costa et M. Tosi, eds, *Oman Studies*, Rome, 1989, pp. 184-185).

En conclusion, on voit donc que le témoignage de l'onomastique n'est pas indifférent. Il apparaît qu'au sein des élites sociales de Marhaši, certains membres portent des noms se rattachant à une langue inconnue alors que d'autres portent des noms aisément interprétables en une langue sémitique ou en élamite. L'identification de Marhaši avec Jiroft s'en trouve renforcée, cette contrée étant voisine de l'Élam et amplement ouverte sur la rive occidentale du Golfe.

Jean-Jacques GLASSNER (20-01-2005)

**14) Notes sur la géographie anatolienne dans les textes paléo-assyriens** – Les recherches géographiques sur les textes "cappadociens" sont tributaires en large mesure du progrès des études sur les documents de Mari (et Tell Leilan, Tell er-Rimah, etc.), pour les parcours mésopotamiens, et des études hittites, pour la partie anatolienne. Si la richesse des publications de textes de Mari a permis d'avancer beaucoup dans l'étude des itinéraires entre Aššur et l'Euphrate, pour ce qui concerne l'Anatolie nous sommes plutôt à une impasse. Dans l'attente de données nouvelles on peut tout de même préciser des points de détail.

A-li-a-ša (hitt. \*Aliašša)

La ville de Wahšušana était pendant la période Kültepe Kârum II un kârum important, bien connu par des nombreux textes qui touchent aux commerces dans la région à l'ouest de Kaniš. On l'atteignait, en partant de Kaniš, par la route qui longeait l'Halys, en passant par Ulama (Ullama/Walama) ou par Wašhaniya et Malita (Mallitta) ; elle était en relation avec Turhumit/Turuhmit (Turmitta) d'une part et Šalatuvar (Šallatiwara) de l'autre. Šalatuvar a dû la remplacer au moins politiquement dans la période Ib.

Sa position a été longtemps cherchée au sud du Tuz Gölü ; par la suite j'ai proposé, sur la base d'une nouvelle localisation de Turhumit et d'une nouvelle analyse des sources "cappadociennes", de la placer au nord de ce lac (*Hethitica* 6 [1985], 46-48) et cette solution a été plus ou moins généralement acceptée (v. pour tous C. Michel, *Correspondance des marchands de Kanish*, LAPO 19 [2001] 96-97).

Récemment J.G. Dercksen (*The Old Assyrian Copper Trade in Anatolia*, 1997, 10-14) a repris ce problème au moyen d'inédits, surtout Kt 91/k 424, et il a proposé un position au nord-est du Lac Salé (Dercksen, *ibid.* 254, map A). La probable appartenance de Wahšušana au Kiššiya à l'époque d'Arnuwanda I (sur la base de KUB XXIII 116), le fait que les deux routes alternatives de Wahšušana à Purušhattum, par Ulama ou par Šalatuvar, de Kt 83/k 117 (Michel, *ibid.* N°49) devraient coïncider dans la reconstruction de Dercksen, et le voyage des étoffes de Zalpa (de l'Antitaurus) et de Hurama vers Wahšušana via Tawinija (ville à une journée de Hattuša), documenté par ATHE 63, montrent à mon avis qu'une position au nord du lac reste préférable ; mais la discussion sur l'interprétation de l'inédit 91/k 424 prendrait ici trop de place et demande une étude particulière.

Or il s'avère que Dercksen, *ibid.*, 138, en améliorant la lecture du texte CCT 2, 29, 36-37, nous permet d'y lire, dans un contexte concernant Wahšušana, que du cuivre a été transporté à A-li-a-ša, qu'il considère "perhaps located in the vicinity of Wahšušana". On ne peut que penser à la ville d'Aliašsum, que l'Itinerarium Burdigalense (O. Cuntz, *Itineraria Romana* I, Stuttgart 1929, 92) mentionne sur la route d'Ancira (Ankyra/Ankara) à Colonia (Archelais, Aksaray). Elle est localisée à Afşar, près de Bâla, à l'est de Haymana (voir : K. Belke, M. Restle, *Galatien und Lykaonien*, TIB 4, Vienne 1984, 120-121, avec réf.). Une ville d'\*Aliašša n'apparaît pas dans les textes hittites, mais nous savons par exemple que l'Aspona du même segment de l'Itinerarium dérive d'une \*Ašpuna, forme louvite de \*(I)špuna (comme pour Ištuwa et Aštuwa), connue seulement par l'onomastique de l'époque paléo-assyrienne (Išpunuman, Šupunuman) et hittite (Ašpunawija). Deux autres étapes de ce segment, Parnassum et Iogola, portent des noms anciens qui sont déjà documentés dans des textes hittites (v. Parnašša et, peut-être, Jahala).

La découverte de la ville d'Aliašša nous apporte donc un indice favorable à la localisation proposée pour Wahšušana, et on pourra prendre en considération, par exemple, par ses dimension et sa position, le höyük de Sofular (Omura, *AST* 12 [1995] 220, N°16), 4 km au sud-est de ce village du Ilce de Bâla (Türkiye 1 : 200.000, Kırşehir 61/1c).

Šalahšua (hitt. Šallahšuwa)

Cette ville a été l'objet d'une étude de Y. Kawasaki (*NABU* 1996/4, 83 ss.), qui a bien remarqué qu'il s'agissait d'un centre du commerce et de production du plomb. Sa position à l'est de Kaniš sur la route vers la Mésopotamie, ses liens avec Hurama (Hurma/Huruma), sa dépendance, dans une certaine période, de l'administration directe de Kaniš, ont été soulignés (v. Forlanini, *Festschrift Alp* [1992] 175 ; *Atti del II ICH* [1995] 124, n. 5) ; on peut à présent donc ajouter la possibilité qu'elle était proche d'une mine de plomb. La seule mine qui peut convenir est celle de Akçaparmak au nord de Pazarviran (v. P. S. de Jesus, *The Development of Prehistoric Mining and Metallurgy in Anatolia*, Oxford 1980, II 271 ; emplacement : Türkiye 1 : 200.000, Kayseri 88-Iğ) qui se trouve dans la zone attendue pour Šalahšua et nous permet peut-être de mieux préciser sa position ; Šalahšua devrait donc être cherchée près de Pazarviran ou d'Ekrek, en faisant paire avec Hurama,

localisée hypothétiquement à Pınarbaşı. Parmi les sites anciens à prendre en considération, un est Yeşilhöyük, 2 km. au nord d'Ekrek (aussi Eğrek, aujourd'hui Köprübaşı ; carte : 1 :200.000, Kayseri 86/Iğ), qui pourrait être le lieu d'origine de l'inscription louvite-hiéroglyphique du premier millénaire (J.D. Hawkins, *Corpus of the Luwian Hieroglyphic Inscriptions*, I-2 [2000] 492-493) utilisée comme dalle d'un tombeau byzantin de cette dernière localité ; cf. pour ce tell : Meriggi, *OA* 5 (1966), 76, qui le décrivait haut de 10-15 m, doté d'une vaste zone périphérique qui avait livré des fragments de tessons datables du néolithique à l'âge du fer (cf. aussi G.H. Brown, *AnatSt* 17 [1967] 159 : Ekrek III = N°4). Un autre candidat est Kalecik/Ekrek III (Meriggi, *ibid.* 75-76 ; Brown, *ibid.*, 160, N°6), qui a livré de la céramique cappadocienne, comme aussi le site d'Oruçoğlu (Brown, *ibid.* N°7), tous placés près de Pazarviran.

Massimo FORLANINI (21-01-2005)  
Via C. Monteverdi 5, I-20131 MILAN (Italie)

**15) Istar Louvre und Istar Bagdad in B. Groneberg, Lob der Istar. CM 8. Groningen 1997** – Da meine Ersteditionen dieser schwierigen und lange in den Museen gelegenen Texte zwar rezensiert wurden, die Hymnen aber immer noch nicht die Beachtung finden, die sie verdient hätten, liegt mir daran, eine weitere Diskussion dieser Texte anzuregen.

Ich halte es für wissenschaftlich vertretbar, auch schwer les- und verstehbare Texte dem gelehrten Publikum zur Kenntnis zu bringen, selbst wenn die Bearbeitung lückenhaft bleiben muss – ganz analog zu den ebenso schwierigen sumerisch sprachigen Texten mit Ritualteilen im Umfeld des Istartkultes, die erst allmählich, peu à peu, verständlicher werden. Nur durch die Publikation aller Quellen wird die Wissenschaft in konstruktiver Kritik vorangetrieben, während sie durch polemische Kritik zum Stillstand kommt.<sup>1</sup>

Zum Text Istar Louvre :

Der Rezensent Lambert bemängelt in AfO 46/47 S. 274-277 zu Recht einen Fehler in der Handkopie, den fehlenden Winkelhaken am Zeichen UG in i 51 (auf den mich schon F. Wiggermann aufmerksam machte, der die Kopie an den Fotos überprüfte).<sup>2</sup> Dennoch ist das Zeichen als solches eindeutig zu erkennen, so dass ich hoffe, dass mir diese Nachlässigkeit – denn mehr ist es in diesem Fall nicht – vergeben wird.

Der Autor des spätaltbabylonischen Textes schreibt in individueller altbabylonischer Handschrift. So ergibt sich eine ziemliche Bandbreite in der Gestaltung der Zeichenformen, die ich in einer (selektiven) Zeichenliste hätte zusammenfassen sollen nach dem Vorbild von ARMT XV. Auch ein ausführlicherer Kommentar, der Alternativlesungen und -interpretationen berücksichtigt hätte, würde einige der Kritikpunkte vermeiden.

Mein Vorbild als Kopist altbabylonischer Literatur ist J. Nougayrol, der Vieles den Interpreten seiner genauen Zeichenwiedergabe überliess. Ich habe mich daher bemüht, die Handkopie entsprechend der Vorlage anzufertigen, nicht aber, wie manchmal üblich, die Zeichen zu vereinheitlichen oder zu beschönigen bzw. meiner Interpretation anzupassen. Da mir der Text – für jeden erkennbar – in manchen Passagen unverständlich blieb, habe ich mich bemüht, grade diese Stellen so genau wie nur irgend möglich wiederzugeben. Meine Kopie ist somit grade am Rand, über Brüchen und an unklaren Passagen um äußerste Exaktheit bemüht. Ich bin mir sicher, dass sie für weiterführende Studien – zumal im Vergleich mit den Detailfotos – auch ruhig verwendet werden kann.

Ohne Zweifel fordern einige Zeichen Interpretationen heraus :

– So ist *AM* in Kol. ii 40 nicht eindeutig, da der untere liegende Keil lang ausgezogen ist, und in dem Zeichen nur zwei schräge waagerechte Keile in zweiter Position liegen. Ein schönes *AM* findet man in i 11. Deshalb verwarf ich "aklam" (Lamberts Vorschlag, a.a.O. S. 276 unten) zugunsten von *aklātim*, hatte aber auch die Idee, dass möglicherweise ein rituelles Essen angesprochen wurde.

– In Kol. ii 3 wird *X* in *pu-ur-X-si* zwar wie *SA* in Kol. i 43 geschrieben, nicht aber wie *SA* in Kol. ii 15. Es sieht aus wie *IR* in Kol. i 42, wo unzweifelhaft *še-er-ri* zu lesen ist. Meine Interpretation des Wortes *pu-ur-IR-si* statt *pu-ur-sa-si* ist folglich interpretativ und basiert auf semantischen Parallelen (s. Anm. zur Zeile in "Lob der Istar") ; *pursāsi* hingegen bezeichnet die Haartracht von Statuen, die hier nicht gemeint sein können.

Kol. i 1-4 : Dass der Beginn des Hymnus nicht eindeutig zu verstehen ist, ist ein Ärgernis. *mummu* als "kreative Macht" wird als Epitheton Istars in Handerhebungsgebeten verwendet und steht eindeutig im Kontext des Istartkultes in dem bei mir in S. 39 Anm. 6 zitierten "Oration on Babylon". Ein Akkusativ des Inhalts kann eine präpositionale Konstruktion funktional und semantisch ersetzen, so dass gegen *mumma* als Objekt zu *lišpu* kaum ein Einwand erhoben werden kann falls es nicht undeklinierbar ist. Im ersten Jahrtausend ist *mummu* nach der lexikalischen Liste *maluku-šarru* Variante zu *mimma* oder *ya'umma*. Die Bedeutung "irgendwer" passt hier aber gar nicht und auch wenig zum Sinn der Zeile 10 in RB 59, 246 Strophe 9, Abschluss vom Bußgebet "man and his god". In der letzten Strophe wird der Beter von seinem Gott persönlich angesprochen [Das letzte Zeichen in Z. 10 ist keineswegs ein klares AT sondern kann ebenfalls ein TA sein, so dass das besser zu interpretierende *ša-al-ma-ta!* zu lesen wäre]. *mumma* scheint hier Subjekt des Satzes und dann in der Tat indeklinabel zu sein. Die Bedeutung des Satzes wäre, dass die *mumma*, das magische Wissen

des āšipu im Tor ein und aus geht. Das Tor ist der Ort der rituellen Reinigung und er, der Beter, der in der gesamten Passage von "seinem Gott" angeredet wird, der soll wohlbehalten sein. Das in den altbabylonischen Textzeugen von Diri-watru (MSL 15 (22004) Z. 030ff.) belegte sumerische mu-mu-un [=mu<sub>7</sub>-mu<sub>7</sub> mit auslautendem n?] wird dort mit *rigmum*, *šiptum*, *wāšip<sup>f</sup>um*, *rāmim[um]* gleichgesetzt. *mummu* in I 2.4. ist wahrscheinlich mit diesem *mummu(n)* identisch, und gemeint wäre die Kraft des āšipu.

Wer soll der von Lambert vorgeschlagene *āšibu* statt dem von mir vorgeschlagenen *āšipu* sein? Für einen "Sitzenden" spricht, dass im Ištarritual aus Mari (Florilegium Marianum III S. 52-57) die Teilnehmer im Wechsel sitzen und stehen, so dass ohne Einleitung auf eine Hauptperson referiert wird. Als Hauptperson böte sich hier nur der *mu-ta* aus ii 4 an, den Lambert mu-ša liest. Der āšipu wird als wāšipu ausser in der oben zitierten lexikalischen Liste Diri-watru auch in der lexikalischen Liste aB LU<sub>2</sub> (s. CAD s.v. āšipu) genannt, ist also zur altbabylonischen Zeit belegt. Da āšipum und rigmum sowie das rāmimum (das in das semantische Umfeld von rigmum gehört) eine Gruppe in Diri-watru bilden, scheint mir meine Interpretation des Beginns dieses Hymnus, in dem es ab Kolumne ii um Ritualabläufe mit wahrscheinlichem Beschwörungsanteil geht, gut möglich. Auch šiptum: "Beschwörung" ist als Teil dieser Gruppe in Diri-watru S. 12 Z. 030-33 mit der Gleichung *mummu(n)* bezeugt. Die Gruppe um sumerisches *mummu* gehört inhaltlich sicherlich zusammen. Textzeuge A, Quelle dieser Gruppe, stammt aus Nippur, während der Herkunftsort von Ištar-Louvre unklar geblieben ist, wobei Nippur nicht ausgeschlossen werden kann.

Kol. i 3: "das Umhüllen in Bezug auf deine Weisheit..." ist gemeint und sicherlich eine bessere Deutung als eine altassyrische Schreibvariante in einem spätaltbabylonischen Hymnus.

Kol. i 20: Die Antithese, die in meiner Übersetzung ausgedrückt wird, scheint mir besser als die vom Rezensenten vorgeschlagene Emendation.

Kol. i 36: Das Zeichen ist exakt kopiert. AN wurde von mir verworfen.

Kol. i 46: Warum sollte eine deutlich geschriebene schöne sprachliche Variante *taškuni* weginterpretiert werden, um stereotype Parallelismen zu befriedigen? In der altbabylonischen Zeit ist im Gegensatz zum 1. Jahrtausend das Altbabylonische noch lebendige Sprache – in der Tat wurde die akkadische sprachige Literatur erst jetzt zum ersten Mal verschriftet<sup>3</sup> – und altbabylonische Schreiber beweisen ihren freien Umgang mit der akkadischen Sprache erstmalig durch die Erfindung neuer Hymnen, sie können also kreativer gewesen sein, als man ihnen das offenbar zutraut.

Kol. i 55: *lismu* ist eigentlich "der Lauf", der auch im Mari-Ritual eine Rolle spielt (Flor. Mar. S. 55 iii 10f.: *ištu lismu ana bīt iltim īterbam*: "nachdem der Lauf ins Haus der Göttin eingetreten ist ...") Der Lauf ergibt hingegen wenig Sinn und postuliert ohnehin die Übersetzung: "die Läufer (des Laufs)". *lismum* als Nomen des Typs *pirsum* könnte hier eine übertragene Bedeutung haben (sozusagen als elliptisches Substantivverbindung): "der laufende (Mensch)". Analog wäre in Atramhasis S. 58 I 229 das ebenfalls schwierige *baltu* als "der/das lebende (Zeichen)" zu übersetzen.

Kol. ii 2 und 4: Die Deutung dieser Passage ist sicherlich umstritten ganz ähnlich wie in den entsprechenden Teilen des Iddin-Dagan-Hymnus an Inanna Dilbat (s. zuletzt W. Ph. Römer, TUAT II/5 (1989) S. 659ff.), da wir in der Tat nicht genau wissen, wie das Ritual abläuft.

Kol. ii 4: Warum sollen die Frauen von der Nacht berührt sein? Andererseits beginnt das Ištarritual des Iddin-Dagan von Isin vielleicht am Abend (s. W. Ph. Römer, TUAT II/5 S. 660 Z. 11) und dieses Ritual dann auch.

Kol. ii 16: *ša-ki-in/UG* entspricht der Vorlage.

Kol. ii 28: Lamberts Deutung: *ki šigmat Addi* ist sicher vorzuziehen.

Kol. iv 6: Die Lesung *ub-lam* wurde von mir verworfen; das vermeintliche Zeichen LAM ist eher ein

RU.

Die schwierige aber höchst interessante Kolumne V, in welcher Städteklagen und die rächende Inanna/Ištar assoziiert werden, wurde leider bisher nicht weiter gedeutet.

#### Ištar Bagdad : 2 Kopien, ein Abklatsch.

Für die in "Lob der Ištar", S. 109ff. vorgelegte editio princeps von "Ištar-Bagdad" stand mir nicht nur die Kopie von A. Cavignaux zur Verfügung, deren Veröffentlichung er mir dankenswerter Weise gestattete, sondern auch ein Abklatsch des Originals (s. Lob der Ištar Anm. 1). Ausserdem gab mir W. Heimpel schon vor vielen Jahren eine eigene Kopie des Originals als Arbeitsmaterial an die Hand. Beide Kopien weichen gelegentlich voneinander ab, wie es bei Autografien von beschädigten Tafeln unvermeidlich ist. Bei der Textbearbeitung habe ich mich bemüht, unter Berücksichtigung aller dieser Textwiedergaben, die Textlücken möglichst genau einzuschätzen, den Text aber nicht zu manipulieren, sondern ihn wegen der vielen Brüche und Unsicherheiten Zeichen getreu zu transliterieren.

Da die Lage im Iraq schwierig bleibt und man das Original nicht einsehen kann, habe ich jetzt Fotografien des Abklatsches im Internet auf unserer home-page <http://www.gwdg.de/> {slash}altorient zur Verfügung zu stellen.

Da dann jeder selbst versuchen kann, anhand der im Buch veröffentlichten Kopien/Fotos und dem Abklatsch die Edition der Klage zu verbessern, soll im Folgenden nur am Rande auf M. Streck, in W. Sallaberger, K. Volk, A. Zgoll, Literatur Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke.



Wiesbaden : 2003, S. 301-312 eingegangen werden.

Vs. Z. 2/4 : Es bleibt unklar, wie groß die Zeilenlücke wirklich ist. Vor diesem Hintergrund stellt die in Z. 4 erfolgte Korrektur des antiken Textes von *mūšim šat* zu *šat mūšim* einen nicht unerheblichen Eingriff in den Text dar, der in den ersten 2 Zeilen damit um die Hälfte und zudem ohne weitere inhaltliche Parallelen rekonstruiert wird. Allerdings ist anzumerken, dass F. Wiggermann den gleichen Vorschlag machte.

Vs. Z. 5 : Wie in Anm. zur Zeile in "Lob der Ištar" angegeben, ist *uš* oder *iš* zu lesen. *DI* von *i-na-di* ist in beiden Kopien und auf dem Abguss deutlich.

Vs. Z. 6 : Die Interpretation *tajjarāt* als auf -at verkürzte 2.P.f. Stativ ist mir aus altbabylonischen literarischen Texten bisher nicht bekannt und in GAG wird kein Beleg angegeben. Ich halte an meiner Textinterpretation fest.

Vs. Z. 7-9 : Ob die Lücke in Kopie Cavigneaux richtig wiedergegeben ist, ist fraglich. Dennoch sind bei *ra-ab-ba-at uz-ni-im* (sic!) die Zeichen sehr weit auseinander gezogen. Das charakteristische Zeichen *UZ* ist trotz des zerstörten oberen ersten Teils zu erkennen.

Vs. Z. 10 : Nach *DU* von *[d]u-[u]m-[mu-u]q* sind Spuren von *UM* noch zu sehen, das Zeichen kann m. E. kein *MU* sein.

Vs. Z. 11 : Am Anfang ist *pal-na* oder *ga-na* zu lesen.

Vs. Z. 15 : Sowohl die Emendation zu *mu-ut-<ti>-ki* als auch Z. 18 mit Ergänzung *i-na* sind meines Erachtens unnötige Eingriffe in den Originaltext.

Vs. Z. 18 : Sowohl auf dem Abklatsch als auch auf dem Photo ist nicht *ša di IM* sondern deutliches *ša di PI* zu sehen. Alle bisherigen Interpretationen bleiben unbefriedigend.

Vs. Z. 22 : Die Emendation zu *[qú-r]u-BA-an-ni* ist zwar bestechend, aber *BA* ist in allen Quellen nicht deutlich und die Lücke schien und scheint mir zu klein für die drei Zeichen *KU-RU + BA*.

Vs. Z. 24 : Wenn hier *ši-li* für *šillu* stehen soll, so wird die Lesung *šil-lí* in Z. 30 und 43 noch schwieriger, so verführerischer sie auch für F. Wiggermann war.

Vs. Z. 26 : *te<sub>4</sub>-e-r[e?]-ku* oder *te-e-š[i?]* *ù?* Der Abklatsch ist für die Frage *RI* oder *ŠI* nach *te-e* unergiebig. Nach den Zeichen *te-e* kann, wenn die Kopien stimmen, nur ein Zeichen folgen, dass mit einem Winkelhaken beginnt : Vielleicht ist *mi* zu lesen und an *šemu* zu denken : *te<sub>4</sub>-e-[mē]-ku* : "bin ich in Obhut genommen, betreut", was zu dem zweiten Teil meines Satzes passt. *šemu* ist altbabylonisch zwar bisher nur im N-Stamm bezeugt, jungbabylonisch aber auch im G-Stamm. Der ab N-Stamm und die jB Quelle im G-Stamm macht einen altbabylonischen Vorläufer auch für den G-Stamm wahrscheinlich.

Vs. Z. 27 : Das drittletzte Zeichen kann allen Quellen zufolge entweder *ZA* oder *A* sein.

Vs. Z. 30 : *uq-i* oder *uk-lum?* Meine Lesung *ug-i* war keine elegante Lösung. *lum* statt *i* ist möglich, da der Anfang des Zeichens beschädigt ist. Die darauf folgende Lesung *šil-lí* statt *mi-ni* schlug mir auch F. Wiggermann vor. Ich konnte ihr nicht folgen, weil mir aus der altbabylonischen Literatur dieser Lautwert nicht geläufig ist, ebensowenig wie der Lautwert *lí*, der von Lambert und ihm folgend Streck bei *a-lí* in Z. 70 angenommen wurde.

Vs. Z. 35 : *ú* vor *la iqribam* scheint mir ausgeschlossen.

Vs. Z. 40 : Ich halte an meiner Textlesung fest.

- Z. 47 : Der Abguss hat eindeutig als letztes lesbares Zeichen ein *HU*, wobei unklar ist, ob danach noch Text folgt ; der Abguss könnte hier beschädigt sein.

- Z. 48 : Der Abguss hat nach dem *PA* eindeutig ein *AK*.

- Z. 55 : Die Lesung Streckes *ši-i[l...]* ist möglich, *lem-n[a+]* aber immer noch wahrscheinlicher. Warum der Plural von *lemuttu* nicht *lemnāti* neben *lemnēti* sein sollte, entgeht mir.

- Z. 56 : *PA* statt *ú* ist nach dem Abklatsch möglich, die Lesung *pa-nu+* auch wahrscheinlicher, – *ia* als Suffix der 1. P. Sg. aber weniger, es sind nur zwei waagerechte Keile sicher zu sehen.

- Z. 57 : Die letzten drei Zeichen sind bis auf *AT* unsicher.

- Z. 58 : *ú ša dumq[á e?]-pu-šu-ú-šu*. Zwischen dem klaren *q[á]* und dem ebenfalls deutlichen *e<sup>1</sup>-pu-šu...* scheint das *-[am]* nicht möglich, weil die Lücke dann nicht groß genug ist, wenn in Z. 57 nach dem noch sehbbaren *n<sup>1</sup>u<sup>1</sup>* nur ein *[um]* vor *ek+* steht.

Die Bemerkung Streckes, *matīma* könne nicht "wann" bedeuten, widerspricht CAD M S. 408. Es ist übrigens zu erwarten, dass die Homonyme *matīma* und *matima* nur durch den Sprachton zu unterscheiden waren, Wortfrage/Satzfrage und Satzaussage im wortfragearmen Akkadischen interpretativ gehandhabt wurden.

- Z. 63 : *UG* – statt fraglichem *il* – schien und scheint wegen des letzten senkrechten Keils für diese Schreibepoche wenig wahrscheinlich.

- Z. 65 : *ta-at-ta-X-ni* : Von *X* ist nur der letzte senkrechte Keil erhalten!

- Z. 66 : Nach dem Abklatsch ist der vermeintliche obere Winkelhaken bei vermeintlichem *PI* nicht, wie in den Kopien angegeben, dem unteren gleichwertig, sondern nur eine Spur auf der Tafel. Deshalb wurde die Lesung *āwiram* verworfen!

- Z. 70 : Der Abklatsch mit einem sehr langen *NI* in *a-NI/IR* – so auch die Kopie Heimpel – macht die schöne Lektüre *a-lí* schwierig. Inliegend lassen sich zwei oder drei senkrechte Keile nicht mit Sicherheit unterscheiden. Die Entscheidung für *IR* fiel deshalb, weil der Lautwert *lí* eine umgangssprachliche

Zeichenverwendungen voraussetzen würde.

- Z. 73: Die häufige "Korrektur" der KVK Kasusendungen in KV-VK geschriebene Endungen – immer in Textlücken – ist eine Hyperkorrektur, die sich erst dann bewahrheiten wird, wenn die Textlücken auf dem Original besser eingeschätzt werden können. In Z. 73 scheint sie mir nicht zu ú-ba-al-la-[at] in Z. 71 – und damit zur Zeichenlücke in diesem Abschnitt – zu passen. Die Hyperkorrektur widerspricht der häufigen KVK-Zeichenverwendung für Kasusendungen z.B. in Kodex Hammurabi.

- Z. 74: Das dritte Zeichen ist m.E. kein LU sondern ein UR. Strecks Lesung \*ša statt \*da ist nach Abguss und auch der Kopie Heimpel kaum wahrscheinlich. Das Ende der Zeile, radiert in Z. 74 und mit *it-tu-ú-a* fortgesetzt am Rand von Z. 75, bleibt unklar.

- Z. 75: Zwar ist die Z. 75 ebenso wie die vorhergehende und die folgende durch Verzerrungen im Ton beschädigt, dennoch ist AP vor PA? sehr deutlich und beide sind auf Rasur geschrieben.

- Z. 77: Schon *iš* von *mi-iš* ist fraglich, die folgenden 2<sup>e</sup> Zeichen sind abgebrochen. In Korrektur meiner Lesung folgt in der [ x x?] Lücke dann aber wohl nur [d] [*iš*]*tàr ú-[ul] ʿa<sup>1</sup>-ri-ik*

- Z. 78: Statt *ni!-ki!* ist auf dem Abklatsch deutlich *IR-DI* zu sehen. Beide Kopisten erkannten aber statt des *DI* ein *KI*.

- Z. 80: Hier zweimal deutlich *BI* im Gegensatz zu *GA* in Z. 66!

- Z. 81: Für die Schwierigkeiten bei den Lesungen *ru/úr* oder *pi/pa* verweise ich auf den Abguss.

1. Es macht wenig Sinn, 50 Jahre lang das Kopieren zu üben und dann diese Kopien aus Angst vor der eigenen Unvollkommenheit posthum veröffentlichen zu lassen. Was hätten wir ohne die frühe Edition der sprachlich schwierigen Šamaš-Hymne in W.G. Lamberts "Babylonian Wisdom Literature" (1960) getan, deren erste Bearbeitung heutzutage durch neue Textzeugen in vielen Passagen obsolet geworden ist?

Die beste Übersetzung und Interpretation dieses Hymnus ist übrigens bei E. Reiner, *Poetry from Babylonia and Assyria* (University of Michigan, 1975) S. 68-84 zu finden.

2. Für die Edition bin ich alleine verantwortlich, besonders für die Fehler! Eine Anzahl der Vorschläge von F. Wiggermann lehnte ich ab, die nun bei den Rezensenten wieder aufgegriffen wurden.

3. Dieser Text kann nicht, wie bei Lambert vermutet, frühaltbabylonisch sein, denn zu dieser Zeit ist noch kaum akkadisch- sprachliche Literatur bezeugt. Der Text ist frühestens hochaltbabylonisch, ich halte ihn aber immer noch für spätaltbabylonisch; da aus dieser Zeit auch der Ištar-Hymnus-RA 22 stammt.

Brigitte GRONEBERG (11-11-2004)

Seminar f. Keilschriftforschung, Prinzenstr. 21, 37073 GÖTTINGEN (Allemagne)

**16) The prostration formula once again** – In *NABU* 2003/65 I set out a table for the prostration formula as used in peripheral Akkadian letters and elsewhere, and under (d) listed the sequence "three times, nine times" found in RS 25.138 (cf. previously *WO* 24, 1993, 39-41; also S. Lackenbacher, *Textes akkadiens d'Ugarit*, 2002, 296 and n. 1068). It now seems that there is another occurrence of the same formula in RS 23.025, which was published by D. Arnaud, "Prolégomènes à la rédaction d'une histoire d'Ougarit III: Ougarit et Tukulti-Ninurta", *SMEA* 45/1, 2003, 7-20 (9-11). It is to be found in lines 4-5 (separated off by ruled lines) as follows: *a-na gir.meš en-ia iš-tu ru-qiš 3-šú 9-šú am-qut*, which he translates: "je suis tombé aux pieds de mon seigneur, trois fois, neuf fois".

Wilfred G. E. WATSON (25-01-2005) w.g.e.watson@ncl.ac.uk

University of Newcastle upon Tyne NE1 7RU, NEWCASTLE UPON TYNE (Royaume-Uni)

**17) Another Attestation for the Expression *KIŠIB PN ša GÍR ša PN*** – The text which we are going to present below is discovered after our extensive study *mahar patrim ša Aššur* which was already published in *Veenhof Anniversary Volume*<sup>1</sup>. In that aforementioned study we had presented three available references as *KIŠIB PN ša GÍR* "seal of one who is in charge of the *GÍR*", that is a person who either holds the dagger or is responsible for the trial. The expression *ša GÍR* following a PN with his seal as a witness obviously is an epithet or rather a professional allusion dealing with the legal affair<sup>2</sup>. The newly discovered text which is presented below also supports our former view point and the person who is named as *ša GÍR* seems to act on behalf of another person like a lawyer or barrister/advocate etc.

Kt 95/k 400

An unopened envelope with seal imprints. Intact (no measurement is taken)

- Obv. 1. KIŠIB Ša-lim-A-šùr DUMU A-šùr-ʿSIPA<sup>1</sup>  
 2. KIŠIB A-mur-A-šùr DUMU En-um-<sup>d</sup>IM  
 3. ša GÍR ša Da-na-a  
 4. ki-ma Da-na-a a-na  
 5. Ku-ra En-na-nim  
 6. ip-qí-du a-dí  
 Rev. 7. URUDU ša Da-na-[a]

8. i-ša-qú-lu-ni-ni  
9. ší-ba-tim a-ma-nu-ú

Translation : (1) Seal of Šallim-Aššur son of Aššur-rē'i (2) seal of Amur-Aššur son of Ennum-Adad (3) one who is in charge of the trial/legal affair for Dannā'a. (4-6) Representing Dannā'a (who) entrusted Ennānum to Kura until (7-8) they weigh out the copper belonging to Dannā'a to us (9) I shall count interest.

Amur-Aššur who is referred to as a witness with his seal and his father's name is also responsible for the legal case for Dannā'a. Since he is referred to as *ša GÍR ša* Da-na-a, the following line *ki-ma* Da-na-a (l. 4) "representing him/in place of PN" may only refer to him.

As for Dannā'a his name is not frequently attested though attested from a few texts<sup>3</sup>, whether the same person or not he seems to have been involved with a debit to Amur-Aššur in Kt v/k 131 and a verdict has been passed on in respect to the payment back.<sup>4</sup>

1. W.H. van Soldt editor-in-charge ; J.G. Dercksen, N.J.C. Kouwenberg and Th.J.H. Krispijn Associate editors, *Studies presented to Klaas Veenhof on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (2001) 83-101.

2. See *ibid.*, p. 92 ff.

3. See *AKT III* 58, 3.10.19 ; as Da-na-a-a *TC II* 28,2 (*Innāya II* 64) ; as Dan-na-a in Kt n/k 608, 9.57 (*AKT II* 13).

4. The transliteration and translation of Kt v/k 131 is in *AKT III*, 58, 3.10.19 where his name appears as Da-na-a.

Veysel DONBAZ (05-02-2005)

Feritselimpaşa Cad., Güzide Hanım Sok. 7/12, 34590 Bahçelievler, İSTANBUL (Turquie)

**18) Old Assyrian *rubātum* "queen" or a fPN Seen on Cylinder Seals** – The OA *rubātum* meaning "queen or princess" occurs in the Old Assyrian documents without direct reference to a person, anonymously<sup>1</sup>. Sometimes appearing with the word *rubā'um* "king or prince" the masculine gender together, reminding us the possibility of a married couple<sup>2</sup> with equal ruling powers or were they individual powers ruling their countries separately we have references for both cases<sup>3</sup>. However, this is not our main concern here, but I have come across the following examples in a handful of encased tablets on the cylinder seals legends where *rubātum* appears to be a female personal name being a beloved daughter of a certain Amur-ilī. There seems to be two different versions of the legends of the seals each occurring three times out of six cases. The first group of references runs as follows, mostly consists of the legend and the seal (KIŠIB) of a PN with another person without a seal.

I) Ru-ba-tum Rubātum  
DUMU.SAL A-mur-DINGIR daughter of Amur-ilī (Kt n/k 1990)

II) In this example we have the same legend with an additional seal of a PN.

The legend : Ru-ba-tum Rubātum  
DUMU.SAL A-mur-DINGIR daughter of Amur-ilī  
The text : 1. KIŠIB U-sà-nim Seal of Usānum (Kt n/k 2016,1)

III) This one still has the same legend with the seal of Usānum and a PN.

The legend : Ru-ba-tum Rubātum  
DUMU.SAL A-mur-DINGIR daughter of Amur-ilī  
The text : 1. KIŠIB U-sà-nim Seal of Usānum  
2. Ku-ra-ra ù Kurara and ... (Kt n/k 2054,1-2)

The second group of references reverses the sequence of the daughter and the father, namely of Rubātum and Amur-ilī probably a negative application of the seal. We also have three references two of which only bear the legend and the third one again bears the seal of Usānum addressing to a certain PN (Ušur-ša/i-Ištar).

IV) Only legend, no text is inscribed :

DUMU.SAL A-mur-DINGIR  
Ru-ba-tum (Kt n/k 2004 ; 2006)

V) In this text we have the same reversed legend with the seal of Usānum addressed to Ušur-ša-Ištar.

The legend : DUMU.SAL A-mur-DINGIR "Rubātum, daughter of Amur-ilī"  
Ru-ba-tum  
The text : 1. KIŠIB U-sà-nim a-na Seal of Usānum to  
2. Ú-šur-ší-Ištar Ušur-ša-Ištar (Kt n/k 2007, 1-2)

VI) In Kt n/k 2005 we have the following text without a legend, but it belongs to again Usānum and Ušur-ša-Ištar.

- 1) KIŠIB U-sà-nim a-na  
2) Ú-šú-ur-ší-Ištar

Most likely this envelope must have had the same legend since it has the seal of Usānum who was the owner of the cylinder seal (see Nos. II, III, V, VI).

On the basis of these occurrences one can only think of that the Rubātum can only be a fPN and has nothing to do with the title her royal majesty the OA *rubātum* “the queen”. The lady under this name Rubātum was the daughter of a certain Amur-ilī which is a common PN though there are some merchants known under this name<sup>3a</sup>. The interesting point is that the fPN Rubātum is not attested thus far. Despite the fact that the fPN Rubātum means “queen, princess” surely it must have meant like a modern female name as “princess or Ece” etc.<sup>4</sup> It is also very interesting not to find this fPN among other famous women who were involved in trade and weaving or being wives or daughters of Assyrian merchants<sup>5</sup>. Who was then this lady who seems to have possessed a seal under her own name including her father’s name as was traditional in those days, and the seal seems to have been inherited by a certain Usānum who is not known as a prominent merchant either. I am quiet sure that the same legend could have been found more among the Kt n/k tablets (the fact that I read nearly 600 of them, especially encased ones). Even 6 occurrences is enough proof that there must have been surely a seal belonged to Rubātum, though this may have taken place at the early days of the Assyrian trading activities and this seal was inherited by others and used after she had passed away – in our case it is an Assyrian name Usānum and used it in period II – we know of cases where seals were inherited even from the Ur III period and used in the transactions composed much later. Rubātum if she really existed was of Assyrian origin with an Assyrian named father<sup>6</sup> rather than to be an Anatolian princess.

1. OIP 27, 5, 12; ICK I, 13, 6-7; TC III 211, 45; KTS<sup>1</sup> 50c, 12; ATHE 62, 35 (princess of Kanesh); CCT IV, 19c, 20; VI 34a, 3; rev. 3’.

2. See Kt n/k 504, 12-13.32-33 published by Cahit Günbattı in his article “The River Ordeal in Ancient Anatolia” *Veenhof Anniversary Volume Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (Eds., W.H. van Soldt, J.G. Dercksen, N.J.C. Kouwenberg and Th.J.H. Krispijn) (2001) 151-160 especially pages 155-156. A duplicate text Kt 93/k 145 (with a few minor variations) published by C. Michel - P. Garelli “Heurts avec une principauté anatolienne” *Festschrift für Hans Hirsch*, WZKM 86 (1996) 277-290.

3. See M.T. Larsen, OACC (1976) 121 n. 44 following after L. Orlin, ACC, 75-85 and the chart on page 75 that queens are attested for the countries of Ankuwa, Kanesh, Luhusaddiya and Wahšūšana and also the kings are all known from these countries.

3a. See for example B. Teissier, *Sealing and Seals on Texts from Kültepe kârum Level 2* (1994) p. 261 (No. 96) where Amur-ilī is son of Imdilum; Larsen, OACC p. 126, note 66.

4. Ece means “queen” in Turkish.

5. Cf. K.R. Veenhof, *Aspects...* pp. 118-119; Karl Hecker, “*tib'imma atalkim*” *Orientalia* 47, Fasc. 3 (1978) 404-418; Cécile Michel, “Les femmes et les dettes. Problèmes de responsabilité dans la Mésopotamie du II<sup>e</sup> millénaire avant Jésus-Christ” *Méditerranées* 34/35 (2003) 13-36; – “À propos d’un testament paléo-assyrien. Une femme de marchand “père et mère” des capitaux” *RA* XCIV (2000) 1-10; – “Les malheurs de Kunnaniya femme de marchand” *Archivum Anatolicum* III (1997) 239-253.

6. For a woman to be named after her father’s name was quite normal see Kt n/k 1901, 4 ff: [KIŠIB Ni-]wa-aḫ-šu-šar (5) Ša-da-aḫ-šu DUMU Bur-kà-nim (6) ù Ni-wa-aḫ-šu-šar DUMU.SAL (7) Na-ni...; KIŠIB Ša-ta-na DUMU.SAL (6) Šál-ma-A-šur DUMU I-sú-ri-ik (7) a-ší-tí-šu, Kt v/k 159, 5-7; ki-ma DUMU.SAL (7) Na-áb-li-is (8) I-dí-A-šur DUMU Ba-be-lim (9) ša-bu-ú DUMU.SAL Na-áb-li-is (10) a-na I-ku-pi-a-A-šur (11) lá ta-tù-ur “In place of daughter of Nablis Idī-Aššur son of Babelum is satisfied, daughter of Nablis will not raise a claim against Ikuppī-Aššur”, Kt n/k 1809, 6-11.

Veysel DONBAZ (11-02-2005)

**19) Una statua (alan<sub>x</sub>) in forma di “falco” (a-a-ti-mu) ad Ebla –** In un passo di un testo amministrativo ancora inedito si registra l’assegnazione di un’importante quantità di argento per la realizzazione di una giara (la-ḫa) ed altri manufatti ad essa verosimilmente connessi: TM.75.G.2073 v. I: 3-8: 24 ma-na TAR-6 kù :babbar 1 la-ḫa ap gilim(GI.GI) 1 alan<sub>x</sub>(KÍD.ALAM) a-a-ti-mu.<sup>1</sup>

Il termine *a-a-ti-mu* può, a nostro giudizio, essere messo in relazione con la grafia *a-a-ti-mi* attestata nell’incantesimo *ARET V 4*, recentemente interpretata come *ʾayy-āt-im/*, sulla base di un confronto con la glossa di *EV 049* buru<sub>4</sub>-mušen = *a-a-tum*, *ʾayy-at-um/*, “falco” (ebraico *ʾayyā*).<sup>2</sup> La grafia del testo amministrativo, che intende esprimere il genitivo singolare *ʾayy-at-im/* con mimazione dipendente da un nome in stato costruito equivalente eblaita del sumerogramma 1 alan<sub>x</sub>(KÍD.ALAM), risulta meno corretta rispetto a quella del testo di incantesimo, come di solito accade per le grafie dei testi amministrativi rispetto a quelle dei testi letterari.

L’immagine del “falco” pare decorasse in questo caso una giara (la-ḫa),<sup>3</sup> assieme ad un gilim, probabilmente una sorta di fascia circolare o ghirlanda decorativa da applicare sul bordo o lungo la circonferenza del grande vaso. Di norma ad Ebla l’immagine del “falco”, che nel sopra citato incantesimo *ARET V 4* pare associato con Hadda, decorava il monile kù-sal offerto per lo più alle divinità infere, in particolare a Rašap.<sup>4</sup> Il legame del rapace con le divinità ed i demoni dell’oltretomba segue del resto una simbologia assai diffusa nella mentalità religiosa del Mediterraneo antico. La ritroviamo, ad esempio, per probabile influsso orientale, anche nell’iconografia etrusca,<sup>5</sup> come si deduce tra l’altro da un interessante frammento di un vaso a figure nere del così detto Gruppo di Orvieto, in cui compare un essere *mostruoso* con

testa di rapace nell'atto di aggredire una figura umana.

1. Citato da A. Archi, *The Steward and his Jar, Iraq* 61 (1999), p. 155. Si tratterebbe di un testo di mu-DU ("apporti") secondo G. Pettinato, *MEE* 1, Napoli 1979, p. 139.

2. P. Fronzaroli, *The Hail Incantation (ARET 5, 4)*, in G. J. Selz (ed.), *Festschrift für B. Kienast zu seinem 70. Geburtstag*, Münster 2003, p. 104.

3. Per l'applicazione di elementi decorativi teriomorfi sulle giare eblaita, si veda in particolare J. Pasquali, <sup>giš</sup>lu-lum, "pernio ; chiodo", nei testi di Ebla, *NABU* 2002/77.

4. J. Pasquali, *Sul "falco" (buruq-mušen) di dra-sa-ab denki ad Ebla*, *NABU* 2002/33.

5. I. Krauskopf, *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien. Kontinuität und Wandel*, Firenze 1987, pp. 20 ss; *Ead.*, *Influences grecques et orientales sur les représentations de dieux étrusques*, in F. Gaultier - D. Briquel (edd.), *Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris 1997, pp. 26ss.

Jacopo PASQUALI (15-01-2005) pasquali.jacopo@tin.it

Via degli Alfani 77, 50121 FIRENZE (Italia)

**20) Il rito dell'« ipogeo » (a-ba-i) ad Ebla** – Nei testi di Ebla è nota un'occasione culturale indicata dal termine *a-ba-i*, finora non adeguatamente interpretato,<sup>1</sup> preceduto dall'indicazione *in u<sub>4</sub>*, "nel giorno del...". I passi, che attestano la formula, al momento disponibili sono i seguenti :

*ARET* I 17 (= *MEE* 2 22) v. VIII : 5-9 : 1 kin siki / i-giš-sag / <sup>d</sup>ga-na-na / *in u<sub>4</sub>* / *a-ba-i*

*ARET* III 256 v I : 1'-4' : [1\* (giš\*-kin\* siki\* (tur\*) / i\*-giš\*-sag\*) / <sup>d</sup>ga-na-na / *in u<sub>4</sub>* / *a-ba-i*

*ARET* IV 13 v. XIII : 5-9 : 1 giš-kin siki tur / i-giš-sag / <sup>d</sup>ga-na-na / *in u<sub>4</sub>* / *a-ba-i*

Si tratta di contesti paralleli : vi ricorre sempre l'assegnazione di una misura kin di lana per la "purificazione" (i-giš-sag) della statua di culto di <sup>d</sup>ga-na-na. Questa cerimonia di purificazione, che qui avviene in occasione della celebrazione del rito dell'*a-ba-i*, è solitamente connessa con le onoranze funebri ai defunti della corte eblaita.<sup>2</sup> Anche la presenza di <sup>d</sup>ga-na-na rimanda alla sfera infera. Come dimostrato altrove,<sup>3</sup> infatti, si tratta di una divinità femminile, il cui nome è da porre in relazione con il semitico occidentale \*gann-, "giardino ; cimitero" (da \*gnn e varr., "circondare ; proteggere"),<sup>4</sup> e conseguentemente con il termine eblaita *Gunu(m)*<sup>(ki)</sup>, una "realtà topografica" legata al dio Rašap ed alla sua paredra.<sup>5</sup> La stessa associazione che ritroviamo successivamente ad Ugarit nel teonimo *ršp gn*. La natura infera della dea <sup>d</sup>ga-na-na è ribadita, inoltre, dall'offerta esclusiva al simulacro della stessa di un gioiello *bu-di* decorato con teste di capre o gazzella (*tīšānum*),<sup>6</sup> che sappiamo essere uno dei simboli del dio dell'oltretomba Rašap nella glittica paleosiriana e nell'iconografia egizia.<sup>7</sup> La dea risulta, inoltre, legata in certa misura anche alla regalità :<sup>8</sup> l'apertura della porta (giš-ig-taka<sub>4</sub> ká) di <sup>d</sup>ga-na-na avviene, infatti, proprio in concomitanza con la "vestizione" (*ša-dab-tiš* ; *sa-da-bi-iš*, presumibilmente dal sem. \*štp, "tagliare")<sup>9</sup> del re e della regina a *NE-na-āški* al momento della loro intronizzazione,<sup>10</sup> come si deduce dai passi seguenti :

*ARET* III 467 v. VIII : 16-22 : 1 zi-rí siki tur / giš-ig-taka<sub>4</sub> / ká / <sup>d</sup>ga-na-na / 1 zi-rí siki gi<sub>6</sub> babbar / *ša-dab-tiš* / en / [wa\* / ma\*-lik\*-tum\* / si\*-in\* / NE\*-na\*-āški\* / NP\* / šu\*-mu\*-taka<sub>4</sub>\*]

*ARET* IV 25 v. IV : 1 - V : 4 : 1 zi-rí siki gi<sub>6</sub> babbar 1 kù-sal kù : babbar / *sa-da-bi-iš* / en / wa / ma-lik-tum / si-in / NE-na-āški / en-na-NI / lú a-du-lu / šu-mu-taka<sub>4</sub> / 1 zi-rí siki tur / giš-ig-taka<sub>4</sub> / 2 ká / <sup>d</sup>ga-na-na

Significativa a questo proposito l'assegnazione della lana, verosimilmente a fini magico-rituali.<sup>11</sup> La porta di <sup>d</sup>ga-na-na era probabilmente sentita come un passaggio attraverso il quale le forze sotterranee erano in grado di risalire. Da qui la necessità di un rito di magia analogica che potesse contenerle.<sup>12</sup> Del resto, la connessione della dea con il Mausoleo dei re defunti a *NE-na-āški*,<sup>13</sup> resa esplicita dai contesti sopra riportati, non fa che ribadire una volta di più la sua appartenenza alla sfera infera ed il suo legame precipuo con il culto dei morti della casa reale eblaita.

Tenendo presenti questi elementi, il confronto più stringente per il termine eblaita *a-ba-i* sembra offerto, a nostro giudizio, dalle grafie emariote *a-bi-i* ed *a-bi*, che nel testo rituale 452 (Msk 74146b), legato al culto dei defunti, indicano un'istallazione, di cui appaiono dotati sia il palazzo (*é-kál-li*), sia i templi di alcune divinità (Dagan, Ninkur, Alal), verso (*a-na*) la quale o davanti (*a-na pa-ni*) alla quale vengono compiuti i sacrifici.<sup>14</sup> Il rito, che prevede anche un'offerta presso la porta della tomba o del cimitero (*i-na ká ki-mah*),<sup>15</sup> si svolge *i-na* <sup>iti</sup>*a-bi-i*, "nel mese di Abû", che difficilmente può essere tenuto distinto dal mese Abu, che nella tradizione mesopotamica risulta strettamente associato con il culto dei defunti.<sup>16</sup> Si noterà altresì la variante grafica <sup>iti</sup>*a-ba-i* con cui il nome del mese appare scritto in Emar 15 : 35. Il nome del mese ed il termine del lessico culturale sono con ogni probabilità da riferire ad una stessa etimologia.<sup>17</sup> La parola è nota ad Emar anche come qualifica della dea Astarte, che viene talvolta definita (*ša*) *a-bi*.<sup>18</sup> Anche per quanto riguarda questa figura divina, come per l'eblaita <sup>d</sup>ga-na-na, le connessioni sia con la regalità, sia con la sfera infera, sono state già messe in evidenza.<sup>19</sup> Numerose sono le statuette della dea Astarte reperite nelle tombe fenicio-puniche e particolarmente significativa l'immagine rinvenuta a Siviglia, in cui compare nella parte inferiore del trono, su cui la divinità è assisa, un foro in cui sarebbero state raccolte le ceneri del defunto.<sup>20</sup>

In considerazione di ciò, l'interpretazione più convincente per l'eblaita *a-ba-i* e per tutte le altre attestazioni del termine è "fossa rituale ; ipogeo",<sup>21</sup> da una radice \*p(H),<sup>22</sup> il cui significato originario doveva essere quello di "aprire ; scavare", da cui derivano probabilmente l'accadico *aptum*, "finestra",<sup>23</sup> ma anche il

foro utilizzato per la nidificazione dei colombi e l'entrata della tomba,<sup>24</sup> e l'ugaritico *ap*, indicante genericamente un'entrata, ma anche una camera chiusa o corte.<sup>25</sup> Il termine è entrato anche nella lingua hurrita, dove *a-a-bi* (talvolta preceduto dal determinativo dingir) indica una fossa scavata nel terreno "pour communiquer avec les puissances infernales".<sup>26</sup>

Questa struttura ipogeica, di cui gli scavi di Urkeš recentemente hanno restituito un esempio,<sup>27</sup> può essere connessa, a nostro avviso, con il Labirinto della tradizione greca ed i riti ad esso relativi. La parola λαβύρινθος, che, come oramai riconosciuto da tempo, pare derivare dal radicale *lawr-*, indicante il concetto di pietra tagliata, scavo nella roccia,<sup>28</sup> può infatti essere interpretata come una grotta ipogeica nella quale avevano luogo culti ctoni, legati alla fertilità ed ai defunti.<sup>29</sup> Non a caso, quindi, gli autori classici hanno associato il Labirinto con importanti monumenti funerari dell'antichità, come le piramidi egizie<sup>30</sup> e la tomba del potente re etrusco Porsenna.<sup>31</sup> La dimora del Minotauro è descritta talvolta come una grotta o addirittura proprio come un βόθρος, la fossa sacrificale appunto, che mette in comunicazione il nostro mondo con quello delle forze sotterranee. L'impresa di Teseo assume, infatti, l'aspetto di una vera e propria catabasi, al termine della quale l'eroe ottiene la regalità.<sup>32</sup> La valenza di tale percorso, quindi, non è solamente negativa, dal momento che esso conduce dalla vita alla morte e poi dalla morte alla rinascita.

Si noterà in proposito l'esistenza nelle tavolette micenee di Cnosso di una dea nota come *Potinja Dapuritojo*, la "Signora del Labirinto" (con alternanza *dll*), guardiana dell'ipogeo e del sepolcreto dei re cretesi.<sup>33</sup> Nella leggenda classica la "Signora del Labirinto" è identificabile con la figura di Arianna, in quanto ipostasi della dea Afrodite, i cui legami con l'oltretomba sono sicuri: si consideri, tra l'altro, l'esistenza di una epiclesi della dea nota come Μελαίνις, la "nera", che sovrintende alla morte.<sup>34</sup> In particolare la dea, in quanto dispensatrice della regalità, è legata al culto dei dinasti defunti: presso il tempio di Afrodite a Paphos si trovavano le tombe dei re ciprioti,<sup>35</sup> mentre in Sicilia vi era il sepolcro del re Minosse.<sup>36</sup>

In un'ultima analisi, quindi, questa dea pare avere molti elementi in comune con la semitica Astarte *ša a-bi*, ovvero "Astarte dell'ipogeo", e di conseguenza con l'eblaita *dga-na-na*, per la quale si celebrava un rito nell'ipogeo (*a-ba-i*) ed il cui culto, come abbiamo visto, era legato ai riti per l'intronizzazione del re di Ebla ed al Mausoleo dei sovrani defunti a NE-na-*āški*.

1. Non appaiono, infatti, soddisfacenti ai contesti le interpretazioni di M.-G. Biga - L. Milano, *ARET IV*, Roma 1984, pp. 130-131 ("apparizione", da \**yp*"); P. Fronzaroli, *Fonti di lessico nei testi di Ebla*, SEL 12 (1995), pp. 59-60 ("manifestazione luminosa"); G. Pettinato - F. D'Agostino, *TIE A*, 1/1, Roma 1995, p. 4 ("epifania"); F. Pomponio - P. Xella, *Les dieux d'Ebla*, AOAT 245, Münster 1997, p. 144 ("apports(?)", senza etimologia, ma presumibilmente da \**wbl*).

2. In proposito, A. Archi, *Chronologie relative des archives d'Ébla*, in J.-M. Durand (ed.), *Amurru 1*, Paris 1996, pp. 17-18.

3. Da J. Pasquali, *Su dga-na-na e dBAD ga-na-na-im ad Ebla*, NABU 1998/1. Il carattere femminile di *dga-na-na* viene ora riconosciuto anche da H. Waetzoldt, *MEE* 12, Roma 2001, p. 552.

4. Per la radice, *DRS* 3, pp. 147-150. Su un'interpretazione in senso geografico di *ga-na-na* ad Ebla insiste ancora L. Feliu, *The God Dagan in Bronze Age Syria*, Leiden 2003, p. 23 ("in the Middle Euphrates Region"), che pretende di affrontare la complessa questione del teonimo eblaita *dBAD ga-na-na-im* senza prendere in considerazione *dga-na-na*.

5. Si veda da ultimo P. Xella, *Gunu(m)<sup>(ki)</sup> dans les textes d'Ebla*, NABU 1995/89, con bibliografia.

6. Per l'interpretazione di questo termine, G. Conti - M. Bonechi, *tīšānum éblaite = akkadien de Mari tīšānum*, NABU 1992/11. Stando ai testi finora noti questo particolare tipo di gioiello è attribuito soltanto a *dga-na-na*.

7. Si vedano P. Matthiae, *Note sul dio siriano Rešef*, *OrAnt* 2 (1963), pp. 34 e 38-39; H. O. Thompson, *Mekal. The God of Beth-Shan*, Leiden 1970, pp. 152ss.; W. J. Fulco, *The Canaanite God Rešep*, New Haven 1976, p. 29.

8. Come messo in rilievo da J. Pasquali, *La terminologia semitica dei tessili nei testi di Ebla*, in P. Fronzaroli (ed.), *MisEb* 4, Firenze 1997, pp. 252s.

9. Per queste grafie e la loro equivalenza con il termine sumerico *mu<sub>4</sub><sup>mu</sup>*, si rimanda a J. Pasquali, *La « vestizione » della statua della dea dTU ad Ebla*, NABU 1996/128; *Id.*, *MisEb* 4, pp. 248ss.

10. Si noti la presenza attiva di *en-na-NI* / *lu a-du-lu*, il sacerdote *pa<sub>4</sub>-šeš* la cui partecipazione ai culti di NE-na-*āški* è confermata dai testi del rituale regio (per cui, P. Fronzaroli, *ARET XI*, Roma 1993, p. 76).

11. Per M.-G. Biga - L. Milano, *ARET IV*, p. 226, si tratterebbe della lana necessaria per "il congegno di apertura delle due porte", ma questa ipotesi appare a nostro avviso più difficile.

12. Riti di questo tipo sono ben documentati, ad esempio, nei testi ittiti, come ha messo in evidenza G. F. del Monte, *La porta nei rituali di Boğazköy*, *OrAnt* 12 (1973), pp. 107ss., che menziona tra l'altro l'uso di pali intrecciati di lana colorata posti ai lati della porta del tempio in occasione del trasporto della statua di culto della dea nera.

13. Per NE-na-*āški* come sede del Mausoleo dei re defunti (è *ma-tim*, /*bayt mawt-im*/), P. Fronzaroli, *ARET XI*, pp. 39-40.

15. D. E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*, Atlanta 1992, pp. 295-301; L. Feliu, *The God Dagan*, *cit.*, pp. 226-228.

16. D. E. Fleming, *The installation*, *cit.*, pp. 299-330, si chiede giustamente se questa tomba debba essere intesa come il Mausoleo reale, come il cimitero cittadino oppure come il sepolcro della dea *dNIN.KUR*.

17. In proposito, M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda 1993, pp. 259 ss., 319 ss., 454 ss. In età paleobabilonense, ad esempio, era durante questo mese che veniva celebrato il *kispum*, come mette in evidenza A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im Alten Mesopotamien*, AOAT 216, Neukirchen-Vluyn 1985, pp. 40-51.

17. Il nome del mese Abu è stato finora considerato come un prestito dal sumerico, ma alla luce della documentazione sopra analizzata è preferibile supporre per esso un'etimologia semitica.

18. Per cui si veda J. Oliva, *Ashtarte (ša) abi of Emar: A Basic Approach*, NABU 1993/94, con bibliografia.

19. Da ultimo C. Bonnet, *Brevi osservazioni comparative sull'Astarte funeraria*, AuOr 17-18 (1999/2000), pp. 335 ss., con bibliografia.

20. A. e R. Rosenstingl, *Astartes ibicencas de rito cananeo*, Ampurias, 31-32 (1969-70), pp. 241-248 ; G. Quattrocchi Pisano, *A proposito dell'Astarte di Siviglia*, RSF 2 (1974), pp. 109-114.

21. Per un *résumé* delle altre interpretazioni finora proposte riguardo alle attestazioni di Emar, ma difficilmente conciliabili con il tenore dei contesti, si rimanda a J. Oliva, NABU 1993/94.

22. La grafia eblaita *a-ba-i* presuppone necessariamente la presenza di una terza debole.

23. CAD, A/2, p. 199 ; AHw, pp. 61 s.

24. L'accostamento è già in M. Vieyra, *Les noms du "mundus" en hittite et en assyrien et la pythonisse d'Endor*, RHA 19 (1961), p. 52.

25. G. del Olmo Lete, *Mytos y legendas de Canaán*, Madrid 1981, p. 517 ; G. del Olmo Lete - J. Sanmartín, *Diccionario de la lengua ugarítica*, vol. I, Barcelona 1996, p. 43, s.v. *ap* (II) 4 "Delantera, entrada". Il confronto etimologico li proposto col sem. \**anp-*, "naso", appare tuttavia difficile.

26. E. Laroche, *Glossaire de la langue hourrite*, Paris 1980, p. 34.

27. Come si apprende da M. Kelly-Buccellati, *Ein hurritischer Gang in die Unterwelt*, MDOG 134 (2002), pp. 131 ss.

28. C. Gallavotti, *Labyrinthos*, PdP 54 (1957), pp. 161 ss., poco incisivo però nella ricostruzione storico-religiosa ; M. Cagianò de Azevedo, *Saggio sul Labirinto*, Milano 1958, pp. 39 ss., che fa risalire l'esistenza del Labirinto, quale *locus religiosus* legato ai culti ctoni, alla preistoria e fornisce importanti connessioni con l'ipogeo maltese di Hal Saflieni ; queste osservazioni sono state ribadite ed ampliate recentemente da E. Petrioli, *Il mito del Minotauro. Un'interpretazione storico-religiosa*, SCO 39 (1989), pp. 225 ss.

29. Secondo F. Coarelli, *Il Foro Boario*, Roma 1992, pp. 311 ss., anche il Tempio arcaico della dea Fortuna a Roma sarebbe stato provvisto di una struttura ipogeica, dove aveva luogo tra l'altro la ierogamia della dea con Servio Tullio, grazie a cui il re riceveva l'investitura del potere. Si veda anche C. Grottanelli, *Servio Tullio, Fortuna e l'Oriente*, DdA 5 (1987), pp. 71 ss.

30. Erodoto II, 148, 19-22, che descrive come labirinto una struttura ipogeica vicina al lago di Moeris, identificabile con il tempio funerario annesso alla piramide del faraone della XII dinastia Amenmhet III ; si vedano anche Diodoro Siculo I, 61, 2, e 66, 6 ; Strabone XVII, 1, 37, 811C.

31. Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, 36, 91-93 : et Italicum (sc. labyrinthum) dici convenit, quem fecit sibi Porsina, rex Etruriae, sepulchri causa... ; la connessione pare sfuggire a G. Capdeville, *Porsenna, re del labirinto*, in *La Civiltà di Chiusi e del suo territorio. Atti del XVII Convegno di Studi Etruschi ed Italici - Chianciano Terme 1989*, Firenze 1993, pp. 53 ss., che privilegia il valore iniziatico dell'associazione a scapito di quello infero-funerario.

32. Importanti osservazioni in P. Borgeaud, *The Open Entrance to the Closed Palace of the King : The Greek Labyrinth in Context*, RH 14 (1974), pp. 1 ss. ; M. Menichetti, *L'oinochoe di Tragliatella : mito e rito tra Grecia ed Etruria*, Ostraka 1 (1992), pp. 7 ss.

33. Su questa figura, in particolare C. Gallini, *Potìniya Dapuritojo*, Acme 12 (1959), pp. 149 ss. ; G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994, pp. 152ss.

34. Del suo culto in Grecia parla Pausania, II, 2, 4 ; VIII, 6, 5 ; IX, 27, 5. Per Roma, dove Afrodite Μελαίνίς è talora identificata con Libitina, si veda M. Torelli, *Lavino e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984, pp. 131-132, che fa riferimento alla raffigurazione equestre delle dea derivata dall'iconografia di Ištar a cavallo.

35. Si vedano S. Ribichini, *Kyniras di Cipro*, in *Religioni e Civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich*, Bari 1982, p. 481 ; F. Roscilla, *Mida e Cinira : Per un confronto storico-religioso*, PdP 53 (1998), pp. 7 ss. Secondo una notizia che Plutarco, *Theseus*, 20, 5 ss., riferisce allo storico Paion di Amatunte, a Cipro ci sarebbe stata addirittura la tomba di Arianna-Afrodite. La missione francese ha effettivamente scoperto durante la campagna di scavo del 1988 sul punto più alto dell'acropoli "une cavité creusée dans le rocher et ayant grossièrement l'apparence d'une tombe" (A. Hermay - M. Schmid, *Rapport sur les travaux de l'école française à Amathonte*, BCH 113 [1989], pp. 855-859).

36. Per cui, M. J. Fontana, *Terone e il ΤΑΦΟΣ di Minosse*, Kokalos 24 (1978), p. 202.

Jacopo PASQUALI & Piergiorgio MANGIAROTTI (18-12-2004) pasquali.jacopo@tin.it  
Via degli Alfani 77, 50121 FIRENZE & Piazza S. Francesco 1, 53045 MONTEPULCIANO (Italia)

**21) Arsacid Naval Attack on Mesene? New Reading of a Passage in the Astronomical Diary -132D<sub>1</sub>** – The purpose of this note is to propose a new reading for a passage in the Astronomical Diary of Month XII, 133/2 BC (-132D<sub>1</sub> 'Rev.' 30'). Hunger and Del Monte transliterate the passage as follows<sup>1</sup>.

ITU BI gišMÁ<sup>meš</sup> šá TU<sup>meš2</sup> ana KARASĀ LUGAL ṽx x (x)<sup>1</sup> [...]

We would like to propose the following reading, based on the photograph (AD 3, Pl. 222) and the copy (Pl. 223) of the tablet.

ITU BI gišMÁ<sup>meš</sup> šá KU<sub>4</sub><sup>meš</sup> ana KARASĀ LUGAL EN kur A<sub>1</sub>[<sup>meš</sup>-šá-an ...]

That month, the ships, which had entered the king's camp<sup>3</sup>, as far as Me[sene]<sup>4</sup> ...]

This passage probably shows the maneuver of the ships under Arsacid order for Mesene. In this year, Month VII, Aspasinē, the ruler of Mesene, had attacked a port on the Tigris (-132B Rev. 18-20). The Arsacid naval maneuver in Month XII was probably a counterattack on Mesene.

The "King's camp (*karās šarri*)" was probably placed on the shore of some canal or river leading to Mesene. From this passage, we can understand the camp's role as an Arsacid naval base. Other descriptions

about the “King’s camp” in the Diaries (-129A<sub>1</sub> ‘Obv.’ 6’-10’; -129A<sub>2</sub> ‘Obv.’ 16’-18’; -124B ‘Obv.’ 4’; -96A ‘Flake’ 12’-13’), however, do not show such a role. Nor is the word *karāšū* used in those passages, *madaktu* being used instead. *Madakti šarri* had a different role from that of *karāš šarri*. The former was probably the Arsacid kings’ residence during their tours of Babylonia<sup>5</sup>. According to another passage in the Diaries, *madaktu* accommodated cavalry (-126B ‘Rev.’ 4’).

This note is a part of the research supported by Grant-in-Aid of the financial year 2004 for Fellows of Japan Society for the Promotion of Science.

1. A. J. Sachs & H. Hunger (eds.), *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*, Vol. 3, *Diaries from 164 B.C. to 61 B.C.*, Vienna, 1996 (= AD 3), 234; G. F. Del Monte, *Testi dalla Babilonia Ellenistica*, Vol. 1: *Testi Cronografici*, Pisa / Rome, 1997, 129.

2. Hunger (AD 3, 235) does not interpret the sign TU (*walādu*, to give birth / to produce). “Ships which were produced” is possible, but the verb *walādu* is usually described by the signs Û-TU (AHw 1457a; cf. -324B Rev.’ 6-7; -322D Obv. 4; -133B ‘Obv.’ 26’; -125A ‘Rev.’ 7’; -124B ‘Rev.’ 14’; -123A Rev.’ 8; -122A ‘Obv.’ 7’; -77A ‘Obv.’ 30’-31’). Del Monte suggests that the sign is an abbreviation for TU-RA (*maršū*, sick) and he interprets  $\text{g}^{\text{is}}\text{M}^{\text{meš}}\text{š} \text{š} \text{A}^{\text{meš}} \text{š} \text{A}^{\text{meš}}$  as “navi (che trasportano) malati” (Del Monte, *op. cit.* [n. 1], 129), but there is no determinative sign for the persons.

3. This unusual syntax is due to Aramaic influence (von Soden, GAG §130c). For similar examples in the Diaries, see: -141C ‘Obv.’ 11’; -126B ‘Rev.’ 2’; -124A ‘Rev.’ 19’; -107C ‘Rev.’ 16’.

4. We propose the restoration:  $\text{kur} \text{A}^{\text{meš}}\text{-š} \text{š} \text{A}^{\text{meš}}\text{-an}$  (\**Mēšān*) from the expressions “a canal of Mesene:  $\text{ÍD} \text{A}^{\text{meš}}\text{-š} \text{š} \text{A}^{\text{meš}}\text{-an}$  (-125A Obv.’ 15)” and “... of Mesene:  $\text{A}^{\text{meš}}\text{-š} \text{š} \text{A}^{\text{meš}}\text{-nu-ú}$  (-132B Rev. 19 *et passim*).” About the toponym “Mesene,” see: Del Monte, *op. cit.* (n. 1), 117.

5. I am indebted to Prof. Seiro Haruta (Tokai University, Hiratsuka, Japan) for a personal communication in which he suggested to me that *madakti šarri* had this role; Yasuyuki Mitsuma, “Provincial Governor in Seleucid and Arsacid Babylonia,” *Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 47-2 (2004) (In Press, in Japanese with English summary).

Yasuyuki MITSUMA (22-01-2005) [licorne@soleil.ocn.ne.jp](mailto:licorne@soleil.ocn.ne.jp)

Res. Fel. Jap. Soc. for the Promotion of Science 1490-3, Kamihanawa, Noda-shi, CHIBA-KEN, 278-0033 (Japan)

Abonnement pour un an / <i>Subscription for one year</i> :	EUROPE / EUROPE	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 à l’une des deux adresses suivantes – *Manuscripts to be published should be sent to one of these addresses :*

J.-M. DURAND, Collège de France, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 PARIS, FRANCE.

e-mail : [jean-marie.durand@college-de-france.fr](mailto:jean-marie.durand@college-de-france.fr)

F. JOANNÈS, 21 allée de l’Université, 92001 NANTERRE, FRANCE. e-mail : [joannes@mae.u-paris10.fr](mailto:joannes@mae.u-paris10.fr)

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 33-1-44-27-18-39. *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. Send a FAX to the number : 33-1-44-27-18-39.*

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](mailto:nabu@college-de-france.fr)

Comité de Rédaction – *Editorial Board*

Dominique CHARPIN, Jean-Marie DURAND, Francis JOANNÈS, 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, 05-2005. Reproduction par photocopie. Directeur de la publication : D. Charpin