

# N.A.B.U.

## *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*

2018

N°1 (mars)

### NOTES BRÈVES

#### 01) Collazioni dei testi presargonici dalla regione di Umma nelle collezioni della Banca d'Italia —

Nel mese di febbraio del 2018 ho potuto visionare le circa 50 tavolette cuneiformi di epoca presargonica provenienti dalla regione di Umma conservate nelle collezioni della Banca d'Italia (Roma) e pubblicate in F. Pomponio, M. Stol, Aa. Westenholz, *Le tavolette cuneiformi delle collezioni della Banca d'Italia*. II. *Tavolette cuneiformi di varia provenienza delle collezioni della Banca d'Italia*, Roma 2006. Riporto di seguito le collazioni effettuate:

TCBI 2, I-1 obv. ii 8: è confermata la lettura  $\text{šud}_3(\text{KA}\times\text{ŠU})\text{-an-ne}_2 \text{ maš-maš}$

TCBI 2, I-2 obv. i 1:  $10\times 3+5 \text{ 'ġuruš}^1\text{-min silim-[utu]}$

TCBI 2, I-3 obv. i 2:  $\text{ab-ba-}^1\text{tur}^1$

TCBI 2, I-4 obv. i 2: 1 ( $\text{bur}_3$ )  $^{1/2}$  (iku)  $\text{e}_2\text{-DUR}_2\text{-a}$  (cf. CUSAS 14, 256 obv. i 5); obv. i 3: 3  $^{1/2}$  (iku)  $\text{e}_2\text{-}^1\text{du}^1\text{-du}$ ; obv. i 4: 4  $^{1/2}$  (iku)  $\text{aša}_5 \text{ balaĝ}$  (cf. MVN 3, 87 obv. i 3); obv. i 5: 2  $^{1/2}$  (iku)  $\text{saĝ-zi}$ ; obv. i 9:  $\text{du}_6^1\text{-amar-}^1\text{x}^1$ ; obv. i 10: 1 ( $\text{eše}_3$ ) 4  $^{1/2}$  (iku)  $\text{aša}_5 \text{ 'dab}_5^1$ ; obv. i 12:  $\text{'ur}^1\text{-saĝ-zi}$ ; obv. ii 3:  $^{1/2}$  (iku)  $\text{du}_6\text{-}^1\text{amar}^1\text{-}^1\text{d}^1\text{TUR}$ ; obv. ii 4: 1 ( $\text{eše}_3$ ) 2 (iku)  $\text{du}_6\text{-amar-[x]}$ ; obv. iii 6':  $[\text{AB}]\text{'KID}^1\text{'KID}^1$ ; obv. v 7': 1 ( $\text{eše}_3$ ) 2 (iku)  $\text{dib}(\text{LAGAB}\times\text{PA})\text{-a}$ ; rev. 4  $^{1/2}$  (iku)  $\text{ur-saĝ-zi}$

TCBI 2, I-7 obv. 1:  $[1] \text{ maš}_2 \text{ šu-gid}_2\text{-}^1\text{da}^1$ ; obv. 2:  $\text{eš}_3\text{-}[\text{bar}^2]$

TCBI 2, I-11 obv. ii 2: 1 (bariga)  $\text{še 'ur}^1\text{-}^1\text{MUŠ}$

TCBI 2, I-19 obv. i 3:  $\text{lugal-}^1\text{igi}^1\text{-nim-še}_3\text{tenū}$

TCBI 2, I-25 obv. 4: 3 ( $\text{ban}_2$ )  $\text{še tu}_7(\text{HI}\times\text{DIŠ}) \text{ dulum}_2$  (cf. e.g. CUSAS 14, 169 obv. ii 2); obv. 5: è confermata la lettura 2 ( $\text{ban}_2$ )  $\text{zi}_3 \text{ ugula kinda}$ ; rev.:  $\text{im-tur sar / 4}^1 \text{ 4}^1 / \text{'x}^1 \text{ TAR}^2 \text{ E}_3$

TCBI 2, I-36 obv. i 6: 4 ( $\text{ban}_2$ )  $\text{e}_2\text{-hi-} <\text{li}> \text{-su}_3$ ; obv. i 7: è confermata la lettura 2 ( $\text{ban}_2$ )  $\text{nin-ir}$

TCBI 2, I-37 obv. i 2:  $\text{a-ša}_3 \text{ 'saĝĝa}^1 \text{ še ĝiš ra}$

TCBI 2, I-38 obv. ii 1:  $\text{A.}^1\text{IGI}^1\text{.E}_3$

TCBI 2, I-39 obv. i 2:  $\text{LAL}_2\text{.E}_3\text{-še}_3\text{tenū}$ ; obv. ii 2:  $\text{kab}_2\text{-tar}$ ; obv. ii 3:  $\text{a-ša}_3 \text{ }^d\text{dulum}_2$ ; rev. i 1:  $\text{DUR}_2 \text{ LAL}_2\text{.E}_3$

TCBI 2, I-40 obv. i 4:  $\text{sig}_4 \text{ dim}_2\text{-a}$

Palmiro NOTIZIA <pnotizia@gmail.com>

Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, Università degli Studi di Messina

02) Eblaite  $^d\text{Gú-šar}$  and  $^d\text{Gú-ša-ra-tum}$  – Ugaritic *ktr* and *ktrt* – Just one document from Ebla, TM.75.G.2362, mentions  $^d\text{Gú-šar}$ , a dyad according to the term in the dual, *ba-na-a* /*panwā*/, which is referred to the name of the deity, rev. XII 8–11: 5 gín dilmun kù-gi nu<sub>11</sub>-za *ba-na-a*  $^d\text{Gú-šar}$  “39 g of gold: sheet (for covering) the two faces of Gušar”. This deity has to be identified with the Ugaritic *ktr*, Kōtaru, who is often followed by Ḥasīsu, *ktr w ḥss* “the Skillful and the Cunning ones”, a “binominal”

god for PARDEE 1999: 490-491; see, further, PARDEE 2000: 237-238, the references listed in PARDEE 1988: 308, and particularly in PARDEE 2000: 979-980. The Sumerian god list (with Akkadian and Hurrian equivalences), *Ugaritica* V no. 137 (p. 247-248), iva, 19 has: <sup>d</sup>A.A = *e-ya-an* = *ku-šar-ru*; the Hurrian list RS 24.274, 11 has: *ey-d-m hzz-d-m*, that is: Ea / Enki characterized by his skilfulness (*ibid.*, p. 504).

Previously, it was <sup>d</sup>*Ga-ša-lu* (GA = /ga/, /ka/, /qa/) to have been identified with Kôtaru (G. Pettinato, *Oriens Antiquus* 18 [1979], p. 106; followed by the present writer, *AAAS* 29-30 [1979-80], p. 170, and W. G. Lambert, *SVT* 40 [1988], p. 131-132. This god seems to be attested to only in the monthly list of sheep offerings TM.75.G.2238 obv. vii 3 and viii 20: he receives just 1 sheep from the queen, and another one from Zašû, the spouse of the crown prince Irak-damu (Pettinato, *ibid.*, p. 164-165). This god has been discussed in length by PARDEE 2000: 237-241. Beside Ugarit, he is found at Mari as theophoric element in the personal name <sup>d</sup>*Ga-aš-ru-m-ga-mil*, and as a god, at Emar: <sup>d</sup>*Ga-aš-ru* (PARDEE, *ibid.*, p. 141 nt. 145; cfr. DURAND 2008: 673).

The goddesses <sup>d</sup>*Gú-ša-ra-tum* has been already identified with the Ugaritic Birth-goddesses Kôtharât (*ktrt*) by J. Pasquali (*N.A.B.U.* 2006/64) on the basis of the following passage, ARET XII 344 rev. iv 2'-4': ...] 7 an-dù[1] igi-um<sup>1</sup>-sù šu-sù du-sù babbar:kù 7 gú-a-tum zabar <sup>d</sup>*Gú-ša-ra-tum* "...] 7 statues, their faces, their hands, their feet (covered with) silver, (and) 7 g. of bronze: (those of) the Goddesses Gušaratum". It is not clear what kind of jewel was the *gú-a-tum*. These goddesses are attested to in other three documents.

1) TM.75.G.2622 obv. xv 29-xvi 1-10: 15 gín dilmun babbar:kù nu<sub>11</sub>-za igi-dub šu 2 du 10 l[á-3] an-d[ùl] 2½ <gín> babbar:kù šu-bal-ag ½ <gín> kù-gi *a-nu-bí-a-tum-sù* 3 <gín> an-na šub *si-in* tar 3 <gín> a-gar<sub>5</sub>-gar<sub>5</sub> 7 gú-a-tum <sup>d</sup>*Gú-ša-ra-tum* "117 g of silver: sheet (to cover) the face, hands and feet of 7 statues; 4 g of gold: their hairpin(s), 23 g of tin to be melted with 284 g of copper (for) 7 g. of the <sup>d</sup>*Gú-ša-ra-tum*".

2) TM.75.G.2462 obv. xiii 18-23: 3 ½ <gín> 50 *bù-ga-tum* an.šè 7 gu-dùl-túg <sup>d</sup>*Gú-ša-ra-tum* Zàr-bad<sup>ki</sup> "27 g of gold (for) 50 spangles above 7 cloaks (for) the (seven) Gušaratum of Šarbatum".

3) TM.75.G.10074 rev. xiv 10-18: 1 gín dilmun babbar:kù kù-sal-kù-sal <sup>d</sup>*Gú-ša-ra-tum* *Mi-ga-ì* maškim *Íl-zi* be é *in* ud nídba šu-mu-tak<sub>4</sub> "8 g of silver: broochs (for) the Gušaratum, Miga-i(l), the representative of Ilzi, the lord of the house <of the king>, has consigned".

In document no. 2 the goddesses receive the epithet "of Šarbat", usually referred to Aštar, at Mari (already in the pre-Sargonic period) and Ebla. The city of Šarbatum of the Ebla documents seems to be the same of that of Mari (ARCHI 2019), and the sources of the Amorite period suggest to place it in the region south of the Jebel Sinjār, not far from Kurdā (CHARPIN, *RA* 97 [2003], p. 28). The passages 1 and 2 confirm the datum in ARET XII 344: these goddesses were seven in number. This is in favour of the thesis of J. Aisleitner (ZDMG 93 [1939], p. 57-58, and HERRMANN (1968: 104-108), according to which ll. 45-50 of the "Hymn to Nikkal", RS 5.194 (KTU<sup>2</sup> 1.24), enumerate the names of these goddesses defined by their epithets; these have been interpreted by PARDEE (2010: 36-38) in his new edition of the hymn.

Neither Kôtaru nor Kôtarātu received the regular offerings of sheep according to the twenty-two monthly lists of the Central Archive, concerning the last three years of Ebla (four of these lists have been published by Pettinato, *Oriens Antiquus* 18 [1979], p. 85-215).

The relation between Kôtaru and Kôtarātu is just etymological, not functional. The Akkadian god list from Ugarit RS 20.24 (*Ugaritica* V no. 18, p. 45) has in l. 12: <sup>d</sup>*Sa-sú-ra-tum*, that is the Mesopotamian birth goddesses; the Ugaritic parallel list of gods RS 24.264+, l. 12, has: *ktf r' t* (PARDEE 2000: 659-660, and the table at p. 292).

Concerning the Eblaite writing <sup>d</sup>*Gú-ša-ra-tum*, the sign ŠA represents /d/ and /t/. There is not evidence that the first sign GÚ (/gu/, /ku/, /qu/) may represent a diphthong (/aw/); consequently, this is not in favour of the connection with Ar. *kautar* "abundance". This is, instead, not excluded by the writing in the so-called "archaic pantheon" (*šakkanakkū* period) of Mari, l. 12: <sup>d</sup>*Kà-wa<sub>6</sub>(MA)-šu-ra-tum* (Durand, *M.A.R.I.* 4 [1985], p. 162-163). The later list ARM 24, no. 263, 12 has instead: <sup>d</sup>*Ku-šu-[ra-tum]*. For HUEHNERGARD (1987: 141) "the relatedness of the Ar. form and the Ugar. DN is by no means certain"; similarly PARDEE 2000: 304-305, and nt. 63. In favour of this relation is instead A. Rahmouni (*AuOr* 30 [2012], p. 55-73. The identification of the Kôtarātu with Akk. *šassūrātu* "Birth goddesses", and the

continuity of their nature from the 3<sup>rd</sup> millennium (Ebla) to the second millennium (Ugarit and Mesopotamia), and even later, suggested by the fact that they were in all the periods and areas seven in number, does not convince to accept her thesis, that “the function of the birth goddess in Mesopotamian literature surpasses the apparent role of the Ugaritic Kôtarātu”. An Akk. god list, RS 26.142 has in l. 4 the Mother-goddess: <sup>d</sup>Nin-maḥ (Ugaritica V, no. 170, 4, p. 321–322; obverse and reverse have to be inverted, see D. Arnaud, *SMEA* 34 [1994] p. 107–109).

The Mesopotamian data are discussed by M. STOL (2000: 80–83). The Neo-Assyrian version of the Atram-ḥasīs myth has: “She summoned the wise and accomplished Birth goddesses (litt. wombs, *šassūrātu*), seven and seven: seven created males, seven created females” (Lambert, Millard, *Atra-ḥasīs*, [1969], p. 62–63, ll. 8–10; FOSTER 1996: 190, ll. 24–27). The Hurrian goddesses Ḫutena and Ḫutellura had their equivalents in the Šassūrātu, *Ugaritica* V, no. 137 ivb, 8 (p. 248–249): [<sup>d</sup>Ḫu-ti-i]l-lu-u[r-ra] = [ku-ša]-ra-tum (ARCHI 2013: 19, with references to E. Laroche).

### Bibliography

- ARCHI, A., 2013, “The West Hurrian Pantheon and Its Background”, in: *Beyond Hatti. A Tribute to Gary Beckman*, B. J. Collins P. Michalowski (eds.), Atlanta, pp. 1–26
- Id.*, 2019, “Išḫara and Aštar at Ebla: Some Definitions”, (forthcoming).
- DURAND, J.-M., 2008, “La religion amorrite en Syrie à l’époque des archives de Mari”, in G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux, I, Ébla, Mari*, Leuven/Paris/Dudley, MA, pp. 161–703.
- FOSTER, B. J., 1996, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, Maryland.
- HERRMANN, W., 1968, *Yariḫ und Nikkal und der Preis der Kuṭarāt-Göttinnen*, BZAW 106, Berlin.
- HUEHNERGARD, J., 1987, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription* (HSS 32), Atlanta.
- PARDEE, D., 1988, *Les textes para-mythologiques de la 24<sup>e</sup> campagne* (1961) (Ras Shamra–Ougarit IV), Paris.
- Id.*, 1999, “Koshar”; “Kosharot”, in *Deities and Demons in the Bible*<sup>2</sup>, K. van der Toorn, B. Becking, P. van der Horst (eds.), Leiden/Boston/Köln: Brill, pp. 490–492.
- Id.*, 2000, *Les Textes rituels* 1, 2 (Ras Shamra–Ougarit XII), Paris.
- Id.*, 2010, “Un Chant nuptial ougaritique (RS 5.194 [CTA 24]). Nouvelle étude épigraphique suivie de remarques philologiques et littéraires”, *Semitica et Classica* 3, pp. 13–46.
- STOL, M., 2000, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (CM 14), Groningen.

Alfonso ARCHI <alfonso.archi@gmail.com>  
via Montevideo 2/A, I-00198 Roma, ITALIE

**03) Thirty Shekels No More: On the Noun and Auxiliary Expression <sup>(tug<sub>2</sub>)</sup>EŠ-dara<sub>2/4</sub> ... (AK)** — In a seminal article which drew upon the earlier interpretations of Kramer and Falkenstein, Reiner (JAOS 88, 186–190) discussed the wide application of the monetary expression thirty shekels with a basic meaning of a trifling or otherwise insulting sum in ancient Mesopotamia and Israel, most famously occurring as the amount demanded by Judas Iscariot for the betrayal of Jesus Christ in Matthew 26: 15. She related it to an assumed Sumerian expression 30(uš<sub>3</sub>) gin<sub>2</sub> ... AK, “to treat something like it was worth (a mere) 30 shekels.”

There is a fundamental problem, however, with the identification of this expression in Sumerian literature. In all of the reported literary occurrences of thirty *gin* (*Curse of Agade* 105, *Ur Lament* 244, *Farmer’s Instructions* 89, *Gilgamesh, Enkidu and the Netherworld* 137, and *Gilgamesh and Huwawa A* 86), the sign that has been pervasively read incorrectly as GIN<sub>2</sub> (a partial re-interpretation of the expression involved the unlikely understanding of EŠ as ba<sub>3</sub> with a meaning “half”, which was doubted by Civil AuOr Supp. 5, 107 n. 114)). This sign is, in every instance available to me for collation, actually the IB sign. This orthography was also utilized for the Ur III Nippur manuscript of *Curse of Agade* 6N-T 76 o6. In one instance, in the *Ur Lament* manuscript UET 6/2 138 o36, the expression is spelled with the DARA<sub>4</sub> sign (this, in turn, has been misread as KIN, which has been understood to confirm the reading GIN<sub>2</sub>). In two instances, in the *Gilgamesh and Huwawa A* manuscripts UM 29-16-84(+) and Ashm 1932, 155, the combination appears to be determined by the textile designation tug<sub>2</sub>, which gives it a notable morphological and orthographic resemblance to the term <sup>(tug<sub>2</sub>)</sup>niḫ<sub>2</sub>-dara<sub>2</sub> (for a detailed recent consideration of this term, see Garcia-Ventura AuOr 31). The combination EŠ-IB is also found in an auxiliary construction with the verb AK in the grammatical text tradition (PSD A3, 122, Attinger ELS,

457 and n. 1249, Attinger ZA 95, 222), which has been catalogued as a lexical *hapax* and read as eš-dara<sub>2</sub>, with another occurrence of the orthographic variant dara<sub>4</sub> in NBGT (for an instance of this sign as a possible orthography of /dadara/, see the Sumerian Kurigalzu inscription D iii 1'-4' [Veldhuis JCS 60, 43, 48-49]). The combination also appears to occur in the obscure divine name <sup>d</sup>EŠ-dara<sub>2</sub>-nun-na of Nippur God List 10' (Peterson AOAT 362, 45) where I was not aware of the proper reading. Attinger has related the expression to the typically syllabically rendered lexeme /dadara/ "to tie up, gird, etc.," on the basis of the translation with the similar Akkadian verbs *ebētu(m)* and *ezēhu(m)* "to strap, tie on, gird, etc." and the partial homophony of /dara/ and /dadara/ (perhaps /dadara/ reflects a reduplicated form?). I do not presently have a satisfactory explanation of the grapheme EŠ.

This basic meaning seems to be reconcilable with the contextual occurrences. In *Gilgamesh, Enkidu and the Netherworld*, the underlying meaning seems most straightforward and aligns well with the typical application of /dadara/, "the (whole) 50 mina (of the *ibbaRU* garment), he *tied it on*," i.e., due to his superhuman qualities, he could wear the heavy item in its entirety. In the *Gilgamesh and Huwawa* passage, the second finite verb of which I cannot confidently advance, but clearly has the semantic object *gaba* "chest", the line transitions the conclusion of Enkidu's exhortation to a dazed and unresponsive Gilgamesh to Gilgamesh's taking various oaths. The meaning could be describing a revived Gilgamesh regaining his bearings, i.e., making sure his military dress was properly secured to his body for the impending fight with Huwawa. There is widespread variance in the extant sources for the compound verb/fixed expressions (rendered in a non-finite form in the Kish source) of which <sup>(tug<sub>2</sub>)</sup>eš-dara<sub>2</sub> is the semantic object of the verb, governed by the third person singular possessive and locative (whose consistent rendering via the *plene* spelling -ni-a led to the previous reading *i<sub>3</sub>* "oil"). These include various constructions with *šu* "hand": *šu ... il<sub>2</sub>*, *šu ... sa<sub>2</sub>* (note the occurrence of reduplicated *sa<sub>2</sub>* with *dara<sub>4</sub>-a-aš* in the aforementioned Kurigalzu passage), *šu ... KEŠ<sub>2</sub>* (note the potential parallelism of the expression with the auxiliary construction *šu KEŠ<sub>2</sub> ... AK* of *Curse of Agade* 103 and the late translation of /dadara/ with Akkadian *kašāru(m)*), and *šu ... ni<sub>10</sub>-ni<sub>10</sub>* (for which the apparent equation /ni<sub>10</sub>in/ = LAGAB.LAGAB = *ebētu(m)* in Proto-Diri Nippur 80 (MSL 15: 14, see Attinger ELS, 457) may be relevant). The extreme variance among the manuscripts could point to some ancient confusion regarding the meaning of the line. In *Farmer's Instructions*, the expression seems to describe securing the sheaves for transport to the threshing floor, perhaps more specifically involving the maintenance of the tightness of the sheaf to prevent spillage. In the *Curse of Agade* and *Ur Lament* passages, the meaning of the expression occurs in a context where the captured temple is being systematically dismantled. In the former instance (of which the latter may be understood as a pointed intertextual reference to), the action is performed by Naram-Sin: in this and the preceding line, athletic similes are employed, perhaps drawing upon the intensity of activity in athletic contests hosted by the temple under more peaceful circumstances, often in the courtyards. Perhaps the intended image, with similarities to the thrust of *Gilgamesh and Huwawa* passage, is that of an athlete waiting for the race to start (as a simile for a ruler ready to participate in a temple's plunder) who is making sure that his dress is secure

Jeremiah PETERSON, <jeremie.peterson@gmail.com>

**04) On the Sumerian terms for 'donkey** — In my Japanese article entitled "The donkey and the Persian onager in late third millennium B.C. Mesopotamia and Syria: A rethinking," *Journal of West Asian Archaeology* 7, 2006: 1-19), I concluded that the late third-millennium Sumerian terms for the donkey were: (ANŠE.)DUN.GI (ED III, southern Sumer), (ANŠE.)SIG<sub>7</sub> (ED III, northern and central Sumer), (ANŠE.)IGI (Ebla and Nabada [= Tell Beydar] in the years contemporary to Mesopotamian ED IIIb), (ANŠE.)LIBIR (Akkad period, Mesopotamia; Ur III, Puzriš-Dagan), and *anše* (Ur III, Mesopotamia excepting Puzriš-Dagan). A corollary of this has been that these terms (excepting *anše*) have a common phonetic value /si(g)/ (or /še(g)/ in Syria) and, one and the same meaning, '(equid of) yellow color.' A table containing this information, attached to the English summary of my 2006 article, is reproduced here without any corrections or additions:

Table 1: Equids in the late third millennium BC (= Maekawa 2006: 1)

period	equids		Persian onager	Syrian onager	horse
	area	donkey			
Early Dynastic III	Sumer: south	(ANŠE.)DUN.GI <sup>1</sup>	(ANŠE.)BAR×AN <sup>5</sup>	anše-edin-na	—
	Sumer: middle, north	(ANŠE.)SIG <sub>7</sub> <sup>2</sup>			
	Syria	(ANŠE.)IGI <sup>3</sup>			
Akkad	Mesopotamia, (Syria)	ANŠE.LIBIR <sup>4</sup>	(ANŠE.)BAR×AN	anše-edin-na	—
Ur III	Puzriš-Dagan	ANŠE.LIBIR <sup>4</sup>	(ANŠE.)BAR×AN	anše-edin-na	anše <sub>si2</sub> -si <sub>2</sub>
	Girsu, Umma, etc.	anše			

<sup>1</sup>(ANŠE.)DUN.GI: (anše)DUN-sig<sub>17</sub> or (anše)sig<sub>x</sub>

<sup>2</sup>(ANŠE.)SIG<sub>7</sub>(=IGIgunū): (anše)še(g)<sub>x</sub>; <sup>3</sup>(ANŠE.)IGI: (anše)še(g)<sub>20</sub>

<sup>4</sup>ANŠE.LIBIR(=IGI+ŠE<sub>3</sub>): anšeše(g)<sub>x</sub> or anšeše<sub>20</sub><sup>3</sup>

<sup>5</sup>also (ANŠE.)ŠU<sub>2</sub>.AN etc.

A starting point of my earlier studies on Mesopotamian terms for equids, presented in MAEKAWA 1979a, 1979b and MAEKAWA 1991, was that there existed no equids designated as anše in ED IIIb Girsu-Lagaš at least, as distinguished from (ANŠE.)DUN.GI, (ANŠE.)BAR×AN or anše-edin-na, and therefore, that one of these terms must denote the domesticated ass.<sup>1</sup> It is unnecessary to repeat here my discussion (MAEKAWA 1979a) demonstrating that (ANŠE.)DUN.GI designates ‘donkey.’ (ANŠE.)DUN.GI occurs in the records of the south Sumerian cities, dated from ED III until the very first years of the Akkad period with a probable reference dated to ED I/II: Girsu, Ur (UET II 127 [obv. i 7: ED I/II]; StPohl 13 43 [ED III]), the “Umma” region (CUSAS 33 93, 101, 102; CUSAS 26 162), and Adab (CUSAS 35 15; CUSAS 11 144).

The term (ANŠE.)IGI, frequently attested in both the Ebla lexical texts and the archival records of Ebla and Tell Beydar, undoubtedly refers to the donkey (e.g., VAN LERBERGHE 1996: 112-113; ARCHI 1998: 12).<sup>2</sup> In three sections among six in an Ebla record (ARET II 25), for example, both (ANŠE.)IGI equids and cattle (gu<sub>4</sub>) are counted indiscriminately, but are always distinguished from the (ANŠE.)BAR×AN equids and sheep (and goats?). The number of (ANŠE.)IGI equids and of cattle is much larger than that of the (ANŠE.)BAR×AN, which suggests that (ANŠE.)IGI refers to an animal that was quite familiar to the Eblaites people.

Table 2: ARET II 25: Animals in Ebla (= Maekawa 2006: 5, Table 1)

column	animals		IGI.NITA	BAR×AN- BAR×AN	udu-udu
	administrator	gu <sub>4</sub> -gu <sub>4</sub>			
obv. i - ii 2	Ša <sub>2</sub> -gu <sub>2</sub> -si (ugula)	1000×X <sub>1</sub>	—	60	9400
ii 3-5	Ik-na-Da-mu	800	—	—	3700
iii 1-4	Ib-u <sub>9</sub> -MU-ut	1000×X <sub>2</sub> +500	—	—	3400+100 <sup>1</sup>
iv 1-4	I-ti-Ga-mi-iš (ugula)	1000×X <sub>3</sub> +430	—	28	2000
v 1-rev. vi 1	Ik <sub>3</sub> -kab-ar (ugula)	800	—	—	9800
vi 2-vii 3	I-bi <sub>2</sub> -Zi-kir (ugula)	2600	1000 <sup>2</sup>	570	7700
ix 1-viii 4	total	—	11788 <sup>3</sup>	—	36100 <sup>4</sup>

<sup>1</sup>udu-udu ugula

<sup>2</sup>IGI.SAL.LUH

<sup>3</sup>1000×5 (= X<sub>1</sub>+X<sub>2</sub>+X<sub>3</sub>)+6788 (= 60+800+500+430+28+800+2600+1000+570) = 11788

<sup>4</sup>9400+3700+3400+100+2000+9800+7700 = 36100

As suggested by ARCHI (1998: 12), (ANŠE.)IGI is a variant of (ANŠE.)SIG<sub>7</sub> that is attested in the contemporary records of Nippur and Šuruppak. First, the signs IGI and SIG<sub>7</sub>(= IGIgunū) are sometimes interchanged in Early Dynastic texts. Second, an ED IIIb Nippur record (OSP 1 100) strongly suggests that the designation (ANŠE.)SIG<sub>7</sub> refers to the same kind of equid as the (ANŠE.)DUN.GI found in the southern records (e.g., Fö 160 [ED IIIb Girsu-Lagaš]). Therefore, we may be permitted to quote the two Early Dynastic terms for the donkey, that is (ANŠE.)SIG<sub>7</sub> (with its variant (ANŠE.)IGI in the Ebla and Tell Beydar texts) and (ANŠE.)DUN.GI, as reflecting the two different writing traditions between the north (northern Sumer, Akkad and Syria) and the south.<sup>3</sup> The city of Šuruppak may be understood to

divide the south from the north in the equidal writing traditions, and to constitute an intermediate case, because the southern term (ANŠE.)DUN.GI is also found in one Šuruppak record (WF II 74 [=TŠŠ 131]).<sup>4)</sup>

The second conclusion of my 1979 articles was that the term (ANŠE.)LIBIR replaced (ANŠE.)DUN.GI in the south in the Akkad period, since many Akkad and Ur III archival records present clear evidence that (ANŠE.)LIBIR refers to the equids used by people in their everyday life (i.e., donkeys), just as (ANŠE.)DUN.GI does.<sup>5)</sup> As far as I know at present, the earliest attestation of (ANŠE.)LIBIR is found in an Adab record (CUSAS 11 145) written in a year of Meskigalla, local ruler contemporary to Sargon of Akkad. Since another Adab tablet (CUSAS 11 144) also dated to a year of Meskigalla mentions (ANŠE.)DUN.GI, we might be permitted to conclude that the replacement of (ANŠE.)DUN.GI by (ANŠE.)LIBIR started in the southern Sumerian cities soon after they were conquered by the Akkadian troops under Sargon.

That the term (ANŠE.)LIBIR(= IGI+ŠE<sub>3</sub>) is related to (ANŠE.)IGI in the texts of Ebla and Tell Beydar has already been pointed out (e.g., ARCHI 1982: 360; VAN LERBERGHE 1996: 112; SALLABERGER 1996: 176; CIVIL 2008: 113).<sup>6)</sup> Since (ANŠE.)LIBIR can be found neither in the ED lexical tradition nor in any ED III archival records, I assume that the use of LIBIR to convey the meaning ‘donkey’ was preceded by (ANŠE.)SIG<sub>7</sub> and (ANŠE.)IGI.<sup>7)</sup>

In my two earlier studies (MAEKAWA 1979a, b), however, I failed to step into the problem of the reading of (ANŠE.)DUN.GI. Nor did I give any answer to the question of why (ANŠE.)LIBIR, which I read as <sup>ansē</sup>dusu<sub>2</sub> accepting the explanation of the later lexical text (Hh XIII 355 [MSL 8/1: 50]), could swiftly replace (ANŠE.)DUN.GI without raising serious confusion.

In my 2006 article, I presented an assumption that all four terms for “donkey,” (ANŠE.)DUN.GI, (ANŠE.)SIG<sub>7</sub>, (ANŠE.)IGI, and (ANŠE.)LIBIR, had the (almost) common phonetic value(s). This is primarily based on the fact that (ANŠE.)LIBIR(= IGI+ŠE<sub>3</sub>), which apparently belonged to the northern writing tradition like (ANŠE.)SIG<sub>7</sub>(= IGI*gunû*) and (ANŠE.)IGI, replaced (ANŠE.)DUN.GI in southern Sumer; this swift replacement would not have taken place, if these two differently spelled terms, used for denotation of a most familiar animal to the Mesopotamian people, had been pronounced differently.

I understand that LIBIR(= IGI+ŠE<sub>3</sub>) within (ANŠE.)LIBIR had originally a value of /si(g)/še(g)/ in spite of the later explanation giving <sup>ansē</sup>dusa<sub>2</sub>/<sup>ansē</sup>dusu<sub>2</sub> (Hh XIII 355 [MSL 8/1: 50], Akk. *agālu*). In my interpretation, the sign LIBIR(= IGI+ŠE<sub>3</sub>) began to be used in the meaning of ‘donkey’ in the early Akkad period, at which point ŠE<sub>3</sub> within LIBIR(= IGI+ŠE<sub>3</sub>) was understood by the scribe as a phonetic indicator.<sup>8)</sup> A value /si/ is given to LU [= earlier LIBIR] (= si<sub>5</sub>: *agālu*) in the other lexical traditions (Diri II 131 [MSL 15: 126]; Antagal F 44 [MSL 17: 214]), and this seems to reflect the original reading.

Since both SIG<sub>7</sub>(= IGI*gunû*) and IGI have the value /si(g)/še(g)/, the interpretation of /si(g)/še(g)/ for (ANŠE.)LIBIR safely explains the displacement of (ANŠE.)SIG<sub>7</sub> and (ANŠE.)IGI by (ANŠE.)LIBIR, and it is then sound to think that the southern form (ANŠE.)DUN.GI, also succeeded by (ANŠE.)LIBIR, had a similar value as well.<sup>9)</sup>

Another proposal in my 2006 article was that GI within (ANŠE.)DUN.GI is to be read sig<sub>17</sub> in the meaning of ‘yellow,’ although the accurate pronunciation (and meaning) of DUN was not discussed,<sup>10)</sup> and that SIG<sub>7</sub> within (ANŠE.)SIG<sub>7</sub> also meant ‘yellow.’<sup>11)</sup> It is not necessary to discuss here the well-established meaning ‘yellow/green’ of both sig<sub>17</sub> (GI) and sig<sub>7</sub> (SIG<sub>7</sub> [= IGI*gunû*]).

The conclusion that the terms for ‘donkey’ in Sumer were originally read /sig/ leads us to a new interpretation of ANŠE.SIG, found in Gudea Cyl. B ix 18 with a traditional translation of ‘slender donkey.’ We may now see it as a variant written form for ‘donkey,’ that is, for (ANŠE.)LIBIR(= IGI+ŠE<sub>3</sub>) or (ANŠE.)DUN.GI.<sup>12)</sup>

Princeton 61, which I failed to quote in my 2006 article, demonstrates that GI(= sig<sub>17</sub>) could be used to mean ‘(equid of) yellow color’/‘donkey’ even in the Ur III period. Princeton 61, obv. 1) 411 gu<sub>4</sub>-niga, 2) 300 ab<sub>2</sub>-niga, 3) 2360 la<sub>2</sub>-1 gu<sub>4</sub>, 4) 2487 ab<sub>2</sub>, 5) 14 amar<sup>1</sup>-gu<sub>4</sub>, 6) 35 amar<sup>1</sup>-ab<sub>2</sub>, 7) 12 lu-lim-nita<sub>2</sub>, 8) 41 še-bar-nita<sub>2</sub>, 9) 46 še-bar-munus, 10) 180 GI-nita<sub>2</sub>, 11) 240 GI-munus, 12) 60 na, 13) 60 BAR×AN-

nita<sub>2</sub>, 14) [ ] BAR×AN-munus, (broken), rev. 1) 10800+[600×X]<sup>2</sup>+480 la<sub>2</sub>-1 [u<sub>8</sub>], 2) 8004 maš<sub>2</sub>, 3) 14421 ud<sub>5</sub>, 4) 25 dara<sub>4</sub>, 5) 334 maš-da<sub>3</sub>, 6) 26 az, (broken), rev. (broken).

Princeton 61, which records a very large number of different animals, is apparently a summary record of animal counting done in Ur III Puzriš-Dagan. Taking into consideration the writing order of animal types adopted by the two similar tablets (AO 19548 and AO 19550 [CALVOT 1969: 102, 104]), we can safely assume that the terms GI, na and BAR×AN (obv. 10-14) that follow the descriptions of cattle (gu<sub>4</sub>, ab<sub>2</sub>), red deer (lu-lim), and fallow deer (še-bar) refer to the three different kinds of equids. The latter two terms are undoubtedly abbreviations of anše-edin-na ('equid of the plain' = Syrian onager)<sup>13</sup>) and (ANŠE.)BAR×AN (kunga<sub>2</sub>; Persian onager)<sup>14</sup>) respectively. Therefore, we can safely conclude that GI in obv. 10-11 designates 'donkey' (\*ANŠE.GI).<sup>15</sup>) Since the donkey is referred to almost exclusively using (ANŠE.)LIBIR in the Puzriš-Dagan archival texts, we suppose that Princeton 61 was written by a scribe who was rather unfamiliar with the traditional Puzriš-Dagan orthography. Certainly, he adopted here the written forms lu-lim and še-bar (obv. 7, 8-9), in place for orthographic lulim (LAK 250 [= LIM+LAK 248+LU]) and šeg<sub>9</sub>-bar respectively.

My idea that the early Sumerian terms originally meant '(equid of) yellow color' implies that domesticated donkeys had not yet diversified in color in Mesopotamia in the late third millennium B.C. Worthy of note here is that the later lexical tradition subclassifies such animals as sheep, female goats and cows into five types according to colors: 'white,' 'red,' 'black,' 'yellow,' and 'speckled' (Hh XIII 98-102, 198-202, 339j-339n [MSL 8/1: 16, 29, 49]), not classifying equids in the same way, however.<sup>16</sup>)

1) In the archival records of ED IIIb Girsu-Lagaš, the term anše is either used generically or is an abbreviation of such terms as ANŠE.DUN.GI. This observation, however, does not seem to be applicable to the contemporary Mari texts, for both anše and (ANŠE.)BAR×AN occur in a single tablet; CHARPIN 1990: N<sup>o</sup> 38, obv. i 2, 5, ii 3 (BAR×AN.ANŠE-munus), and ii 7, iii 4 (ANŠE.MUNUS). See also the description of ANŠE.NITA<sub>2</sub>/MUNUS in CUSAS 19 18 (CS Adab).

According to a number of archaic records (e.g., some texts published by KLEIN 2004 [references found in STEINKELLER 2004: 179]), the equids called anše (represented by the sign ZATU 297, most probably a denotation of the donkey) seem to have been kept by men in the Uruk III period, and this requires us to assume that the archaic designation for the donkey (ZATU 297: later anše) was later superseded by ANŠE.DUN.GI in the south of Sumer and by ANŠE.SIG<sub>7</sub> in the north. The earliest reference to ANŠE.DUN.GI is possibly found in an archaic text of Ur (UET 2 127 [obv. i 7], dated to ED I/II).

2) Note especially Archi's remark on equidal terminology in the Tell Beydar tablets: "The equids attested in the administrative texts [of Ebla] are only two: IGI.NITA/IGI.SAL (= ANŠE.IGI.NITA/SAL) and BAR.AN (.NITA.SAL) (= ANŠE.BAR.AN: <sup>anše</sup>kunga/kúnga); ... IGI.NITA/SAL are more common than BAR.AN. These elements are in favour of a meaning "ass" for IGI(.NITA/SAL), a local abbreviated writing perhaps of anše-sig<sub>7</sub>(-DUN-DUN): the denomination of an ass in the Fara texts (SIG<sub>7</sub> is IGI-gunū). ..." (ARCHI 1998: 12).

3) On the two writing traditions in Babylonia (and Syria), see Veldhuis's excellent glimpses (e.g., VELDHUIS 2014).

4) In WF II 74 (= TŠŠ 131 [= EDATŠ 171]), 31 equids in all, designated as ANŠE.DUN.GI, ANŠE.BAR×AN and anše-edin(-na), are counted together with two head of cattle. The personal name of one of the three men who were in charge of the animals was spelled lugal-dumu-zi; this is quite noteworthy, because the element dumu-zi within Šuruppak personal names does not accompany the dingir-determinative with only a few exceptions including this case. Thus, WF II 74 seems to have been written by a scribe educated in the south of Sumer.

ALBERTI-POMPONIO-VISICATO 1994: 308 assumed that, in ED III Šuruppak, the male (ANŠE.)DUN.GI and the female (ANŠE.)BAR×AN were used as draught animals as was the case in Girsu-Lagaš. More accurately, according to them, the term for 'donkey' is (ANŠE.)DUN.GI, not (ANŠE.)SIG<sub>7</sub>, in the Šuruppak documents.

A proposal of anše-SIG<sub>7</sub>: 'blinder(?) Esel,' presented by STEIBLE-YILDIZ 2015: 60, 76 on the basis of Heimpel's interpretation of the Ur III term SIG<sub>7</sub>-a (HEIMPEL 2009), is unacceptable. The appellation ANŠE.SIG<sub>7</sub> lacks a postposition -a that would be required for this meaning.

5) The conclusion that the Sargonic (ANŠE.)LIBIR refers to the donkey had long been upheld by M. Lambert, though he had erroneously thought that anše, not (ANŠE.)DUN.GI, was the term for the donkey in ED IIIb Girsu-Lagaš (M. LAMBERT 1965: 65).

6) Although MAIOCCHI-VISICATO 2012: 51 also conclude that (ANŠE.)IGI is followed by (ANŠE.)LIBIR, their interpretation of the sign LIBIR as IGI.DIB is not supported.

7) Note that the sign LIBIR does not occur in any published ED IIIb sources from the south of Sumer, while it is found in the Šuruppak texts (e.g., WF 84 [= EDATŠ 38], obv. i 4, ii 6: še (gur) libir); WF II 153 [= TŠŠ 664], rev. 2-3: nig<sub>2</sub>-kas<sub>7</sub> libir). See also OSP 1 103, obv. i 1, 3 (ab<sub>2</sub> libir, ES<sup>7</sup> Nippur).

8) It is almost certain that LIBIR(=IGI+ŠE<sub>3</sub>) was primarily used to cover the meaning ‘old’ (loaned from Akk. *labīru*) in the north. For ŠE<sub>3</sub> used as a phonetic indicator, cf. <sup>(d)</sup>ŠE<sub>3</sub>.NIR.DA (= <sup>(d)še<sub>3</sub></sup>šer<sub>7</sub>-da, from ED III on) and ŠE<sub>3</sub>.NIR.GU (= <sup>še<sub>3</sub></sup>šer<sub>7</sub>-gu, Ur III).

9) In Table 1 of my 2006 article (reproduced as Table 1 here), I have failed to present a value /si(g)/ for (ANŠE.)SIG<sub>7</sub> and (ANŠE.)LIBIR, only giving /še(g)/ to them.

10) Worthy of note is that DUN occurs in some Šuruppak texts in connection with both (ANŠE.)SIG<sub>7</sub> and (ANŠE.)BAR×AN: ANŠE.SIG<sub>7</sub>.DUN.DUN (WF II 79 [= WF 10, EDATŠ 167], obv. i 1, cf. ANŠE.DUN [ibid. i 3], DUN.DUN [ii 2, rev. iii 1]); ANŠE.BAR×AN.DUN (WF II 73 [= TŠŠ 362, EDATŠ 168], obv. ii 1). ŠUBUR is also used probably as a variant of DUN: ANŠE.SIG<sub>7</sub>.ŠUBUR (WF II 80 [= TŠŠ 134, EDATŠ 169], obv. i 2); ANŠE.SIG<sub>7</sub>.ŠUBUR.ŠUBUR (WF 73 [= TŠŠ 362, EDATŠ 168], obv. i 1); BAR×AN.ŠUBUR (ibid. rev. iii 2)

11) It is rather doubtful, however, whether the Eblaite scribe correctly understood that the written form (ANŠE.)IGI derived from the Sumerian designation of the donkey’s color, yellow.

12) Gudea Cyl. B ix 18) anše-sig-a anše-eridu.KI-ka, 19) anše-dun-da E<sub>2</sub> KA kur-kur-ku<sub>4</sub>(REC 56) di-da “that a slender donkey, one of Eridu, might gallop along with the stallions ...” (Edzard RIME 3/1: 94); Cyl. B ix 18) anše sig-a anše eridug<sup>ki</sup>-ga<sub>14</sub>, 19) <sup>anše</sup>dur<sub>9</sub>-da E<sub>2</sub> KA kur-kur kur<sub>9</sub> di-da “to ... a slender donkey from Eridug with stallion” (ETCSL c.2.1.1.7, 1027-1028). Worthy of note here is that an element SIG is found within the name of the deity of domesticated/tamed equids <sup>d</sup>EN.SIG.NUN (usually read as <sup>d</sup>en-sig-nun in the cuneiform scholarship). JACOBSEN 1991: 115 interprets the god’s name as <sup>d</sup>en-si<sub>15</sub>-nun (“Princely manager of the donkeys”), assuming that si<sub>15</sub>(= SIG) is relevant to the description si-i [: SI: si]-su-u ... i-me-rum (Aa Tablet 19 173 [MSL 14: 341]) and also to si-i [: SI: si]-su-u ... mi-ri-šu (ibid., line 166).

13) The term anše-edin-na (‘equid of the plain’) is shortened to na in AO 19550, rev. 2 also, while the full form occurs in obv. 5 of the same text.

14) In my 2006 article, I defended my earlier conclusion (MAEKAWA 1991) that (ANŠE.)BAR×AN denotes the (tamed) Persian onager. An important point for future studies on (ANŠE.)BAR×AN, either in favor of my conclusion or of the other, now predominant interpretation (that it means a donkey-onager hybrid), is that there is no evidence that a large number of (ANŠE.)BAR×AN foals were born (/produced) in third millennium southern Babylonia. (Only three texts of Ur III Umma mention some suckling (ANŠE.)BAR×AN foals; Hussey Buffalo 3, obv. ii 13; UTAMI 3 2135, obv. 1-2 [1 BAR×AN u<sub>3</sub>-tu-da <sup>gis</sup>apin]; MVN 18 264, obv. ii 8’). In the late third millennium B.C., (ANŠE.)BAR×AN equids were usually imported (and brought as war-booty in Ur III times) to Sumer from the Diyala region and further north, while they came from Nagar (= Tell Brak) and around to Ebla.

15) The sign in question cannot refer to ‘horse’ (ANŠE.ZI.ZI: *sisû*). (The editor’s copy of the sign in obv. 10-11 is unmistakably GI, not ZI.) The number of the equids is too large to regard them as horses (cf. 2204 ANŠE.LIBIR and 38 ANŠE.ZI.ZI in AO 19548 [CALVOT 1969: 102]). The description of horses would occur in the line(s) after obv. 14, now missing.

16) So, a passage “one male/female white donkey” (1 ANŠE.LIBIR-nita<sub>2</sub>/munus babbar<sub>2</sub>), attested in a record of Ur III Puzriš-Dagan (OIP 115 308, obv. 2, 4), is a rare exception.

## Bibliography

- ALBERTI, A., F. POMPONIO, & G. VISICATO 1994 The texts allocating equids (Nn. 115-172), in Pomponio, F. and G. Visicato, *Early Dynastic Administrative Tablets of Šuruppak* (= EDATŠ): 301-448.
- ARCHI, A. 1982 *Testi amministrativi di vario contenuto (Archivio L. 2769: TM.75.G.3000-4101)*. ARET III.
- Id.* 1998 The regional state of Nagar according to the texts of Ebla, *Subartu* IV/2: 1-15.
- CALVOT, D. 1969 Deux documents inédits de Šelluš-Dagan, *RA* 63: 101-114.
- CHARPIN, D. 1990 Nouvelles tablettes présargoniques de Mari, *M.A.R.I.* 6: 245-252.
- CIVIL, M. 2008 *The Early Dynastic Practical Vocabulary A (Archaic HAR-ra A)*. ARES IV.
- HEIMPEL, W. 2009 Blind workers in Ur III texts, *Kaskal* 6: 43-48.
- JACOBSEN, Th. 1991 The term ensí, in Michalowski P. *et al.* eds., *Velles Paraules: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Miguel Civil on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. *AuOr* 9/1-2: 113-121.
- KLEIN, J. 2004 Six new archaic tablets from Uruk, *ZA* 94: 161-174.
- LAMBERT, M. 1965 La vie économique à Umma à l’époque d’Agadé, *RA* 59: 61-72.
- MAEKAWA, K. 1979a The ass and the onager in Sumer in the late third millennium B.C. *Acta Sumerologica* 1: 35-62.
- Id.* 1979b Animal and human castration in Sumer, Part 1: Cattle (gu<sub>4</sub>) and equids (ANŠE.DUN.GI, ANŠE.BAR×AN) in Pre-Sargonic Lagash, *Zinbun* 15: 95-137.
- Id.* 1991 The agricultural texts of Ur III Lagash of the British Museum (VII), *Acta Sumerologica* 13: 195-235 [esp. 206-210, III.2. ANŠE.BAR×AN: the Persian onager].



ID.2006 The donkey and the Persian onager in late third millennium B.C. Mesopotamia and Syria: A rethinking (in Japanese with an English summary), *Journal of West Asian Archaeology* 7: 1-19 [Japanese Society for West Asian Society, Tokyo].

MAIOCCHI, M. & G. VISICATO 2012 *Classical Sargonic Tablets Chiefly from Adab in the Cornell University Collections*, Part II (= CUSAS 19).

SALLABERGER, W. 1996 Word list, in Farouk, I. et al., *Administrative Documents from Tell Beydar (Seasons 1993-1995)*. Subartu II: 175-186.

STEIBLE, H. and F. Yıldız 2015 *Wirtschaftstexte aus Fara II* (= WF II).

STEINKELLER, P. 2004 Studies in third millennium paleography, 4: Sign KIŠ, ZA 94: 175-185.

VAN LERBERGHE, K. 1996 The livestock, in Farouk, I. et al., *Administrative Documents from Tell Beydar (Seasons 1993-1995)*. Subartu II: 107-117.

VELDHUIS, N. 2014 The Early Dynastic Kiš tradition, in Sassmannshausen, L. ed., *He Has Opened Nisaba's House of Learning: Studies in Honor of Åke Waldemar Sjöberg on the Occasion of His 89's Birthday on August 1<sup>st</sup> 2013*: 241-259.

Kazuya MAEKAWA <smr-inst@mx4.canvas.ne.jp>

**05) Ubanuila** — In meinem Artikel in RIA 14/3-4 (2014) S. 265 habe ich einige fruchtlose Überlegungen zum Ursprung dieses Namens einer personifizierten Waffe Ninurtas angestellt und dabei das Offensichtliche übersehen: Er geht sehr wahrscheinlich auf das Epitheton /ub=e nu-il/ zurück, vgl. Gudea Statue B vi 24 uruda ... ŠÍTA ub-e nu-íl-šè mu-na-dím „er machte das Kupfer zu einer Keule, welche die (vier Himmels)richtungen nicht ertragen (können)“ und Zyl. B xiii 22 ŠÍTA saĝ-7 tukul huš mè tukul ub-2-e nu-íl GIŠ.GAZ mè „die siebenköpfige Keule, die furchtbare Waffe der Schlacht, welche die beiden (Himmels)richtungen nicht ertragen (können), die mörderische Waffe der Schlacht“. Die späteren Schreibungen <sup>d</sup>U<sub>4</sub>-ba-nu-íl(-la), <sup>d</sup>U<sub>4</sub>-bé-nu-íl-la nebst ihren Deutungen zeugen davon, dass der Name nicht mehr so verstanden bzw. umgedeutet wurde.

M. KREBERNIK <manfred.krebernik@uni-jena.de>

**06) AO 58: Ein Relief Šulgis, nicht Gudeas** — In dem schönen Ausstellungskatalog *L'histoire commence en Mésopotamie* (Musée du Louvre-Lens 2016) ist auf S. 111 unter Nummer 98 das Fragment eines „neusumerischen“ Reliefs abgebildet, das bisher aufgrund der Inschrift Gudea zugewiesen wurde, vgl. die a.a.O. angeführte Literatur sowie H. Steible, NSBW I 256, „Gudea 1“, und D.O. Edzard, RIME 3/1, 175, E3/1.7.92. Von der Inschrift ist nur der Beginn erhalten; die mehr oder minder beschädigten Zeichen werden dort gelesen:

- |   |  |
|---|--|
| 1 | ' <sup>d</sup> ba- <sup>r</sup> ú <sup>1</sup> |
| 2 | n[i]n-a-ni                                     |
| 3 | 'nam-ti <sup>1</sup> -                         |
| 4 | 'gù-dé-a <sup>1</sup> -                        |
|   | (broken)                                       |

Auf dem sehr guten Photo des o. g. Katalogs ist jedoch zu erkennen, dass man vielmehr lesen muss:



- |   |  |
|---|--|
| 1 | ' <sup>d</sup> ba-ú                                    |
| 2 | n[i]n-a-ni   |
| 3 | <sup>d</sup> sul-gi <sup>1</sup>                       |
| 4 | 'nita <sup>1</sup> kalag- <sup>r</sup> ga <sup>1</sup> |
| 5 | [l]ugal ur[i <sub>5</sub> <sup>ki</sup> -ma] ...       |

M. KREBERNIK <manfred.krebernik@uni-jena.de>

**07) The Livestock Officers of Naqabtum** – According to the work of Wu Yuhong, the Archives of the Animal Center of Ur-III Dynasty in Drehem (AACUD) contain over 50 academic dissertations and articles for the rebuilding of Drehem (WU, 2011). The following table is created for the livestock officers of Naqabtum.

**The livestock officers of Naqabtum table**

Department A	Department B
Lu-digir-ra (Š 46 - AS 3)	Ahuni (Š 44 - AS 1)
Ahu-wer (AS 3 - AS 9)	Šulgi-a-a-mu (AS 1 - AS 6)
	Šu-mama (AS 6 - AS 8)
Zubaga (AS 8 - ŠS 1)	Igi-Enlil-še (AS 8 - ŠS 2)
Ahu-wer (ŠS 2 - ŠS 7)	Ur-Nanna (ŠS 3 - ŠS 4)
	Ibni-Sin (ŠS 3 - ŠS 4)
	Beli-ili ? (ŠS 3 - ŠS 5)
	Du-u-du (ŠS 5 - ŠS 6)
Aba-Enlil-gin (ŠS 6 - IS 2)	Puzur-Enlil (ŠS 7 - IS 2)

This table presents the data somewhat different compared to the results of the previous studies (SIGRIST 1992, TSOUARPOULOU 2008). Since the explanations can be found in the articles of the AACUD Project, I will just focus on the particular points presented in this table. There are two or three officers, who were working in the Department B at the same time from ŠS 3 until ŠS 5 (presumably, Zabar-dab was also a livestock officer working together with them). Beli-ili was also a courier (YANG 2014), which is why it is difficult to define his position. The positions of Ur-Nanna (YAO 2013) and Ibni-Sin (the author of the present article is responsible for rebuilding his archives) can be confirmed, as shown in the table. However, the reason why there were two (or three) livestock officers at the same time is still unknown. The amount of the archive data dedicated to them is too small for us to make a conclusion. Nevertheless, by analyzing the archives, I speculate the reason maybe that they had different responsibilities in the same department.

#### **Bibliography**

- SIGRIST, Marcel 1992 *Drehem*. Bethesda: CDL Press.
- TSOUARPOULOU, Christina 2008 *The Material Face of Bureaucracy: Writing, Sealing and Archiving Tablets for the Ur III State at Drehem*. PhD thesis. University of Cambridge.
- WU, Yuhong 2011 “Archives of Animal Center of Ur-III Dynasty in Drehem : AACUD Project in IHAC (2005-2010)”. *JAC* 26: 111-112.
- YANG, 2014 *The Reconstruction of the Archive of Beli-ili, the Courier of the Tribute Animal Center of Ur-III Dynasty (AS 4 ii/2 - ŠS 5 i/25)*. MA thesis. Northeast Normal University.
- YAO, Cuicui 2013 *The Reconstruction of the Archive of Ur-<sup>d</sup>Ig-alim fattener (Š 46 - AS 8), domestic animal official Ur-<sup>d</sup>Nanna (ŠS 3 - ŠS 4) and weapon administrator Dayyānu-mi-šar (Š 46 - AS 3) of Ur-III Dynasty*. MA thesis. Northeast Normal University.

Xiaobo DONG <dongxb145@nenu.edu.cn>

Institute for the History of Ancient Civilizations, Northeast Normal University,  
Renmin Street no. 5268, Changchun 130024, Jilin Province, CHINA

**08) Politische Propaganda in altbabylonischen Omina und das Missgeschick des Sin-iddinam** – Ulla Jeyes konnte plausibel machen, dass die Apodosen einer kleinen Gruppe von Omentexten aus dem nördlichen Babylonien aktuelle Bezüge auf die Erfolge des Königs Samsu-iluna um sein 20. Regierungsjahr aufweisen.<sup>1)</sup> Dem lassen sich mindestens zwei wohl wenig ältere Omina anfügen, die zwar nicht auf ein aktuelles Ereignis Bezug nehmen, aber deutlich von der gegenwärtigen politischen Situation beeinflusst sind.

YOS X 56 iii 10-12 = CUSAS 18, 12, 47 enthält eine politische Wertung: *šumma izbum kīma*

*šeleppim/šeleppūti palē<sup>d</sup> ellil mātum iššir šar(ri) šumēri(m) mātam ibēl* „Wenn eine Missgeburt wie eine Schildkröte (m/w) (aussieht): Herrschaftszeit des Enlil, im Land wird alles in Ordnung sein, ein König von Sumer wird das Land regieren.“

YOS X 56 wurde wohl in Larsa unter *Rīm-Sîn* oder *Ḫammurapi/Samsu-iluna* geschrieben. CUSAS 18, 12 gebraucht die gleiche Orthographie und dürfte räumlich und zeitlich dem ersten Text nahestehen.<sup>2)</sup> Das Omen gibt die politische Weltansicht von Larsa wieder: Ein König von Sumer bedeutet, dass es dem Land gut geht und die Herrschaft von Enlil legitimiert ist. Umgekehrt gelesen: ein König von außerhalb ist nicht von Enlil legitimiert und dem Land geht es wahrscheinlich nicht gut. Die Apodosis eignete sich sicher nicht dazu, in einem Brief an *Ḫammurapi* oder *Samsu-iluna* zitiert zu werden.

Die umgekehrte Tendenz drückt das Modell YOS X 1 aus: *annūtum amūtum ša šarrim<sup>d</sup> sîn-iddinam ša ina bīt<sup>d</sup> šamaš ina elūnim iqqūma imqutaššum bēl immerim nakram idarrisma eli lā šattim ittazzaz* „Das ist das Omen des Königs, des Sîn-iddinam, der im Tempel des Šamaš im Monat Elūnum opferte und da fiel er (der Tempel) auf ihn – der Eigentümer des Opferschafes wird den Feind attackieren und auf etwas hintreten, das ihm nicht gehört.“

Verschiedene Übersetzungen hat RICHTER 1992 diskutiert.<sup>3)</sup> Wesentliche Differenzen bestehen in der Interpretation des Subjekts von *imqutaššum*. Zunächst wurde statt *i-qū-ma* I.DIB.BA = *askuppatum/ askuppum* gelesen (AHw 74; Goetze YOS X S. 3 „stairs“ also *simmiltum*), was dann wohl nicht wie sonst die „Türschwelle“, sondern der „Türsturz“ sein sollte. Die Bedeutung „Türsturz“ wird aber von anderen Texten nicht unterstützt. Schreibungen des Logogramms ohne Determinativ sind wohl durchgehend nach-altbabylonisch. Eine Schreibung mit BA ist sonst nirgends belegt. Analoge Einwände gelten für *simmiltum* „Leiter“, „Treppe“. CAD A II 335b; Q 98b setzen *qāpu* B ein, was aber ebenfalls nicht überzeugt. Siehe RICHTER 1992.

JEYES 1989, 192 Anm. 66 übersetzt: „this is the liver which fell (to the lot of) the king, Sîn-iddinam who sacrificed (...)“, ähnlich CAD E 136a. Jeyes beruft sich darauf, dass *awātum* „Wort; Angelegenheit“ auch für *amūtum* „Leber“, „(Leber-)Omen“ stehen kann und mit *maqātum* belegt ist und auf YOS X 11 iii 16-17 (dazu unten). Damit würde der Text umständlich schildern wie das Omen zustande kam. Das ist aber auch bei historischen Omina völlig unüblich. Normalerweise steht der Königsname, gefolgt von einer Bemerkung zu seiner Regierung oder seinem Schicksal. Z. B. *amūt ibbi-sîn šaḫluqtum* „Omen der Ibbi-Sîn – Verderben“ YOS X 56 i 40-41 (CUSAS 12, 89: *ša šaḫluqtim*).

RICHTER 1992 erwägt auch, dass die Leber tatsächlich auf den König fällt und verweist ebenfalls auf YOS X 11 iii 16-17: *šumma ana bēl immerim imtaqtam imāt* „Wenn es dann auf den Besitzer des Opferschafes fällt, wird er sterben“. Gemeint ist aber nicht die Leber, die irgendwie herunterfällt, sondern eine Fortsetzung des vorigen Omens. So erklärt sich das Fehlen einer eigentlichen Protasis und der Gebrauch des Perfekts in einer Art *consecutio temporum* mit der vorangehenden Protasis. Vgl. YOS X 47, 29-30: [*šumma immerum ana š]uburrī šu ušimma imtaqut nakār tēmim : šumma [immerum i]ttaziz awāt awī lim izzaz* „[Wenn das Schaf sich auf] seinen Hintern setzt und dann hinfällt – Änderung der Absicht. Wenn [das Schaf] sich dann (wieder) hinstellt – das Wort des Mannes wird bestehen.“

In YOS X 11 iii 13-15 wird aus dem Merkmal *štlum* „Loch“ auf eine Verfinsterung (Mond/Sonne) *nantalūm* geschlossen. Zusammen ergeben YOS 11 iii 13-15 + 16-17 Verfinsterung und Tod. Nach YOS X 17, 49 sind das alternative Apodosen zu *štlum*.<sup>4)</sup>

Jeyes Vorschlag, der auf STARR 1983, 13-14 zurückgeht, lässt sich nicht ganz ausschließen, fällt aber aus dem Rahmen historischer Omina. Auch fehlt ein Beispiel für eine direkte Verbindung von *amūtum* und *maqātum*.

*Šamaš/Utu* ist der Stadtgott von Larsa und der Gott der Gerechtigkeit. Es bietet sich daher eine Deutung als Gottesurteil an. Man kann auch an einen Zusammenhang mit dem verzweifelten Gottesbrief an Utu denken, der Sîn-iddinam zugeschrieben wurde.<sup>5)</sup> Die Strafe trifft den König gerade in dem Moment, in dem er sich mit seinem Opfer an den Gott wendet. Da stürzt der Tempel, bzw. ein Dachbalken auf ihn. Historische Omina knüpfen wohl immer an dramatische Ereignisse an oder nennen Könige, die für solche standen. Das Verbum ist mit verschiedenen Gebäuden und Gebäudeteilen und auch mit *bītum* „Haus, Tempel“ gut belegt. Die sonst unübliche Schilderung der Opferung ist als Teil des außerordentlichen historischen Ereignisses zu verstehen.

*Sîn-iddinam* besiegte Babylon und stieß bis in das *Dijāla*-Gebiet vor. Wahrscheinlich nahm er dabei auch Babylon Gebiete weg oder begründete sogar eine kurze Suprematie über den aufstrebenden Kleinstaat. Darauf könnte sich der zweite Teil beziehen. So löst sich auch der von verschiedenen Autoren reklamierte Widerspruch zwischen den Apodosen auf. Die zweite Apodosis ist nur scheinbar positiv, sie enthält zugleich die Feststellung, dass der Besitzer des Opferschafes ein Unrecht begehen wird, so wie *Sîn-iddinam* sich aus der Sicht Babylons versündigte und dafür bitter bestraft wurde.

Man könnte einwenden, dass Ausdrücke wie *šarrum mātam lā šattam ikaššad* „der König wird ein Land, das ihm nicht gehört erobern“ keine Wertung enthalten, da der Opferschauer im Kriegsfall grundsätzlich auf der Seite seines Königs stehe. Andererseits wären solche Ausdrücke dann redundant. Dies mag sich in manchen Fällen aus der sprachlichen Nachbildung der Protasis in der Apodosis erklären. Doch in unserem Fall steht *eli lā šattim* ohne Bezugswort. Es geht also nur darum, dass etwas nicht sein Eigentum ist und das kann man nur noch als Wertung verstehen. Das Verbum *darāsum* wird von AHW mit „zurückdrängen“ und in diesem Zusammenhang von CAD mit „to throw over or back“ wiedergegeben. Verwandt ist arab. *darasa* u. a. „dreschen“. Die Wörterbücher folgen offenbar der Annahme, dass an unserer Stelle ein Ausdruck für einen militärischen Erfolg stehen müsse, was auf die Interpretation von *darāsum* insgesamt abgefärbt hat. Eine Bedeutung „(auf etwas) trampeln“, „schlecht behandeln“, „attackieren“ (ARM 6, 64; euphemistisch auch von Thronen gesagt) passt jedoch gut zu allen Belegen.

Die Erwähnung des Monats *Elūnum/Elūlu* mag eine weitere Anspielung sein, auch wenn uns die genauen Einzelheiten entgehen. In dem *Sîn-iddinam* unterstellten Gottesbrief an Nin-Insina wird Asalluḫi als König von Babylon und Sohn des Idlurugu bezeichnet, welcher in An Anum II 278 mit Marduk gleichgesetzt wird. Nach Astrolab B (KAV 218 ii 16-21) wurden die Göttinnen in diesem Monat im Ordalfluss (Idlurugu) gereinigt. Daraus ergibt sich eine vage Verbindung des Monats, bzw. Festes zum Ordalfluß, Marduk und Babylon. Sonst ist der Monat aber vor allem mit Innana/*Ištar* verbunden.

Auf dem Modell wird die *naplaštum*-Falte durch eine Kerbe deutlich angezeigt. Das bedeutet, dass der Gott beim Opfer hingetreten ist.<sup>6)</sup> Damit ist wohl ein wirkliches Hintreten des unsichtbaren Gottes an der Opferstätte gemeint. Darauf deuten Omina zum Verhalten des Opferschafes, bei denen das Erscheinen des Gottes aufgrund der Aufmerksamkeit des Schafes prognostiziert wird. YOS X 47, 3: DIŠ UDU *i-na-šu re-e<sup>1</sup>-te-a* [DINGIR]<sup>lum</sup> *i<sup>1</sup>-[na ni-qí-im iz-z]i-iz* „Wenn das Schaf – seine Augen sind fixiert – [der Go]tt ist be[im Opfer h]ingetreten.“ Die Ergänzung folgt aus der Geläufigkeit der Apodosis und der ungewöhnlichen Verwendung des Präteritums in der Apodosis. YOS X 47, 27: [DIŠ UDU *re-š]a iš-ši<sup>1</sup>* DINGIR<sup>lum</sup> *i-na ni-qí-im iz-zi<sup>1</sup>-iz<sup>1</sup>* „\*Wenn das Schaf den Kopf hebt – der Gott ist beim Opfer hingetreten.“ Cf. die folgende Zeile: \*DIŠ UDU *re-ša it-t]a-na-aš-ši re-iš LÚ<sup>lum</sup> in-na-aš-ši<sup>1</sup>-e<sup>1</sup>* „\*Wenn das Schaf den Kopf fortwährend erhebt – das Haupt des Mannes wird erhoben werden.“ CT 41, 10a, 4' blickt das Schaf auf den Rauch des Opferfeuers und in 5' wohl auf die Götterstatue. Apodosen sind nicht erhalten, aber die Omina zeigen, dass die Handlungen des Schafes auf seine Umgebung bezogen werden. CT 31, 30-33, 27 zeigt, warum das Hintreten des Gottes normalerweise als positives Zeichen gewertet wird: BE MIN IGI *kāt-ma* DINGIR *ina SÍZKUR LÚ NU GUB<sup>ic</sup> me-šat* DINGIR *ana LÚ GÁL.MEŠ* „Wenn das Schaf die Augen geschlossen hat: Der Gott ist beim Opfer des Mannes nicht hingetreten, es gibt Verfehlungen des Mannes gegenüber dem Gott.“ Šamaš könnte aber auch als *bēl dīnim* „Herr des Rechtsspruchs“ erschienen sein.

Dass die Gallenblase fehlt, wäre nach YOS X 31 v 37-39 ein positives Zeichen. Doch die applizierte Gallenblase kann vom Modell abgebrochen sein. Beim Modell YOS X 3 fehlt die Gallenblase und die Gesamtdeutung ist ebenfalls negativ.

*Sîn-iddinam* war ein für seine kurze Regierungszeit von nur 7 Jahren sehr aktiver und wohl auch erfolgreicher Herrscher. Die Weite seiner Vorstöße und dass *Sîn-iddinam* nebenher noch eine Reihe von Baumaßnahmen in Angriff nehmen konnte, deuten auf eine zumindest teilweise erfolgreiche oder sogar glänzende Regierungszeit. *Rīm-Sîn* ließ eine goldene Statue von ihm machen und erwähnte das in seinem 6. Jahresnamen. *Sîn-iddinam* war offenbar kein Herrscher dessen sich Larsa schämen musste.

Im Gegensatz dazu stehen die in seinem Namen geschriebenen Gottesbriefe an die Heilgöttin Nin-Insina und Utu. Sie zeigen den Herrscher als von einer seltsamen Krankheit geplagt, seine Macht

schwindend, inklusive der Kontrolle über seine eigene Stadt und das seit Jahren. In dem Brief an Nin-Insina klagt *Sîn-iddinam* in Z. 17-18 auch über Babylon: iri-bé iri-ĝu<sub>10</sub>-šè u<sub>4</sub>-šú-uš-e sá si-sì-ge/ga : lugal-bé lugal larsa<sup>ki</sup>-ma/šè níĝ-ĥul-dib-bé (Var.: ki-ĥul-šè) ì-kin-kin „Jene Stadt (Babylon) schmiedet täglich Komplote gegen meine Stadt, ihr König überlegt sich ständig Böses gegen den König von Larsa.“ Z. 18 Ur: [lugal-bé lugal] larsa<sup>ki</sup>-ma ki-ĥulu-šè kin-kin „ihr König sinnt auf Totenklagen (für) den König von Larsa.“ Ein Textzeuge ist auf *Samsu-iluna* 1 datiert. Man ahnt, dass *Sîn-iddinams* Krankheit mit seinem Hass auf Babylon zu tun haben soll. Von keinem anderen König sind Bittbriefe an eine Gottheit erhalten. Sie zeigen ihn in einer sehr üblen Lage, die mit der Realität seiner Regierungszeit und seines frühen Andenkens nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Das kann man als babylonische Propaganda verstehen, in die sich auch das Lebermodell einreicht.

*Sîn-iddinam* war wohl in Babylon besonders verhasst und schon als *Ĥammurapi* Larsa eroberte dürfte es kaum noch Menschen mit persönlicher Erinnerung an ihn gegeben haben. Außerdem konnte seine kurze Regierungszeit Anschuldigungen, er sei bei den Göttern in Ungnade gefallen, eine gewisse Plausibilität verleihen. So wurde er zu einem abschreckenden Beispiel für die Opposition gegen Babylon.

### Bibliographie

BRISCH, N. M. 2007: *Tradition and the Poetics of Innovation, Sumerian Court Literature of the Larsa Dynasty* (c. 2003-1763 BCE), AOAT 339, Münster.

CHARPIN, D. 2004: Histoire politique de Proche-Orient amorrite, in: D. Charpin *et al.*: Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit, OBO 160/4, Fribourg/Göttingen, 25-480.

GEORGE, A. R. 2013: *Babylonian Divinatory Texts Chiefly in the Schøyen Collection*, CUSAS 18, Bethesda.

JEYES, U. 1989: *Old Babylonian Extispicy, Omen Texts in the British Museum*, Leiden.

RICHTER, Th. 1992: Weitere Anmerkungen zu CAD Q, NABU 1992/24.

STARR, I. 1983: *Rituals of the Diviner*, BiMes. 12, Malibu.

<sup>1)</sup> JEYES 1989, 47-50.

<sup>2)</sup> GEORGE 2013, 27; 54. Wenn Omina in die kurze Zeit, in der *Ĥammurapi* in Larsa herrschte fallen können, dann könnten sehr ähnliche auch in die ersten Jahre *Samsu-ilunas* bzw. das Intermezzo *Rīm-Sîn II* fallen.

<sup>3)</sup> Cf. CHARPIN 2004, 106 mit Anm. 423 und Brisch 2007, 44.

<sup>4)</sup> Zu diesem Merkmal JEYES 1989, 84.

<sup>5)</sup> BRISCH 2007, 158-78. Angesichts des Epithetons in Z. 3: lú ti-le-dè ki áĝ „(Utu) der es liebt am Leben zu erhalten“ und der zweimaligen Bitte um Leben am Schluss des Briefes wäre der Bezug schon ziemlich zynisch, was natürlich auch so sein kann.

<sup>6)</sup> Zu *naplašum* und der Verbindung mit dem Erscheinen des Gottes zuletzt GEORGE 2013, 28- 29. Es ist immer einfach von *ilum* „Gott“ die Rede und man kann darunter den persönlich Schutzgott verstehen. Andererseits wird ausdrücklich der Tempel des *Šamaš* erwähnt und also dürfte er hier gemeint sein.

Jan KEETMAN, <jkeet@aol.com>

**09) Le Pirée pour un homme** — Dans *ARMT* XXVI 445: 16 se trouve la séquence étrange *ú-ul ìr ha-ap-pu-si-im, a-na-ku ìr-ka ša ki-na-tim* qui avait été traduite dans le temps (1988) : « Je ne suis pas, moi, un serviteur à faire des difficultés (mais) je suis ton serviteur fidèle », ce qui dans W. Heimpel, *Letters to the King of Mari* (2003), p. 372, a donné « I am not a servant to cause difficulties, (but) your servant in truth. » Les italiques de l'*editio princeps* montraient l'embarras de l'éditrice, et ils ont fâcheusement disparu dans l'édition en américain.

La séquence *ha-ap-pu-si-im* était tenue (*mea culpa*, semble-t-il) pour une forme ouest-sémitique (sic) pour *epêsum* II. Trente ans après (2018), il vaut mieux considérer que *Habbusum* ici est un NP et le même que celui de l'auteur de la lettre publiée par D. Charpin, TH.72 5, « Une Lettre d'un roi inconnu : Nouvelles données sur le début du règne de *Zimri-lim* » dans *The Ancient Near East, A Life!* (= Mélanges Van Lerberghe) (2012), p. 91 sq.

Le NP doit être sans doute lu *Habbusum*, s'il faut le rattacher à *ha-ba-sa-an* de M.7781. Cela confirme en tout cas la lecture de D. Charpin contre la proposition *Habbûm* de M. Birot, *Syria* 50, 1973.

Plus de détails dans le prochain *ARMT* XXXIII, à propos des correspondances de *Bannum* et de *Yanšib-Addu*.

Jean-Marie DURAND, <jmd1604@gmail.com>

**10) *muštemqûm*** – Une épithète en référence au grand roi d'Ékallatum Samsî-Addu est attestée sous la forme *mu-uš-te-em-ki mâtim birît* NG u NG<sub>2</sub>. Elle a été considérée dans les dictionnaires comme appartenant au verbe **mekû** qui a le sens de « to be negligent, to neglect a task » (*CAD, CDA*), sémantisme qui ne convient pas du tout à ce roi énergique. *CAD M/2*, p. 9a a vu le problème et pensé à un quadrilittère *šutēmk/qû*, idée non reprise cependant dans *CAD Š/3*. L'habitude s'est instaurée de traduire « qui a unifié » (cf. *CAD loc. cit.* « who gathers in (?) »), ce qui convient bien à la réalité des faits, ou « celui qui pacifie » (cf. *A Concise Dictionary of Akkadian*, p. 207a) qui est possible comme le serait « qui a apporté le calme ». Quel qu'en soit le sens, l'épithète vient plutôt d'une racine MK/Q' non encore identifiée.

Or, il existe dans le Nord du Proche-Orient un titre lu *mekum* ou *megum*, selon les auteurs, et qui désigne le « roi ». Ce terme (qui semble en certaines occurrences remplacer un nom propre) est expliqué philologiquement comme une forme de *malkum* avec chute du l, un phénomène bien attesté dans les textes d'Ébla et encore dans le dialecte de Mari, où le fleuve Balih peut se présenter comme « Ba'ih ». La bibliographie pour ce *mek/gum* est considérable, car le terme est le titre d'un roi d'Ébla ou, dans les textes de Mari, le nom d'un roi d'Apišal.

Si l'on pose ce terme « *mekum* » comme un participe *mêk/qûm*, on fait apparaître cette même racine MK/Q' attestée à la forme III/2 comme *šutemk/qûm*. Le sens n'en est pas plus évident mais il n'a plus rien à faire avec le verbe *mekû* « être négligent ». L'expression reviendrait à « se trouver investi du pouvoir royal, être fait *mêk/qûm* ». *Mêq/kûm* serait simplement un terme du Nord pour « souverain ».

Or, un passage bien connu de la *Lettre de Gilgameš* recourt à la même expression. B. Foster (*Before the Muses II*, p. 821) traduit « who rules all lands from the horizon to the zenith like a cord ». L'image obtenue n'est cependant pas claire du tout. Dans *LAPO 17*, p. 107, j'ai proposé « qui a mis en relation » à cause de l'image du lien (*qû*) auquel recourt le passage. Le *mêq/kûm* pourrait donc désigner le roi en tant qu'unifiant les divers composants de son royaume, comme les rois de Mari se disent à la fois rois de sédentaires et de nomades, et *muštemk/qûm* être « celui qui a fait s'unir ».

Si la racine correspond à  $\sqrt{MQ\hat{I}}$  qui en arabe (mais deux millénaires et demi après Mari) signifie « protéger, avoir la garde de », notion qui caractérise la fonction royale par excellence, il faudrait lire plutôt *muštemqûm* que *\*muštemkûm*.

Jean-Marie DURAND

**11) En marge d'ÉcritUr, 1 : un temple funéraire pour la famille royale de Larsa<sup>\*)</sup> ?** – Le nom de l'an 2 du roi de Larsa Rim-Sin mentionne l'installation d'une statue de son frère Warad-Sin qui le précéda sur le trône : MU É<sup>d</sup>ĪŠKUR ŠÀ UD.UNU<sup>ki</sup>.MA É<sup>d</sup>BARA<sub>2</sub>.UL.E.GAR.RA ŠÀ *zar-bí-lum*<sup>ki</sup> MU.UN.DÛ.A ù<sup>urudu</sup>ALAM ĪR.<sup>d</sup>EN.ZU LUGAL ŠÀ É.GAL.BAR.RA.ŠÈ I.NI.IN.KU<sub>4</sub>.RE « Année où (le roi Rim-Sin) bâtit le temple d'Adad à Larsa (et) le temple de Baraulegara à Zarbilum, et où il fit entrer une statue de Warad-Sin dans l'Egalbara. » La statue était manifestement destinée à commémorer le souvenir du frère aîné de Rim-Sin, qui devint roi à la mort de Warad-Sin : elle fut faite en l'an 1 du règne de Rim-Sin et donna son nom à l'an 2. Cette action fut complétée trois ans plus tard, comme le montre le nom de l'an 5 : MU 2<sup>urudu</sup>ALAM *ku-du-ur-ma-bu-uk* ù 1 NA.RÚ.A É.GAL.BAR.RA.ŠÈ I.NI.IN.KU<sub>4</sub> « Année où (le roi Rim-Sin) fit entrer deux statues de Kudur-Mabuk et une stèle dans l'Egalbara. » Par analogie avec le nom de l'an 2, on peut penser que Kudur-Mabuk, père de Warad-Sin et Rim-Sin, était décédé depuis peu, sans doute dans le courant de l'an 4<sup>1)</sup>.

A. George a proposé une hypothèse fort intéressante pour expliquer ces deux noms d'années : « 311. **é.gal.bar.ra**, “Outer Palace”, a building (at Larsa) furnished with statues of Kudur-Mabuk and Warad-Sîn by Rîm-Sîn I (years 2.5). Possibly a mortuary temple? »<sup>2)</sup>. Il a été suivi par M. Fitzgerald : « The Egalbarra may have been a funerary chapel<sup>3)</sup>. » Une telle idée a contre elle l'absence de tout parallèle dans la civilisation mésopotamienne : à cela, on pourrait répondre que cette étrangeté pourrait être liée aux origines élamites de la nouvelle dynastie de Larsa. Cependant, deux autres considérations militent contre l'hypothèse d'un « temple funéraire ».

La première réside dans une variante, connue depuis longtemps, mais dont l'existence n'a pas été commentée dans ce contexte. La tablette d'Ur UET 5 506<sup>4)</sup> comporte en effet la formule : (9) MU 2<sup>urudu</sup>ALAM *ku-du-ur-ma-bu-[uk]* (10) ù NA.RÚ.A É.GAL.ŠÈ I.NI.IN.KU<sub>4</sub>. On voit É.GAL.BAR.RA ici remplacé simplement par É.GAL. S'il ne s'agit pas d'une distraction du scribe, la variante indique que les statues de Kudur-Mabuk et la stèle ont été introduites dans *le* palais, ou dans *un* palais – le sumérien, pas plus que l'akkadien, ne permettant la distinction introduite par un article défini ou indéfini : il n'est en tout cas pas question d'un temple.

La seconde considération tient à la traduction du sumérogramme é-gal-bar-ra. On doit d'abord souligner qu'il ne s'agit à peu près sûrement pas du nom propre d'un bâtiment, au contraire de toutes les appellations réunies par A. George dans MC 5, et qui concernent des temples. Mais s'agit-il vraiment d'un « Outer Palace » ? A. George semble penser que ce terme désignerait un bâtiment particulier. Il convient ici de faire le parallèle avec l'expression é-bar-ra<sup>5)</sup> : les attestations de ce mot sont rares, mais il semble qu'il désigne une pièce de transition entre l'extérieur et l'intérieur de la maison, une « entrée » comme on dit en français (« Eingangsraum » selon B. Jahn). De même que é-bar-ra est une pièce (é) qui donne sur l'extérieur (bar) – et non pas une maison qui serait construite à l'extérieur de la ville, de même é-gal-bar-ra doit désigner une partie du palais : celle qui est accessible aux visiteurs, au contraire de la partie réservée du bâtiment. On pourrait avoir ici plus ou moins l'équivalent du *bâbânu* des palais du premier millénaire.

La conclusion la plus vraisemblable est que Rim-Sin fit installer une statue de son frère Warad-Sin, puis deux statues de son père Kudur-Mabuk ainsi qu'une stèle, dans une sorte de vestibule à l'entrée de son palais de Larsa. Leur mémoire était ainsi rappelée d'une manière visible pour toute personne qui avait accès à la demeure royale – notamment les messagers étrangers. Il est clair que ce geste était tout différent de celui de Warad-Sin, qui installa une statue de son père Kudur-Mabuk dans le temple de Šamaš, selon le nom de sa neuvième année : dans ce cas, il s'agit d'une statue d'orant installée dans un temple *du vivant même* de la personne représentée<sup>6)</sup>. De telles statues pouvaient continuer à recevoir des soins, même après la mort des individus représentés. Un texte d'Ur dont la date n'est pas conservée énumère des prébendes appartenant à plusieurs individus, dont « 40 jours de la prébende-*pašišum* de la statue de Sin-iqīšam » (HEO 12 88 : (13) U<sub>4</sub><sup>1</sup> 40≤.KAM≥ NAM.GUDU<sub>4</sub><sup>urudu</sup>ALAM (14) <sup>d</sup>EN.ZU-*i-qī-ša-am*). L'énumération laisse penser que cette statue se trouvait dans le temple de Nanna, même si ce n'est pas une certitude complète<sup>7)</sup>.

Que des statues royales aient été installées à l'intérieur d'un palais n'a pas de quoi surprendre, si l'on se rappelle le cas de Mari. Lorsque les Babyloniens évacuèrent le palais, ils y laissèrent les morceaux d'une statue du *šakkanakkum* Išṭup-ilum, au pied de la tribune 66 où elle se tenait sans doute avant leur intrusion. Cela ne signifie pas qu'il faille concevoir l'é-gal-bar-ra sur le modèle de cet espace : des situations différentes ont sûrement existé dans les palais paléo-babyloniens et nous ignorons tout de l'architecture du palais occupé par Rim-Sin à Larsa.

<sup>\*)</sup> Cette note a été rédigée dans le cadre du projet « ÉcritUr. La ville d'Ur d'après les textes du premier quart du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. », financé par l'ANR pour 36 mois à partir du 1<sup>er</sup> octobre 2017 (voir [http://digitorient.com/?page\\_id=3337](http://digitorient.com/?page_id=3337)).

1) Un point de repère est donné par l'inscription rédigée au double nom de Kudur-Mabuk et de Rim-Sin (RIME 4 n° 2), qui concerne le temple d'Inanna dont la construction est commémorée dans le nom de l'an 4 de Rim-Sin. Kudur-Mabuk était donc encore vivant dans le courant de l'an 3 de Rim-Sin.

2) A. George, *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, MC 5, Winona Lake, 1993, p. 87.

3) M. A. Fitzgerald, *The Rulers of Larsa*, Unpublished dissertation, Yale University, New Haven, 2002, p. 138.

4) Cette tablette (U.17246 J) appartient à un lot de textes découvert à Ur dans la région du « Mausoleum », qui enregistrent des sorties de céréales (parfois panifiées) du silo-*karûm* du dieu Nanna ; cf. D. Charpin, *Le Clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi (XIX<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles av. J.-C.)*, HEO 22, Genève-Paris, 1986, p. 245-250.

5) Voir B. Jahn, *Altbabylonische Wohnhäuser. Eine Gegenüberstellung philologischer und archäologischer Quellen*, OrA 16, Rahden, 2005, p. 138-139.

6) Ce geste rappelle celui de Sin-iddinam, qui installa dans la cour de l'Ebabbar une statue de son père Nur-Adad (RIME 4, p. 157-158 n° 1) ; une période de co-régence ayant existé entre Nur-Adad et son fils (cf. OBO 160/4, p. 104-105), l'installation de la statue pourrait dater de ce moment.

7) D'autres statues de Sin-iqišam sont connues grâce à des textes des archives de Dumuzi-gamil retrouvés à Ur ; cf. D. Charpin, *Archives familiales et propriété privée en Babylonie ancienne : étude des documents de « Tell Sifr »*, HEO 12, Genève-Paris, 1980, p. 52.

D. CHARPIN <dominique.charpin@college-de-france.fr>

**12) En marge d'ÉcritUr, 2 : retour au n° 7 Quiet Street\*** — G. Spada a publié dans Nisaba 12<sup>1)</sup> sous le n° VI.2 un fragment fort intéressant, car il appartient visiblement aux archives de la famille de purificateurs-*abriqqum* du n° 7 Quiet Street à laquelle j'ai consacré une bonne partie de mon livre sur *Le Clergé d'Ur* en 1986 (sa copie est publiée dans Nisaba 19<sup>2)</sup>). Cependant, son édition du texte peut être améliorée quand on s'aperçoit qu'il ne s'agit pas d'un contrat *analogue* à UET 5 191, comme elle l'a proposé<sup>3)</sup>, mais tout simplement d'un fragment *de l'enveloppe* de ce contrat, comme le montrent les photos du British Museum accessibles grâce à Ur-online<sup>4)</sup>. Voici une réédition du texte :

[<sup>1</sup>]dEN.KI\*-*ši-lí* MU.NI  
 2 [I]R<sub>11</sub> NÌ<sup>1\*</sup>KÙ.dNIN.GAL ÁB.NUN.ME.DU  
 [EG]IR KÙ.dNIN.GAL NAM.TAR NAM.LÚ.ULU<sub>3</sub>.ŠÈ  
 4 [I].IM.GIN.NA  
 [MU 20.KA]M BA.ZAL.LA  
 6 [KI *é-a*]-*ga-mil* ŠÈŠ KÙ.d<sup>1</sup>[NIN.GAL]  
 (...)

S1.) LÚ.dEN.†KI†.KA /†[GUDU<sub>4</sub>† ZU.AB / SANGA É dEN.KI / DUMU KÙ.dEN.KI.KA  
 S.2\*) [É.NAM.TI.SU<sub>13</sub>.UD] / ÁB.[NUN.ME.DU] / †E[N.KI NUN<sup>ki</sup>.GA] / DUMU K[Ù.dNIN.GAL]

1) C'est une erreur de lecture du nom propre qui explique que G. Spada n'ait pas reconnu la nature de ce fragment, car elle a lu (d)EN.ZU-*ši-lí*. Le scribe avait écrit sur la tablette *é-a-ši-lí*, mais sur l'enveloppe il a choisi une graphie idéogrammatique du nom du dieu : dEN.KI-*ši-lí* (KI au lieu de ZU est clair aussi bien sur la copie que sur la photo).

2) Il n'y a rien devant le signe IR<sub>11</sub>. Ce qui suit manque sur la tablette (UET 5 191 : 2), où n'apparaît plus que la fin du nom de Ku-Ningal. La transcription de Nisaba 12 (NÌ.KU<sub>5</sub>) pose problème, car on ne voit pas ce que viendrait faire ici la mention d'un *miksum*. Cependant, le second signe n'est pas KU<sub>5</sub> (cf. d'ailleurs le TAR de la l. 3). La photo montre un simple clou vertical qui précède un nom propre ; le petit clou vertical dessiné au-dessus appartient au bas du EN de la l. 1.

Le titre de ABRIG<sub>2</sub> à la fin de la ligne est un ajout par rapport au texte de la tablette. Jusqu'à présent, le seul texte qui donnait à Ku-Ningal le titre de ABRIG<sub>2</sub> était UET 5 883 : 3 (HEO 22, p. 76).

6) La fin de la ligne est plus endommagée que la transcription ne l'indique.

S.1) Transcription seulement. Ce personnage ne figurait pas dans la liste des témoins de UET 5 191, ce qui a contribué à l'erreur de G. Spada ; mais ce genre de différence entre tablette et enveloppe n'est pas rare. Ce Lu-Enkika est sans doute le même que le responsable d'offrandes-BUR.SAG pour Enki-d'Eridu en UET 5 502 : 21 (Rim-Sin 11 ; cf. HEO 22, p. 248).

S.2) Cette empreinte n'a pas été transcrite par G. Spada, mais se voit clairement sur la photo du B.M. (face tranche droite). Elle correspond au deuxième sceau de la tablette selon la copie de Figulla de UET 5 191.

\*) Cette note a été rédigée dans le cadre du projet « ÉcritUr. La ville d'Ur d'après les textes du premier quart du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. », financé par l'ANR pour 36 mois à partir du 1<sup>er</sup> octobre 2017 (voir [http://digitorient.com/?page\\_id=3337](http://digitorient.com/?page_id=3337)).

1) G. Spada, *Testi economici da Ur di periodo paleo-babilonese*, Nisaba 12, Messine, 2007, p. 166 n° VI. 2 [U.31352].

2) J. A. Black & G. Spada, *Texts from Ur kept in the Iraq Museum and in the British Museum*, Nisaba 19, Messine, 2008, pl. LXXXIV, n° 265.

3) « La tavoletta registra il riscatto di uno schiavo appartenente alla famiglia dell'abrig Ku-Ningal ed è tipologicamente affine al teste UET V 191 » (Nisaba 12, p. 166).

4) Cette planche photographique est plus complète que celle du CD accompagnant Nisaba 12 : on y voit non seulement la forme de la tablette intérieure, mais aussi l'empreinte en négatif des certains signes de la tablette (<http://www.ur-online.org/subject/53494/>). La photo du CDLI (P381997) reproduit la photo moins complète du CD.

D. CHARPIN <dominique.charpin@college-de-france.fr>



**13) En marge d'Archibab, 27 : les légendes des sceaux des UGULA DAM.GÀR** — Les légendes des « prévôts des marchands » (UGULA DAM.GÀR) à l'époque paléo-babylonienne révèlent que ces personnages étaient considérés comme « serviteurs » du roi. La chose est notamment connue dans le royaume d'Ešnunna, avec un texte de Nerebtum portant l'empreinte du sceau de l'UGULA DAM.GÀR Bur-Sin, dont la légende fait un « serviteur d'Ipiq-Addu » (OBTIV 29)<sup>1)</sup>. À Mari, l'UGULA DAM.GÀR Iddiyatum, *alias* Iddin-Numušda, est également décrit sur son sceau comme « serviteur de Zimri-Lim »<sup>2)</sup>.

Dans le royaume de Babylone, à la fin de l'époque paléo-babylonienne, la tradition était la même, mais le titre du « prévôt des marchands » était en outre gravé sur le sceau – indice supplémentaire du fait que la fonction n'était nullement annuelle : c'est par exemple le cas de Išū-ibni, prévôt des marchands de Sippar-Yahrurum<sup>3)</sup>, qualifié sur son sceau de « serviteur d'Ammi-ditana »<sup>4)</sup>. Un cas encore plus intéressant a été fourni par Iškur-mansum/Adad-iddinam. Celui-ci a d'abord possédé un sceau dépourvu de titre, où il était serviteur d'une divinité ; il a ensuite changé pour un sceau donnant son titre d'UGULA DAM.GÀR, fonction qu'il occupa pendant au moins 5 ans, et le qualifiant de « serviteur d'Ammi-šaduqa »<sup>5)</sup>.

Qu'en était-il à Babylone avant la période paléo-babylonienne tardive ? En poursuivant l'entrée des textes du volume YOS 12 dans la base de données ARCHIBAB, je suis tombé sur une fiche comportant les collations que j'avais effectuées à Yale en mars 1987 du texte YOS 12 250 (date : 30/ix/Samsu-iluna 7)<sup>6)</sup>. Dans ce texte, Šep-Sin reçoit la caution de l'UGULA DAM.GÀR Sin-mušallim concernant le transfert à Babylone de deux esclaves : si ceux-ci ne sont pas conduits dans un délai de 30 jours, Sin-mušallim s'engage à verser 45 sicles d'argent. Feigin avait noté « ind. seal impr. », mais la légende est en fait en grande partie lisible : <sup>d</sup>EN.ZU-mu-[ša-lim] / [DUMU] ú-ra-[...] / [İR] sa-am-su-i-[lu-na]. Il semble donc qu'à cette époque, les UGULA DAM.GÀR étaient bien considérés comme « serviteurs » du roi, même si leur titre n'était pas encore gravé sur leur sceau comme ce fut le cas quelques décennies plus tard.

1) bur-<sup>d</sup>EN.Z[U] / [DUMU] [i]-bi-<sup>r</sup>x<sup>1</sup>-[...] / İR i\*-[pī]-iq\*-[<sup>d</sup>İŠKUR]. Cf. D. Charpin, « Notices prosopographiques, 4 : le “prévôt des marchands” de Nērebtum », *NABU* 1991/33.

2) i-din-<sup>d</sup>NU.[MUŠ.DA] / DUMU (figure) šu- (figure) iš<sub>8</sub>-tár / İR zi-im-ri-li-im ; cf. D. Charpin, « Iddiyatum et Iddin-Numušda », *NABU* 1989/59.

3) D. Charpin, « Notices prosopographiques, 3 : les “prévôts des marchands” de Sippar-Amnānum », *NABU* 1990/9.

4) DINGIR-šu-ib-ni / UGULA DAM.GÀR / DUMU <sup>d</sup>ir-ra-[...] / İR am-mi-dī-ta-[na] ; cf. D. Charpin, « Marchands du palais et marchands du temple à la fin de la I<sup>e</sup> dynastie de Babylone », *JA* 270, 1982, p. 25-65, spéc. p. 63.

5) Le sceau le plus ancien est : <sup>d</sup>İŠKUR.MA.[AN.SUM] / DUMU <sup>d</sup>İŠKUR-[šar-rum] / İR <sup>d</sup>[...] (JCSSS 2 62 [Ammiditana 28] ; cf. mes remarques dans *RA* 109, 2015, p. 169). Le sceau plus récent a pour légende : <sup>d</sup>İŠKUR.MA.A[N.SUM] / UGULA DAM.[GÀR] / DUMU <sup>d</sup>İŠKUR-[šar-rum] / İR am-mi-ša-d[u-qá] (BE 6/1 105 ; cf. *JA* 270, p. 63).

6) Le texte a été rattaché aux « Archives C » dans *BiOr* 38, col. 530. Il est désormais édité dans [www.archibab.fr](http://www.archibab.fr).

D. CHARPIN <dominique.charpin@college-de-france.fr>

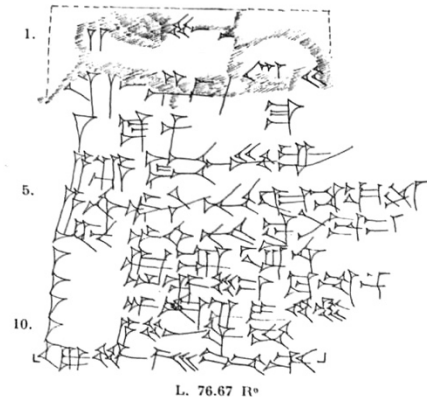
**14) En marge d'Archibab, 28 : une offrande au dieu Panumundu à Larsa** — Dépouillant pour ARCHIBAB les textes de Larsa issus des fouilles françaises depuis 1974, j'ai rencontré une petite pièce comptable bien intéressante<sup>1)</sup>. Il s'agit de l'enregistrement d'un don (A.RU.A) au dieu Panumundu, consistant en un objet en métal précieux et un vêtement-*kusîtum*. La copie de D. Arnaud (ci-dessous à droite) peut être lue de la sorte :

L.76.67

- 1 ʿ2+1 [x].BU(?) [...]
   
 2 KILÁ ʿ2/31 GÍN ʿ131 ŠE [KÛ.x]
   
 1 <sup>tu</sup>gBAR.DUL<sub>5</sub>
  
 4 A.RU.A DUMU.MUNUS ŠEŠ LUGAL<sup>?</sup>/ ŠEŠ.PA<sup>?</sup>.TUK<sup>?</sup>
  
*a-na* <sup>d</sup>PA<sub>4</sub>.NUMUN.DU<sub>11</sub> *ša-ka-nim*
  
 6 EN.NU <sup>d</sup>UTU-*mu-ba-lí-iṭ* x
   
<sup>1</sup>UR.DUB.ŠEN.NA
   
 8 <sup>ld</sup>MAR.TU-TUKUL-*ta-šu*
  
<sup>ld</sup>LI<sub>9</sub>.SI-*i-dí-nam*
  
 10 <sup>1</sup>*a-bu-wa-qar*
  
*ù* GUDU<sub>4</sub>.MEŠ *tap-pé-šu-nu*
  
 R.12 ITI BÁR.ZÀ.GAR U<sub>4</sub> 23.KAM
   
<sup>1</sup>MU *ha<sup>1</sup>-am-mu-<sup>1</sup>ra<sup>1</sup>-bi* <sup>1</sup>LUGAL<sup>1</sup>.[E]
   
 14 (...)

Sceaux : « Tablette [...] scellée sur toute sa surface de plusieurs sceaux inscrits indéchiffrables. L'un appartient peut-être à (d)Li<sub>9</sub>-si-i-din-nam (cf. l. 9) » (D. Arnaud, *Syria* 55, p. 228).

« Un [...] pesant 2/3 sicles et 13 grains d'[argent / or], un vêtement-*kusîtum* : offrande-*arua* de la fille du frère du roi(?) / de Šeš-patuk, à déposer pour le dieu Panumundu. Gardiens : Šamaš-muballit, Ur-dubšenna, Amurru-tukultašu, Lisi-iddinam, Abu-waqar et les (autres) *gudapsûm* leurs collègues. » 23/i/Hammu-rabi [...].



Cette tablette mentionne une divinité rare, mais dont les attestations se sont récemment accrues : Panumundu. D. Arnaud avait remarqué qu'aucun des *pašîšum* de ce texte ne figurait dans les listes de prêtres de J. Renger, mais la situation a changé depuis. J. Taylor a en effet publié en 2012 un contrat de vente d'une prébende du temple de <sup>d</sup>PA<sub>4</sub>.NUNUZ.KAD<sub>5</sub>.RI, qui date de l'an 39 de Rim-Sin<sup>2</sup>). Trois des cinq *pašîšum* mentionnés dans L.76.67 s'y retrouvent comme témoins :

- 19 : <sup>1</sup>UR.DUB.ŠEN.NA GUDU<sub>4</sub> <sup>d</sup>PA<sub>4</sub>.NUNUZ.KAD<sub>5</sub>.[RI] : cf. L.76.67 : 7 ;
- 20 : <sup>ld</sup>MAR.TU-*tu-kul-ta-šu* (qualifié de GUDU<sub>4</sub> <sup>d</sup>PA<sub>4</sub>.NUNUZ.KAD<sub>5</sub>.[RI] sur l'enveloppe l. 4' : cf. L.76.67 : 8 (avec une graphie différente) ;
- 22 : <sup>ld</sup>UTU-*mu-ba-lí-iṭ* GUDU<sub>4</sub> <sup>d</sup>PA<sub>4</sub>.NUM[UN.D]U<sub>11</sub> : cf. L.76.67 : 6.

On voit donc la proximité entre les desservants des deux dieux : <sup>d</sup>PA<sub>4</sub>.NUNUZ.KAD<sub>5</sub>.RI et <sup>d</sup>PA<sub>4</sub>.NUMUN.DU<sub>11</sub>, puisque deux *pašîšum* du premier figurent dans L.76.67 parmi les « gardiens » d'une offrande au second.

Mais l'enquête ne s'arrête pas là, puisque l'on connaît encore deux textes qui concernent le même Šamaš-muballit, et datent de Hammu-rabi, tout comme L.76.67. Le premier, OECT 15 277, est le partage de l'héritage entre trois frères<sup>3</sup>) : Šamaš-na[...] (tablette : 2'), Šamaš-muballit (T. : 11') et Mannašu (enveloppe : 9'). De façon remarquable, trois des esclaves dont héritent les frères portent des noms théophores de Panumundu : <sup>ld</sup>PA<sub>4</sub>.NUMUN.DU<sub>11</sub>-[...] (T. : 9'), <sup>ld</sup>PA<sub>4</sub>.NUMUN.DU<sub>11</sub>-*tukul-ti* (E. : 5') et <sup>ld</sup>PA<sub>4</sub>.NUMUN.DU<sub>11</sub>-*la-ma-sí* (E. : 6'). En outre, Mannašu hérite de 9 jours d'une prébende du dieu Panumundu (E. : 7'). Le second texte (OECT 15 278) est un procès daté du 15/xi/Hammu-rabi 36 qui concerne Mannašu (l. 9) et son frère Šamaš-muballit (l. 16). On y relève parmi les témoins la présence (l. 4'-5') de *a-hu-wa-qar* GUDU<sub>4</sub> <sup>d</sup>PA<sub>4</sub>.N[UMUN.DU<sub>11</sub>] et *i-din-iš<sub>8</sub>-tár* GUDU<sub>4</sub> <sup>d</sup>PA<sub>4</sub>.N[UMUN.DU<sub>11</sub>].

La tablette L.76.67 précise que l'offrande au dieu Panumundu, dont les *pašîšum* sont les gardiens, fut effectuée par une femme dont le nom n'est malheureusement pas donné. Elle est définie comme « fille de », mais la fin de la ligne n'est pas de lecture assurée. Le plus simple est sans doute,

comme me l'indique J.-M. Durand, de lire ŠEŠ.PA.TUK (var. de ŠEŠ.BA.TUK = akk. Aham-arši) : on aurait la mention de « la fille de Šeš-patuk »<sup>4)</sup>. Le copie permet cependant de lire ce qui suit ŠEŠ comme le signe LUGAL. Dès lors, cette femme serait définie comme « la fille du frère du roi » : le plus simple serait de la considérer comme une nièce de Hammu-rabi<sup>5)</sup>. Les données relatives à la famille royale de Hammu-rabi étaient jusqu'à présent fort maigres, puisqu'on ne lui connaissait, outre son successeur Samsu-iluna, que deux fils, Sumu-ditana et Mutu-Numha<sup>6)</sup>, mais pas de frère. Cette princesse, si cette hypothèse est juste, devrait avoir été installée à Larsa après la conquête babylonienne. Son statut est inconnu, mais elle pourrait bien avoir été rattachée au culte de Šamaš dans l'Ebabbar ; elle y aurait développé une dévotion particulière pour une divinité considérée comme un peu marginale jusqu'à présent.

Quoi qu'il en soit de l'identité de la mystérieuse donatrice, ce texte, mis en relations avec d'autres publiés depuis, permet de mieux connaître le clergé et le culte du dieu Panumundu.

1) L.76.67 : cf. D. Arnaud, « Catalogue des textes et des objets inscrits trouvés au cours de la septième campagne », *Syria* 55, 1978, p. 225-232, spéc. p. 227-228 (catalogue) et p. 232 (copie). Cette tablette a été découverte dans la pièce 13 de l'Ebabbar, dans la « fosse "à crapaudine" ».

2) 2010-6-022, 17 (J. Taylor, « Cuneiform Tablets from the Wiseman Collection », *Iraq* 74, 2012, p. 127-136, spéc. p. 133-135).

3) La date de OECT 15 277 a disparu dans une cassure, mais le dieu Marduk figure dans le serment : on est donc vraisemblablement sous Hammu-rabi, ce que confirme OECT 15 278 (cf. plus bas).

4) On trouve un ŠEŠ.PA.TUK *gudapsûm* comme premier témoin dans UET 5 110 : 28 ; le texte datant de l'an 10 de Rim-Sin, il y a peu de chances qu'il s'agisse du même individu.

5) On sait que DUMU.(MUNUS) LUGAL désigne un(e) « fils / fille de roi » (et non pas *du* roi), donc pas forcément un enfant du roi régnant. Mais il me semble peu probable qu'ici LUGAL puisse faire allusion au roi ayant précédé Hammu-rabi, soit Rim-Sin, car on n'a pas affaire à la même dynastie.

6) D. Charpin, « Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002-1595) », dans OBO 160/4, Fribourg & Göttingen, 2004, p. 25-480 (p. 255-256).

D. CHARPIN <dominique.charpin@college-de-france.fr>

**15) Note sur les toponymes du Sud mésopotamien, 4 : Al-marat-šarrim<sup>\*</sup>** — Le toponyme Al-marat-šarrim (URU.DUMU.MUNUS.LUGAL<sup>ki</sup>) est connu par cinq attestations, pour l'époque amorrite<sup>1)</sup>. Les deux premières sont données par le *RGTC* 3, p. 56 s. v. DUMU.MÍ.LUGAL : *TCL* 11 231 : 3 et *VS* 13 104 : iii.26. Ces deux tablettes ne sont pas datées, toutefois H. H. Figulla a proposé que *VS* 13 104 appartienne à l'époque de Rim-Sin<sup>2)</sup>. Elles présentent chacune une liste d'individus liés à plusieurs villes et villages du royaume de Larsa, comme par exemple Larsa (*VS* 13 104 : i.26, ii.6,13,22), Bad-tibira (*VS* 13 104 : i.23, ii.10,12), Rahabum (*VS* 13 104 : i.6, ii.27, iii.14, iv.4, v.3), ou encore Lagaš (*TCL* 11 231 : 5).

Trois références supplémentaires permettent de préciser la localisation d'Al-marat-šarrim dans le voisinage de Larsa. La première a été mentionnée par D. Charpin dans une précédente note de *NABU*<sup>3)</sup>. Il s'agit de *AUCT* 4 99 : un brasseur originaire de Larsa est venu s'installer à Al-marat-šarrim en l'an 7 de Samsu-iluna pour être cabaretier. Il s'est acquitté d'une taxe en grain auprès de son maire-*rabiânum*. Les deux dernières références sont des registres de récoltes appartenant aux archives de Šamaš-hazir<sup>4)</sup>. Al-marat-šarrim figure ainsi dans *OECT* 15 12 : 4 et dans ROM 910.209.443<sup>5)</sup> : 5',9',16'.

*OECT* 15 12 est daté du 6-iii-Ha 35. Comme l'indique son en-tête (l. 1-4), il est question de la collecte, par Šamaš-mušallim le *rabi nârim* (UGULA I<sub>7</sub>.DA), des récoltes produites sur des champs situés dans les territoires de Yazilum, Al-marat-šarrim et Yakin-ku, sur les rives du canal Kullizitum. L'en-tête de ROM 910.209.443 est cassé, tout comme sa date. Toutefois, il devait être similaire à celui du registre *OECT* 15 12, puisque l'on y retrouve Šamaš-mušallim le *rabi nârim* mentionné à la l. 25' après un sous-total de volume de grain qu'il a manifestement lui-même collecté, ainsi que le toponyme de Yazilum à la l. 39', en plus d'Al-marat-šarrim. En outre, il est à noter l'existence de deux districts d'irrigation *uġârum* éponymes : Ugar-marat-šarrim (l. 9', 16' : A.GÀR.DUMU.MUNUS.LUGAL<sup>ki</sup>) et Ugar-Yazilum (l. 38' : A.GÀR-ia-zi-lum<sup>ki</sup>). La présence de Nabium-malik dans ROM 910.209.443 : 28', qui fut le gouverneur-*šâpir mâtim* de la circonscription de Larsa à l'époque de la domination

babylonienne<sup>6)</sup>, permet de définitivement situer Al-marat-šarrim, Yazilum, Yakin-ku et le canal Kullizitum dans les environs de Larsa.

On doit à présent s'interroger sur le statut d'Al-marat-šarrim, dont le nom signifie littéralement « Ville-de-la-fille-du/de-roi ». La construction de ce toponyme (URU + titre) connaît plusieurs parallèles, dont certains apparaissent dans les archives de Šamaš-hazir :

- Al-ba'iri (URU<sup>ki</sup>.ŠU.HA.E.NE) : *AbB* 14 161 : 5.
- Al-barim (URU.MÁŠ.ŠU.GÍD.GÍD<sup>ki</sup>) : *AbB* 4 117 : 6.
- Al-muškenim (URU<sup>ki</sup>.MAŠ.EN.KAK) : *AbB* 4 45 : 5.
- Al-wakil-lasimi (URU.UGULA.LÚ.KAŠ<sub>4</sub>.E) : *TCL* 11 185 : 23'.
- Al-zabardabbim (URU.ZABAR.DAB<sub>5</sub><sup>ki</sup>) : *TCL* 11 156 : 10.

Ajoutons à cette liste les noms des districts-*ugârum* construits de la même façon :

- Ugar-nappahi (A.GÀR.SIMUG.MEŠ) : *AbB* 4 50 : 5,12.
- Ugar-zabardabbim (A.GÀR.ZABAR.DAB<sub>5</sub>) : *TCL* 11 156 : 10.

Parmi ces références, la lettre *AbB* 4 50 est tout à fait éclairante, puisqu'elle indique que ce sont effectivement des métallurgistes-*nappâhum* qui détiennent des champs dans le district Ugar-nappahi<sup>7)</sup>.

Ainsi, il est tout à fait certain que le nom même de la localité Al-marat-šarrim et celui du district éponyme qui l'entourait désignaient un domaine réservé à une princesse, « fille du/de roi », anonyme. L'identité de la première femme à avoir bénéficié de ce domaine n'est pas connue, ni celle du roi à l'avoir établi. On doit en outre s'interroger sur la pérennité du statut de ce domaine. L'existence de ce toponyme aux époques de Rim-Sin puis de Hammu-rabi et de Samsu-iluna signifie-t-elle qu'il fut constamment transmis à une femme de sang royal, ou bien son statut a-t-il changé sans que son nom ait été modifié ?

Il est à noter que les attestations de femmes titulaires de biens fonciers sont extrêmement rares à travers les archives de Šamaš-hazir. Iltani, une religieuse-*nadîtum* de Ninurta, possédait 3 *iku* de palmeraie selon *AbB* 4 98. Une *mârat šarrim* nommée Arwitum, épouse d'un Naram-Sin, avait quant à elle un messenger-*rakbum* à son service qui détenait un terrain sur les rives du canal Pirig-gim-du<sup>8)</sup>, d'après *TCL* 11 156 : 17-19. Venait-il du domaine de sa maîtresse ?

Enfin, la question du statut d'Al-marat-šarrim fait inévitablement écho au débat cherchant à déterminer l'identité des DUMU.MUNUS LUGAL. Ces sumérogrammes désignaient-ils les princesses, et plus largement toutes les femmes de sang royal, qu'elles fussent filles, sœurs ou tantes du roi régnant<sup>9)</sup>, ou bien étaient-elles au contraire des « pupilles de la Couronne » comme le propose S. Richardson<sup>10)</sup> ? Dans le second cas, on se serait attendu à ce qu'il y ait plus d'attestations de *mârat šarrim* dans le domaine royal de Larsa. En outre, la proximité géographique d'Al-marat-šarrim avec la ville royale de Larsa semble bien indiquer un domaine constitué pour des femmes de sang royal, voisin du palais.

\*) Cette note a été rédigée dans le cadre du projet « ÉcritUr. La ville d'Ur d'après les textes du premier quart du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. », financé par l'ANR.

1) Comme me le signale L. Cousin, il existe une Alu-ša-marat-šarri en Assyrie, attestée à l'époque néo-assyrienne dans un texte d'Aššur daté du règne d'Assurbanipal (668-627), relatant un procès impliquant deux individus originaires de cette localité : VAT 5606 = SAAS 5 28 = K. Radner, *AoF* 24, 1997, p. 129-133, texte n° 91 : 4 : URU-ša-DUMU.MUNUS.MAN ; voir aussi K. Radner, *SAAS* 6, 1997, p. 365-366. En outre, une ville-jumelle(?) Al-marat-šarri est attestée dans une tablette de Ninive datée du règne d'Assurbanipal, SAA 11 221 : 4 : URU.2.DUMU.MUNUS.LUGAL ; un domaine y est octroyé à un *sartinnu* (considéré comme un juge suprême). Voir S. Svärd, *SAAS* 23, 2015, p. 229 : « It is unclear whether this is the name of the town or a reference to a town actually owned by a daughter of the king. » S'agit-il de la même localité ? Enfin, il est à noter qu'une Alu-ša-mar-šarri, située non loin d'Uruk selon le *RGTC* 8, p. 14, figure dans *YOS* 7 30 : 14, daté de l'an 3 de Cyrus.

2) H. H. Figulla, *Altbabylonische Verträge*, VS 13, 1915, p. vi.

3) D. Charpin, « Le statut des cabaretiers à l'époque paléo-babylonienne », *NABU* 2005/2.

4) B. Fiette, *ARCHIBAB* 3. *Le Palais, la terre et les hommes. La gestion du domaine royal de Larsa d'après les archives de Šamaš-hazir*, Mémoires de N.A.B.U. 20, Paris, 2018 (à paraître) ; spéc. § 2.3.2.3.

5) ROM 910.209.443 est une tablette inédite du Royal Ontario Museum de Toronto. Elle sera éditée en annexe d'*ARCHIBAB* 3. Une photographie est disponible en ligne sur <http://cdli.ucla.edu/P417205>.

6) Voir *AbB* 13 30 : 7 (lettre de Hammu-rabi à Sin-iddinam), *AbB* 4 14 : 8-9 (lettre de Hammu-rabi à Šamaš-hazir), *TEBA* n° 23 : 9-10 (2-v-Samsu-iluna 8). Nabium-malik ne doit pas être confondu avec Sin-iddinam, qui était le gouverneur de toute la province (*lītum*) du Yamutbalum, correspondant à l'ancien royaume de Larsa.

7) Traduction d'*AbB* 4 50 : (1-2) Dis à Šamaš-hazir, ainsi parle Lu-Ninurta : (3) Que Šamaš te garde en vie ! (4-5) Au sujet du champ de Šamaš-ilum le messenger-*rakbum* de(s) cuisinier(s)-*nuhatimmum*, qu'il détient dans le district-*ugārum* des métallurgistes-*nappāhum* (Ugar-nappahi) ; (6-7) dans le secteur d'Ubar-Šamaš, un champ de 2 *bur* lui est donné. (8-9) Peut-être que les métallurgistes te diront ceci : « C'est notre champ ! ». (10) Ne leur donne pas gain de cause ! (11-13) J'ai examiné la tablette des secteurs d'Ubar-Šamaš et un champ de 2 *bur* lui est bien donné dans le district des métallurgistes. (...)

8) Le canal Pirig-gim-du coulait dans la région de Rahabum, vers Umma, comme le montre *OECT* 15 22. Le champ du messenger-*rakbum* était donc éloigné d'Al-marat-šarrim.

9) N. Ziegler, *Florilegium marianum IV. Le Harem de Zimrî-Lîm. La population féminine des palais d'après les archives royales de Mari*, Mémoires de NABU 5, Paris, 1999, p. 60.

10) S. Richardson, « Goodbye, Princess: Iltani and the DUMU.MUNUS LUGAL », *JCS* 69, 2017, p. 67-108 ; spéc. p. 71 : « "Daughter of the king" does not mean "princess" ; but rather "ward of the Crown". » Cet article se restreint à l'étude des DUMU.MUNUS LUGAL nommées Iltani dans la région de Sippar à l'époque paléo-babylonienne tardive. En outre, il ne prend pas en compte les données issues des archives de la princesse Iltani de Qaṭṭara, pour lesquelles voir A.-I. Langlois, *ARCHIBAB 2. Les Archives de la princesse Iltani découvertes à Tell al-Rimah (XVIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) et l'histoire du royaume de Karana/Qaṭṭara*, Mémoires de NABU 18, Paris, 2017.

Baptiste FIETTE <baptiste.fiette@gmail.com>  
Post-doctorant, Collège de France

**16) Note sur les toponymes du Sud mésopotamien, 5 : Kar-Nabium<sup>\*</sup>** — À l'époque amorrite, la localité de Kar-Nabium est mentionnée à deux reprises comme centre d'archives. Dans la lettre *YOS* 15 30 écrite par Hammu-rabi, Šamaš-hazir et ses collègues doivent faire route en direction de cette ville en emportant avec eux des registres de champs du domaine royal de Larsa. Une autre lettre de Hammu-rabi, *AbB* 4 22, relate une mission similaire : après avoir rendu leur rapport à Kar-Nabium puis déposé leurs registres à Maškan-šapir<sup>1)</sup>, Šamaš-hazir et ses équipes d'arpenteurs doivent les récupérer puis les emmener à Sippar pour rencontrer le roi<sup>2)</sup>.

La localité de Kar-Nabium abritait manifestement un temple voué à Nabium (ou Nabu), le dieu des scribes, dans lequel les registres cadastraux et les rapports des arpenteurs étaient contrôlés sous son patronage. La fonction de centre d'archives jouée par le temple de Nabium est bien connue<sup>3)</sup>, bien qu'il soit important de souligner que les registres cadastraux produits et apportés par Šamaš-hazir et ses arpenteurs étaient finalement conservés dans les archives du palais de Babylone<sup>4)</sup>.

*AbB* 4 22 permet de situer Kar-Nabium entre Larsa et Maškan-šapir. À ma connaissance, seuls trois autres textes paléo-babyloniens mentionnent cette localité.

Le premier texte est la lettre *AbB* 4 114 écrite à Šamaš-hazir par Lu-Ninurta, le « ministre » de l'économie de Hammu-rabi. Un messenger-*lāsimum* a été envoyé par le roi à Kar-Nabium. Il a ensuite rencontré Lu-Ninurta, qui a reçu l'ordre de lui donner un champ au bord du canal Lagašitum, en plus d'un autre champ qu'il possédait déjà. Le but du séjour de ce messenger à Kar-Nabium n'est pas explicité. On peut toutefois supposer, à la lumière des lettres *YOS* 15 30 et *AbB* 4 22, que Hammu-rabi l'y a envoyé afin de vérifier des informations relatives à son champ alimentaire, ce qui expliquerait qu'il ait reçu ensuite une surface de terre complémentaire. Quoi qu'il en soit, on doit écarter l'hypothèse d'une proximité entre Kar-Nabium et la région de Lagaš, où coulait le canal Lagašitum et dans laquelle se trouvait la tenure du messenger, en raison du fait que cette zone géographique n'est pas située entre Larsa et Maškan-šapir, et au regard du texte qui suit.

La tablette A 5861 de l'Oriental Institute de Chicago mentionne aux l. 4-7 un volume de 0,24 *gur* de plante-*kakkussum* à apporter dans Kar-Nabium<sup>5)</sup>. Elle est datée du 30-viii-Samsu-iluna 18, ce qui signifie que Kar-Nabium appartenait encore au royaume de Babylone, et ce même après la perte du Sud à partir de l'an 11 de Samsu-iluna. Elle se trouvait donc dans la partie septentrionale de la province du Yamutbalum.

*AbB* 13 181 permet de préciser la localisation de Kar-Nabium, puisqu'elle est mentionnée avec les villes de Garatayami, Nukar et surtout de Nippur<sup>6)</sup>. L'identité de l'expéditeur n'a pas été déchiffrée par W. H. van Soldt<sup>7)</sup>, tandis que le destinataire est anonymement appelé « l'homme que Marduk fait vivre »,

désignant un Babylonien. Il est aussi question d'une somme de deux mines d'argent qui circule entre ces villes. Aux l. 24-27, une personne a donné les emblèmes-*šurinum* du Palais à l'auteur de la lettre alors que ce dernier résidait dans Kar-Nabium, indiquant à nouveau le rôle institutionnel de cette ville manifestement liée à Babylone. De plus, l'auteur a fait porter ces emblèmes par ses serviteurs dans une natte de roseau *kîtum* (<sup>8</sup>KID) au barbier-*gallâbum* (ŠU.I) à Nukar<sup>8</sup> ; or les barbiers étaient des proches conseillers du roi. La fin de la lettre raconte comment ces emblèmes ont été volés.

Ainsi, au regard de *AbB* 13 181, Kar-Nabium était vraisemblablement située dans la région de Nippur, non loin de Maškan-šapir. Il devait s'agir d'une ville fondée ou renommée par les Babyloniens après la conquête du royaume de Larsa. Elle jouait un rôle de relais du pouvoir royal dans la province du Yamutbalum.

\*) Cette note a été rédigée dans le cadre du projet « EcritUr. La ville d'Ur d'après les textes du premier quart du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. », financé par l'ANR.

1) Les mentions de Maškan-šapir sont rares à l'époque de la domination babylonienne du Sud mésopotamien, ce qui est dû au hasard des découvertes. Cette ville était la seconde capitale du royaume de Larsa à l'époque de la dynastie de Kudur-Mabuk, voir D. Charpin, *ARM* 26/2, 1988, p. 148 ; voir aussi P. Steinkeller, « A History of Mashkan-shapir and Its Role in the Kingdom of Larsa », dans : E. C. Stone & P. Zimansky (éds.), *The Anatomy of a Mesopotamian City: Survey and Soundings at Mashkan-shapir*, Winona Lake, 2004, p. 26-42. Il est fort probable que Maškan-šapir ait été la capitale du district supérieur (*lîtum elîtum*) de la province babylonienne du Yamutbalum (correspondant à l'ancien royaume de Larsa), tandis que le district inférieur (*lîtum šaplîtum*) était organisé autour de Larsa ; voir D. Charpin, *OBO* 160/4, 2004, p. 323. La lettre *AbB* 4 22 révèle que Maškan-šapir fut, au moins, un centre majeur d'archives institutionnelles de la province.

2) Hammu-rabi possédait une résidence royale dans Sippar, où il effectua de nombreux séjours ; voir D. Charpin, *OBO* 160/4, 2004, p. 266 n. 1373. À travers les archives de Šamaš-hazir, on voit le souverain administrer le domaine royal de Larsa depuis cette ville lorsqu'il n'était pas à Babylone ; voir *AbB* 4 11, 41, 107, 127.

3) Voir D. Charpin, *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Docet omnia, Paris, 2017, p. 128-134. À l'époque du royaume de Larsa, c'est le temple de Nisaba, déesse de l'écriture et de la comptabilité, qui jouait le rôle de centre des archives relatives au domaine royal ; voir la lettre *AbB* 4 118 écrite par Lu-Ninurta à Šamaš-hazir, dans laquelle il est question à la l. 11 d'anciennes tablettes (*tuppî labirûtim*) relatives au cadastre rural, conservées dans le temple de Nisaba (aussi appelé *bît nikkassî*, « maison des comptes », selon D. Charpin, *idem*, p. 131). Le changement de divinité patronne des comptes, passant de la sumérienne Nisaba au babylonien Nabium, s'est manifestement opéré lors de la conquête du Sud mésopotamien par Hammu-rabi.

4) Voir ROM 910.209.496. Cette tablette du Royal Ontario Museum de Toronto sera éditée en annexe de B. Fiette, *ARCHIBAB* 3. Une photographie est disponible en ligne sur <http://cdli.ucla.edu/P417251>.

5) Voir M. Stol, *On Trees, Mountains, and Millstones in the Ancient Near East*, Leyde, MVEOL 21, 1979, p. 22.

6) Voir D. Charpin, *OBO* 160/4, 2004, p. 114 n. 476, à propos de la localisation de Nukar à proximité de Nippur.

7) W. H. van Soldt, *AbB* 13, p. 151 n. 181 a : « Either a name beginning with PA, cf. pa-ia-kum (text no 7:5), or a profession preceded by ugula. »

8) Pour la traduction de ces lignes, différente de W. H. van Soldt, *AbB* 13, p. 151, voir D. Charpin, compte rendu de *AbB* 13, *AfO* 44-45, 1997-98, p. 338-342 ; spéc. p. 342a.

Baptiste FIETTE

**17) Some Notes on the First Mention of Mitra in CTH 51** – In 1907 an important treaty was found in the royal archive of the city of Hattuša *CTH* 51 (in Akkadian: KBo 1.1, KBo 1.2, KUB 3.1 a-d+KBo 28.111+114 (+) 113; in Hittite: KUB 21.18 (+) KUB 26.34; JANKOWSKI, WILHELM 2005: 113-121; THIEME 1960: 301-317; MAYERHOFER 1974; WILHELM 1982) between Suppiluliuma I of Hatti and Shattiwaza of Mittanni, which is dated by 14<sup>th</sup> century BC (WITSCHERL 2012: 201; OLDENBERG 1983: 24; SCHMEJA 1979: 5; BAILEY 1975: 2; GONDA 1978: 82; DUMÉZIL 2001: 107; TURCAN 1996: 196; *Id.* 1981: 7; VOLLKOMMER 1992: 583; PUHVEL 1996: 49; SCHLENSOG 2006: 30). This treaty also deserves special attention because of its long list of deities, among whom we can find the following:

(A rev. 54-58) the Storm-god, Lord of Heaven and Earth, the Moon-god and the Sun-god, the Moon-god of Harran, heaven and earth, the Storm-god, Lord of the *kurinnu* of Kahat, the Deity of Herds of Kurta, the Storm-god, Lord of Uhušuman, Ea-šarri, Lord of Wisdom, Anu, Antu, Enlil, Ninlil, the Mitra-gods, the Varuna-gods, Indra, the Nasatya-gods, the underground watercourse(?), Šamanminuhi, the Storm-god, Lord of Waššukkanni, the Storm-god, Lord of the Temple Platform(?) of Irrite, Partahi of Šuta, Nabarbi, Šuruhi, Ištar, Evening Star, Šala, Belet-ekalli,

Damkina, Išhara, the mountains and rivers, the deities of heaven, and the deities of earth (Transl. by BECKMAN 1999: 47).

Among the deities named in this contract <sup>DINGIR.MEŠ</sup>*Mi-it-ra-aš-ši-il* is also presented. This was usually understood as the god Mitra but the authors of this note would draw attention to the fact that this name occurs in the plural form because the divine classifier DINGIR (“god”) before the name of the god Mitra is written in the plural DINGIR.MEŠ, meaning “gods”. There is one opinion that says it should not be understood as a proper name but as the denomination of a group of deities that one could transcribe as “gods of the treaties”. All the above mentioned deities (e.g. <sup>DINGIR.MEŠ</sup>*Mi-it-ra-aš-ši-il*, <sup>DINGIR.MEŠ</sup>*Ú-ru-wa-na-aš-ši-il*, Indra (one interesting fact is that Indra also appears in other cuneiform texts, as V. V. EMELIANOV (2015: 13-14) has shown in his analysis) were witnesses of this treaty, which should have guaranteed the fulfilment of the treaty (THIEME 1960: 315). If most of the deities mentioned in *CTH 51* had Mesopotamian (Assyro-Babylonian and Hurrian) origin, then the names of four deities or groups of deities had Indo-Iranian origin. Because the names of these four groups of gods were transcribed differently, the authors will list here the transcriptions and translations of several scholars:

Kuzmina: Mitraššil, Uruwanaššil, Indara, Našatianna (KUZMINA 2007: 133);  
 Oldenberg: Mi-it-ra, U-ru-w-na, In-dar, Na-sa-at-ti-ia (OLDENBERG 1983: 24);  
 Thieme: mi-it-ra, ú-ru-ua-na, in-dar, na-ša-a(t-ti-ia) (THIEME 1960: 303);  
 Dumézil: mi-id-ra-aš-šil, u-ru-wa-na-as-ši-el (DUMÉZIL 1988: 66);  
 Beckman: the Mitra-gods, the Varuna-gods, Indra, the Nasatya-gods (BECKMAN 1999: 47; 53)  
 Wilhelm: Mitraššil-gods, Uruwanaššil-gods, Indar, Našatiyanna-gods (WILHELM 2005: 120).

Scholars have pointed out that the names of the above-listed gods have equivalents in *the Vedas*: Mitra-, Varuna-, Indra- und Nasatya- (THIEME 1960: 303; PUHVEL 1996: 49; VANNUCI 2011: 42; NISSEN 2012: 111; WILHELM 2005: 120, comment 45). This has been explained by the fact that the rulers of Mittanni were of Indo-Iranian origin (DUCHESNE-GUILLEMIN 1978: 186; SCHMEJA 1978: 5; NISSEN 2012: 110-111) and they had corresponding names such as Artatama or Tušratta (NISSEN 2012: 110-111; KALDA 1999: VI-VII). This is also related to the terminology of horse breeding in Hurrian (Mittannian) texts (THIEME 1960: 301; PUHVEL 1996: 49; KALDA 1999: VIII), but also to the important term *mairya* which was used to describe members of the Mittannian military aristocracy (WIDENGREN 1965: 23). Historians have called the Indo-Iranians who ruled in Mittanni “para-Indians” or “proto-Arians” (THIEME 1960: 301; DUMÉZIL 2001: 107). Philologists refer to them as tribes who spoke Indo-Arian or proto-Arian languages (PUHVEL 1996: 49). The list of Indo-Iranian gods in this treaty *CTH 51* is the oldest list of Indo-Iranian gods yet found. Scholars have pointed out that all the Indo-Iranian gods mentioned in the list had also appeared in the *Vedas* (BAILEY 1975: 2) and their equivalents in *Vedas* are Mitra, Indra, Varuna and Nasatya. According to S. Schlenzog, touching on G. Dumézil’s theory of the tripartite Indo-European society and the “idéologie tripartite” of Indo-Germans, the deities mentioned in the treaty fit well with the functional tripartite of the Indo-European pantheon. According to this, Indo-European deities can be divided into the following groups:

- 1) gods who represent magic and juridical function;
- 2) gods who represent military power;
- 3) gods who promote fertile and economic wealth.

Varuna and Mitra represent the ruling function with its magic and judging aspects, Indra represents military power, and Nasatyas represents nutritive functions (SCHLENSOG 2006: 30). Widengren, who supported the same theory, believes that Varuna personifies the magic aspect of ruling, with Mitra personifying the juridical aspect of ruling (WIDENGREN 1954: 23). We cannot agree with this statement because, according to *Rigveda*, both deities are owners of magic (*maya*) (RV III,61,7; V, 63,3, 4 and 7). But we can agree with Christensen who thinks that these deities appear in treaty texts not because they were connected or associated with the various topics mentioned in the treaty (marriage, etc.), but because they were deities of the “para-Indians” who had ruled in Mittanni (DUMÉZIL 2001: 108).

Since F. Cumont almost all scholars have claimed the name *Mi-it-ra-aš-ši-il*, which appears in the treaty, as the first written mention of the name of the god Mitra (CUMONT 1975: 2-3; VERMASEREN

1965: 9; SCHWERTHEIM 1979: 8; MERKELBACH 1994: 4; CLAUSS 2012: 14; TURCAN 1996: 196; VOLLKOMMER 1992: 583; GORDON 2012: 966; HENSEN 2013: 7; VANNUCCI 2011: 42-43; WITSCHEL 2012: 201). Schwertheim believes that the appearance of Mitra in *CTH 51* is not accidental but is in keeping with the meaning of his name – the Old Indian appellative *mitram* in neutral form means “treaty” or “friendship”; in masculine form *mitrah* means “partner of treaty” or “friend” (SCHWERTHEIM 1979: 8). Vollkommer has supposed that the appearance of Mitra in *CTH 51* could be explained by the fact that Mitra is a god of alliance (VOLLKOMMER 1992: 583). Dumézil has claimed that the names *Mi-it-ra-aš-ši-il* and *Ú-ru-wa-na-aš-ši-il* that appear in the treaty should be read as Mitra-Varuna (DUMÉZIL 2001: 21; 107-108).

We cannot agree with Schwertheim and Vollkommer’s statement that Mitra’s appearance in treaty *CTH 51* is connected to his nature of treaty-god since all gods and goddesses mentioned in *CTH 51* were called as treaty witnesses between Suppiluliuma I and Šattiwaza.

It seems quite strange that the form of the name of Mitra has not received much attention. While the abovementioned scholars considered the first mention of the god Mitra as being in the singular, G. Beckman and G. Wilhelm correctly translated <sup>DINGIR.MEŠ</sup>*Mi-it-ra-aš-ši-il* as “Mitra-gods”/ “Mitraššil-gods” in the plural. However, Beckman, Wilhelm and others do not draw any conclusion from that fact. Wilhelm, like all the abovementioned scholars in this commentary, also refers to Mitra in singular form. Nevertheless, the form of name in this treaty clearly relies on plurality; it refers to a group of gods.

The authors of this current note offer one hypothesis which could explain the usage of this form, without getting too far into a profound overview of the etymology of Mitra’s name and its different nuances of meaning, not to mention the various possibilities of translation (PUHVEL 1978: 335-355; SCHMIDT 1978: 345-394; BONFANTE 1978: 47-57; THIEME 1975: 21-33; LAHE, KALDA 2016: 133-135).

Because the word *mitra* means “treaty, alliance” both in the *Vedas* and in the Avestan language, the authors suggest translating the Akkadian form <sup>DINGIR.MEŠ</sup>*Mi-it-ra-aš-ši-il* not as the name “Mitra” or together with the determinative of divinity “Mitra-gods”, but rather as “gods of treaty”. In this case, *CTH 51* would no longer be the text in which Mitra’s name was mentioned for the first time because it now refers to an anonymous group of gods whose function was to protect treaties and alliances. As all the gods mentioned here are guarantors of treaties, we should not be surprised to see them in this treaty, but it is worth noting the fact that among them was mentioned a group of deities who specialized in guaranteeing treaties. Their name and function linked them to the important god Mitra/Mithra who appears in Indian and Iranian cults and in whom scholars have not only seen the protector of cosmic and social order and (juridical) treaties, but also the divine personification of treaties themselves (MEILLET 1909: 143-159; THIEME 1957; *Id.* 2015: 1998-2009; GERSHEVITSCH 1967: 26; GONDA 1972: 102 jj; PUHVEL 1978: 335-455; BONFANTE 1978: 57; TURCAN 1996: 196).

## Bibliography

- BAILEY, H. W. 1975, The second stratum of the Indo-Iranian gods”. – *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, 1. Ed. J. R. Hinnells Manchester: Manchester University Press, 1-20.
- BECKMAN, G. 1999, *Hittite Diplomatic Texts*. Second Edition, Society of Biblical Literature, Writings from the Ancient World Series, Scholars Press, Atlanta, Georgia.
- BONFANTE, G. 1978 „The Name of Mithra“ – *Études Mithraïques. Acta Iranica*, 17, 47-57.
- CLAUSS, M. 2012, *Mithras. Kult und Mysterium*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CUMONT, F 1975, *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*. Autorisierte Deutsche Ausgabe von Georg Gehrlich. Fünfte Auflage. Unveränderter Nachdruck der von Kurt Latte besorgten dritten, vermehrten und durchgesehene Auflage von 1923. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. 1979, „Iran and Greece in Commagene.“ – J. Duchesne-Guillemin (ed.), *Études Mithraïques*, 187-200.
- DUMÉZIL, G. 2001, *Indoeuroplaste müüdid ja jumalad*. Tõlkinud Marri Amon, Lembe Lokk. Tallinn: Varrak.
- Id.* 1998., *Mitra-Varuna, An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. New York: Zone.



- EMELIANIOV, V. 2015, „Indra and (N)indara of the Cuneiform Sources”. – Power and Speech: Mythology of the Social and Sacred, Ninth Annual International Conference on Comparative Mythology, Program and Abstracts, June 10-12, 2015, Nicolaus Copernicus University, Poland, 13-14.
- GERSHEVITCH, I. 1967, *The Avestan Hymn to Mithra with an introduction, translation and commentary by Ilya Gershevitch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GONDA J. 1972, *The Vedic god Mitra*. Leiden: E. J. Brill.
- GORDON, R. 2012, “Mithras (Mithraskult)”. – Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. XXIV. Stuttgart: Anton Hiersemann, 964-1009.
- HENSEN, A. 2013, *Mithras. Der Mysterienkult an Limes, Rhein und Donau*. Limesmuseum Aalen. Zweigmuseum des Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- JANKOWSKI, B., WILHELM, G. (Hgg.) 2005, *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge, Bd. 2)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- KALDA, M. 1999, *RgVeeda mütoloogia*. I-II. Tallinn, (manuscript).
- KUŹMINA, E. E. 2007, *The Origin of the Indo-Iranians*. Leiden, Boston: Brill.
- LAHE, J., KALDA, M. 2016, „Mitra kuju Indias ja Mithra kuju Iraani usundites – uurimus vördlevast mütoloogiast.“ – *Mäetagused* 65, 117-160.
- MAYERHOFFER, M. 1974, *Die Arier im Vorderen Orient – ein Mythos?* Wien.
- ID., 1978, Die bisher vorgeschlagenen Etymologien und die ältesten Bezeugungen des Mithra-Namens“ – *Études Mithraïques. Acta Iranica*, 17, 317-325.
- MEILLET, P. J. A. 1907, “Le dieu Indo-Iranien Mitra” – *Journal asiatique*, 10, 143-59.
- MERKELBACH, R. 1994, *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult*. 2. Aufl. Weinheim: Beltz Athenäum, 1994.
- NISSEN, H. J. 2012, *Geschichte Alt-Vorderasiens* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Bd. 25). München: Oldenbourg.
- OLDENBERG, H. 1983, *Die Religion des Veda*. Stuttgart: Magnus-Verlag.
- PUHVEL, J. 1978, „Mithra as an Indo-European Divinity“ – *Études Mithraïques. Acta Iranica* 17, 335-355.
- ID., S. 2006, *Der Hinduismus. Glaube, Geschichte, Ethos*. München, Zürich: Piper.
- SCHMEJA, H. 1975, *Iranisches und Griechisches in den Mithrasmysterien (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Vorträge 13)*. Innsbruck: H. Kowatsch.
- SCHMIDT, H.-P. 1978, Indo-Iranian Mitra Studies: The State of the Central Problem“ – *Études Mithraïques. Acta Iranica*, 17, 345-394.
- THIEME, P. 1957, *Mitra and Aryaman*. New Haven, CT: Yale University Press.
- ID., 1960, The “Aryan” gods of the Mitanni treaties.” – *Journal of American Oriental Society*, 80, 301-317.
- ID., 1975, The concept of Mitra in Aryan belief“ – *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*. Volume I. Hinnells, John R. (ed.). Manchester: Manchester University Press, Rowman and Littlefield, 21-33.
- ID., 2015, “Mithra Avestas” (trnsl Jaan Lahe) – *Akadeemia* 11, 1998-2009.
- TURCAN, R. 1981, *Mithra et le mithriacisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ID., 1996, *The Cults of the Roman Empire*. Oxford: Blackwell.
- VANNUCCI, M. 2011, *The Vedic God Mitra. A Concise Study*. New Delhi: D. K. Printworld (P) Ltd. Publishers of Indian traditons.
- VERMASEREN, M. J. 1965, *Mithras. Geschichte eines Kultes*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- WIDENGREN, G. 1965, *Die Religionen Irans (Die Religionen der Menschheit 14)*, Stuttgart: Kohlhammer.
- WIDENGREN, G. 1954, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte.“ – *Numen* 1, 17-83.
- WILHELM, G. 2005, „Der Vertrag Suppiluliumas I. von Šattiwazza von Mitanni.“ – B. Jankowski, G. Wilhelm (Hgg.), *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*, 113-114.
- ID., G. 1982, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- ID., G. 2005, *Der Vertrag Šuppiluliumas I. von Ḫatti mit Šattiwazza von Mitanni* – Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 2, 113-121.
- WITSCHEL, Ch. 2013, “Die Ursprünge des Mithras-Kults. Orientalischer Gott oder westliche Neuschöpfung?” – *Imperium der Götter*, 200-210.
- VOLLKOMMER, R. 1992, „Mithras.“ – *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. VI.1. Zürich u. München: Artemis Verlag, 583-626.

Jaan LAHE, <jaan.lahe@eelk.ee>

PhD, Professor of Biblical Studies, The Institute of Theology of the EELC

Vladimir SAZONOV, <vladimir.sazonov@ut.ee>

PhD, Senior Research Fellow in Ancient Near Eastern Studies, University of Tartu

**18) Ein Zwischenruf zu den frühen Kassiten** — Nachdem in JANSSEN (2016a) die altassyrische Chronologie im Wesentlichen geklärt werden konnte und darauf basierende Beiträge zu Streitfragen der mittelassyrischen Chronologie (JANSSEN 2016b) und der Chronologie des 3. Jahrtausends (JANSSEN 2017) gefolgt sind, beschäftige ich mich hier mit einer Aktualisierung meines Beitrags von 2011 zur Chronologie der älteren Kassiten. Da nun auch der Beitrag von VAN KOPPEN (2017) erschienen ist, bietet es sich an, ein paar Worte dazu zu verlieren. Einen Teil seiner Ansichten unterstütze ich, bei anderen muss man einfach abwarten, ob sie sich weiter erhärten lassen. In diesem „Zwischenruf“ beschäftige ich mich allerdings mit den Aspekten seines Artikels, die mir eher zweifelhaft erscheinen.

**Mittlere oder (ultra)kurze Chronologie?** Van Koppen reklamiert zwar nicht, mit seinem Beitrag etwas Neues zur Chronologiedebatte beigetragen zu haben, aber er kommt natürlich nicht ohne implizite und explizite Annahmen aus. So behauptet er, dass „the timeline of Kassite kings simply cannot be stretched (...) as far back as the date for the end of the Old Babylonian period that is foreseen by the conventional Middle Chronology“ (VAN KOPPEN 2017, 79). Während er für seinen dritten Abschnitt die Chronologie von GASCHE *ET AL.* (1998) verwendet, hat sich seit dem Kassiten-Kongress von 2011 die Chronologie Mesopotamiens dergestalt gewandelt, dass die (U)LC erhebliche Rückschläge erlitten hat (vgl. dazu JANSSEN 2016a, 76f.). Insbesondere die Auffindung und Identifikation der „1225 Jahre der Assyrer“ bei Eusebius bewirkt den Untergang aller Chronologien, die kürzer sind als gekürzte MC (aktuellste Interpretation in Janssen 2016a; ein früherer Versuch bereits in JANSSEN 2013b, 149-151). Diese Zahl 1225 beruht nun höchstwahrscheinlich auf einer AKL vom Typ Khors./SDAS und läuft vom Beginn der Eponymdatierung unter Erišum I bis zum 15. Jahr des Tiglath-pileser III. Im 16. Jahr wurde dieser Herrscher König von Babylon, und dieses Ereignis war der Anlass für die Summenangabe in Eusebius (zurückgehend auf Berossos). Hätten die Vertreter der ULC bzw. LC recht, hätte Eusebius nicht von 1225 Jahren, sondern von ca. 1135/45 bzw. ca. 1165/75 Jahren berichten müssen. Aus diesem Grund sollte man alles, was van Koppen oder andere Gelehrte gegen die MC oder zugunsten der (U)LC schreiben, mit größter Vorsicht zur Kenntnis nehmen. Zum Verhältnis von gekürzter MC zur klassischen MC siehe jetzt Janssen (2017).

Zudem hat VAN KOPPEN (2017, 59 mit Fn. 53) offenbar die Königslisten verwechselt, wenn er glaubt von „Ḫurbah“ und Šipta-ulzi sagen zu können: „Each one is also acknowledged as ancestor of the Kassite Dynasty in the Babylonian King List A“. Ebenso behauptet er p. 61, dass in BKL A Šipta-ulzi als Vorgänger des Agum II genannt sei. Die Namen der Könige nach Urzigurumaš sind in BKL A jedoch weggebrochen, also in der Liste, die die Summe von 576 Jahren angibt. Einzig ein „[...ŠE]Š(?)“ scheint sich dort hinter dem Namen von Nr. 7 erhalten zu haben (GRAYSON 1980-83, 91 (22)). Bei diesem Bruder(?) des Urzigurumaš wird es sich kaum um „Ḫurbah“ gehandelt haben. Van Koppen meint eigentlich die SynKL (GRAYSON 1980- 83, 118 (16-17)), doch selbst dort ist die Lesung der Königsnamen bzw. die Identität ihrer Träger umstritten, vgl. die Warnungen von JANSSEN (2011, 51) und BRINKMAN (2014; 2017, 5 Fn. 29).

So kommt es nun zu einem eher geisterhaften clash zwischen VAN KOPPEN (2017) einerseits und dem von ihm nicht erwähnten Beitrag JANSSEN (2011) andererseits. Während van Koppen Babylon I um 1499 enden lässt, kam ich zu dem Schluss, dass die Akzession des Burna-Buriaš I bereits zwischen 1550 und 1530 liegen müsste (JANSSEN 2011, 50f., 54). Nach der Chronologie der jüngst rekonstruierten Khors./SDAS-Listen regierte Puzur-Aššur III 1540- 1517 (JANSSEN 2016, 90, 92). Der in Chronik 20 notierte Synchronismus zwischen den beiden Königen liegt also deutlich früher als bisher angenommen. Diese Datierung des Burna-Buriaš I erhält man jedoch nur, wenn man Gandaš zumindest halbwegs richtig in die Zeit des Samsu-iluna ins letzte Drittel des 18.Jh. datiert, wie ich das in JANSSEN (2011) getan habe (dagegen BRINKMAN 2017, 9 Fn. 61, der in seinem Beitrag ebenfalls dem Sirenengesang der Kurzchronologien erlegen ist).

Das von van Koppen (und BRINKMAN 2017) implizit wie explizit vorausgesetzte Chronologiekonzept bricht also zusammen. Indem er die ULC von Gasche et al. verwendet, halbiert van Koppen den tatsächlichen Zeitraum seit dem Fall Babylons fast und setzt ihn um rund 90 Jahre zu kurz an. Daher sind auch van Koppens Synchronismen zwischen Hatti, Aleppo und Mittani falsch (p.68 Fn. 80; 72), da weder Ilmilimma I noch Paratarna Zeitgenossen des Mursilis I waren. Für die Vorgänge und

Regierungen nach dem Fall Babylons fasst man statt 1499-1400 neuerdings eher den Zeitraum von 1587-1400 ins Auge (JANSSEN 2017, mit Literatur).

Da die MC für Babylonien um 8 Jahre abzusenken ist, regierte Ḫammurapi 1784-1742 und Samsu-iluna 1741-1704, d.h. dessen neuntes Jahr war 1733/32. In JANSSEN (2013a, 31f.) hatte ich Gandaš bereits auf 1733 errechnet. BRINKMAN (2017, 36) lässt die Kassitendynastie konventionell bzw. approximativ 1155 enden. Addiert man hierzu 576 Jahre erhält man 1730 (incl.) bzw. 1731 (excl.) als Beginn der Dynastie. Vielleicht werden auch noch die zusätzlichen 9 Monate signifikant, aber ich lasse sie hier weg. Die große Nähe beider Daten (1731/30 vs. 1733/32) zeigt, dass die 576 Jahre, die BKL A angibt, also nicht zu lang, sondern verhältnismäßig exakt sind. Allerdings sind weitere Feinanalysen notwendig, da die Kassitenchronologie viele kleinere und größere Probleme aufweist und es ebenso viele Lösungsvorschläge gibt. Bei der Übereinstimmung mit der MC handelt es sich aber gewiss nicht um einen Zufall, wie BRINKMAN (2017, 9 Fn. 61) behauptet. Vermutlich setzte der Kompilator der Kassitenliste in BKL A den bekannten Kassitenvorfall unter Samsu-iluna mit dem Regierungsbeginn des Gandaš gleich, d.h. wir sollten den Synchronismus Samsu-iluna 8 oder 9 = Gandaš 0 oder 1 in Betracht ziehen. Es ergibt sich dann folgende Tabelle.

Babylon I	Kassiten nach BKL A	Ḫana (Ausschnitt)
Ḫammurapi 1784-1742		
Samsu-iluna 1741-1704	Nr.1 Gandaš ca.1733-1708	
Abi-ešuh 1703-1676	Nr.2 Agum I ca.1707-1686	
	Nr.3 Kaštiliaš I ca.1685-1664	Kaštiliašu (s. Kommentar)
Ammi-ditana 1675-1639	Nr.4 Ušši ca.1663-1658/6	
	Nr.5 Abi-Rattaš ca.1657/5-?	SynKL (Ausschnitt)
Ammi-šaduqa 1638-1618	Nr. 6 Urzigurumaš	Nr.5 Kaštiliaš (II), Sohn des Bešunu, (VAN KOPPEN 2017, 54-56), 1624, 1621
		Nr. 6 Urzigurumaš
Samsu-ditana 1617-1587	Nr. 7 „[...ŠE]Š(?)“ (abgebrochen)	Nr. 7-8 (SynKL) = Diyala-Könige (?)
Nach Samsu-ditana	Aššur	Nr. 9 [Kakrimme] (= Agum II) (ASTOUR 1986)
	Puzur-Aššur III, 1540-1517 (JANSSEN 2017, 90)	Nr.10 Burna-Buriaš I, ca. 1550-? (JANSSEN 2011, 50f.)

**Kommentar.** Diese Tabelle stellt nicht einfach eine Abfolge von Königen dar, sondern soll in der mittleren und rechten Spalte auch bestimmte Varianten berücksichtigen. Die Datierungen von Babylon I folgen den neuesten Forschungsergebnissen (s. oben). Van Koppens Ausführungen zur Regierungslänge des Samsu-ditana halte ich (noch) für zu unsicher.

Bei BKL A fällt als erstes auf, dass man mit den dort genannten Kassiten die Zeit von Samsu-iluna bis Samsu-ditana gut abdecken kann. Vergleicht man BKL A mit dem Ausschnitt aus SynKL stellt sich der Eindruck ein, dass BKL A eine Dynastie wiedergibt, während SynKL mit Kaštiliaš II und Nr. 7-8 auch Personen nennt, die nicht dieser Dynastie angehören.

Bemerkenswert ist die Datierung des Kaštiliaš I, der demnach zu je ca.10 Jahren kontemporär ist mit Abi-ešuh und Ammi-ditana. CHARPIN (2002, 71) verbuchte den Kaštiliašu von Ḫana/Terqa als

Zeitgenosse des Abi-ešuh, während VAN KOPPEN (2017, 54) ihn als Zeitgenosse des Ammi-ditana sieht. Diese Datierung ist also in vollem Einklang mit der MC; an einer Identität von Kaštiliaš I und Kaštiliašu wird man nicht ernsthaft zweifeln wollen.

Kaštiliaš II (SynKL) ist wahrscheinlich mit Kaštiliaš, Sohn des Belšunu identisch. Mit ihm sind möglicherweise die Zerstörungen in Sippar zu verbinden (VAN KOPPEN 2017, 54-57), die demnach in die Jahre 1624 und 1621 fallen (Ammišaduqa 15 und 18). BKL A nennt ihn nicht, weswegen er chronologisch wahrscheinlich nicht verrechnet werden darf. In der rechten Spalte habe ich Urzigurumaš tiefer angesetzt für den Fall, dass Kaštiliaš II chronologisch doch relevant sein sollte. In diesem Fall wäre Urzigurumaš wohl kontemporär zu den Diyala-Königen.

Falls Nr. 7-8 (SynKL) die Diyala-Könige sind, sind diese lediglich kontemporär zu der in BKL A genannten Dynastie, denn Nr. 7 BKL A scheint eine andere Person gewesen zu sein, auf welche vielleicht Agum II als Nr. 8 in BKL A gefolgt ist.

Aus diesen Veränderungen folgt, dass die Datierung des Throntritts des Burna-Buriaš I um 1550/30 im Zweifel wohl eher das untere Ende der Möglichkeiten darstellt. Sollte Agum II, wie VAN KOPPEN (2017, 73) es will, direkt auf Samsu-ditana gefolgt sein, zieht es die Akzession des Burna-Buriaš I nach oben, es sei denn, Agum II hätte ca. 40 Jahre regiert. Bezüglich der Verwendung des Mardukexils von 24 Jahren mag man sich so oder so entscheiden, aber eine symbolische Zahl ist das entgegen VAN KOPPEN (2017, 73) gewiss nicht, denn worin soll die Symbolik von 2 x 12, 3 x 8 oder 4 x 6 liegen? Da war ROWTONS (1958, 109) Erklärung der 720 Jahre des Tukultī-Ninurta I als symbolische 12 x 60 ein ganz anderes „Kaliber“, und selbst diese Erklärung hat sich als falsch erwiesen, da die Zahl authentisch ist, vgl. JANSSEN (2016a).

**Gandaš und Agum-Kakrimes „Vorfahren“.** Terminologisch betrachte ich die frühesten Kassiten bereits als Bimatū und den Terminus „Kassiten“ als generische Bezeichnung für Bimatū und Samḥarū (vgl. VAN KOPPEN 2017, 52). Van Koppens Ausführungen zu diesen unterschiedlichen Gruppen legen für mich den Gedanken nahe, dass der Samḥarū Agum II sich seine Vorfahren aussuchte (= eine bimattitische bukašu-Dynastie usurpierte), nachdem er Zugang zu den Akten des babylonischen Geheimdienstes hatte. Denn dieser hatte von den Tagen Samsu-ilunas bis zum Fall Babylons ein verständliches Interesse an all diesen Gruppen, Personen und Vorgängen. Eine solche reziproke „Adoption“ von Vorfahren kennen wir aus Rom (Übernahme des Aeneas, vgl. SCHMITZER 2014) oder aus der AKL (Übernahme der Amoriter, JANSSEN in Vorb.). Diese bimattitische Dynastie nahm wohl ihre ganz bescheidenen Anfänge um 1733 mit der Ankunft des Gandaš in Mesopotamien. Ich vermute, dass er Teil des kassitischen Heerhaufens war, der von Rim-Sîn II nicht in die Berge (des Zagros) zurückgetrieben werden konnte (VAN KOPPEN 2017, 52). Möglicherweise wollte sich dieser Heerhaufen dann mit den bereits in Babylonien angesiedelten Kassiten vereinigen, was zu der Auseinandersetzung mit Samsu-iluna führte. Man sollte also zwischen die beiden ersten, von VAN KOPPEN (2017, 52f.) vorgeschlagenen „Wellen“ noch die des Jahres Samsu-iluna 8-9 setzen.

**Nach dem Fall Babylons.** Für die Zeit nach dem Fall Babylons steht VAN KOPPEN (2017, 74-77) vor dem Problem, nun eine Reihe bekannter und neuer Kassitenkönige in den Zeitraum von 1499-1400 unterbringen zu müssen. Dementsprechend setzt er Agum II sofort nach dem Fall der Stadt an (p.72-74) und versucht, die Anzahl der Könige zu reduzieren. Während er Argumente für die Streichung des Ulam-Buriaš bringt (s. unten), eliminiert er den namentlich unbekanntem König Nr. 11 fast stillschweigend (nur sehr verdeckt in VAN KOPPEN 2017, 75 Fn.112 angedeutet), wodurch die Nummerierung seiner dortigen Liste verrutscht. Da Babylon jedoch 1587 fiel, stehen uns jedoch ca. 90 zusätzliche Jahre zur Verfügung. Meine Gründe für das babylonische Königtum des Ulam-Buriaš habe ich in JANSSEN (2011, 47f.) dargelegt.

Betrachten wir die Situation genauer. Wir wissen nicht, ob Ulam-Buriaš in BKL A stand, da das betreffende Tafelstück fehlt. Diese Liste nennt die 576 Jahre. Für SynKL haben wir gesehen, dass dort vor Agum II Könige verzeichnet wurden, die wahrscheinlich nichts mit der Gandaš-Dynastie zu tun hatten und folglich wohl auch nicht chronologisch relevant sind. Das erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass Ulam-Buriaš in SynKL stand, unabhängig davon, ob er König von Babylon war oder nicht. Van Koppen bringt eine Reihe von Argumenten, mit denen er eine Streichung des Ulam-Buriaš als König von Babylon

befürwortet. M.E. sind seine Argumente jedoch untauglich.

Beginnen wir mit dem Argument, das van Koppen als Letztes bringt: „Finally, the fact that the Chronicle of Early Kings designates him a brother of Kaštiliaš as well as “a Kassite”, likewise suggests that Ulam-Bu(r)ariaš was not king of Babylon”. In Fn. 111 führt er weiter aus: “Elsewhere in this source kings are qualified as “king” of their city or “son” of their father” (beide Zitate p. 75).

Kaštiliaš (III) wird in der betreffenden Chronik (vgl. GRAYSON 1975, 156) weder als König seiner Stadt noch als Sohn seines Vaters definiert. Somit lässt sich das Argument nicht gegen Ulam-Buriaš verwenden. Von den dort genannten drei Kassiten wird einzig Ulam-Buriaš in der Chronik als „Herr des Landes“ bezeichnet und damit gegenüber den anderen beiden Kassiten herausgehoben, die von der Chronik keinen Titel zugebilligt bekommen.

Van Koppens Annahme, Ulam-Buriaš sei nicht als König von Babylon einzustufen, weil er über seinen Bruder definiert würde, ist ebenfalls problematisch. Kaštiliaš und Ulam-Buriaš sind das einzige Brüderpaar, das in Chronik 20 genannt wird. Es ist daher schlicht nicht erkennbar, ob der Kompilator die Intention hatte, die van Koppen ihm zuschreibt. BKL A bestimmt das Verwandtschaftsverhältnis der frühen Kassitenkönige über den jeweiligen Vorgänger (apil-šu, ŠEŠ(?); apil-šu bei Agum I in SynKL). Dazu passt, dass Chronik 20 den Vater der beiden Könige, Burna-Buriaš I, überhaupt nicht erwähnt. Für Kaštiliaš III war dieser durch den „dazwischenliegenden“ König Nr. 11 zu weit entfernt und für Ulam-Buriaš war Burna-Buriaš I irrelevant, da für ihn nur eine Definition als Bruder des Vorgängers Kaštiliaš III infrage kam.

Inwiefern man, wie van Koppen, aus dem Zusatz “a Kassite” folgern kann, die betreffende Person sei nicht König von Babylon gewesen, erschließt sich mir nicht. Chronik P spricht ausdrücklich von „Šuzigaš, a Kassite“ (i.e. Nazi-Bugaš), desgleichen die Synchronistische Geschichte, die von „Nazi-Bugaš [the Kas]site“ zu berichten weiß (vgl. die Textauschnitte bei BRINKMAN 1976, 418f.). Diese Person saß als Usurpator eine Zeitlang auf dem Thron von Babylon. Wenn man also, wie van Koppen, überhaupt etwas aus der Bemerkung in Chronik 20 herauslesen will, dann besagt diese Stelle, dass es hier um einen Usurpator geht. Da der Kompilator jedoch auf eine nähere Definition des Brüderpaares verzichtet hat, wollte er vielleicht auf diese Weise lediglich anmerken, dass diese Könige Kassiten sind.

Van Koppens Hauptargument ist aber wohl dieses: „[I]f [Ulam-Buriaš] were a king of Babylon, then he was succeeded by a nephew who was also the son of his predecessor (...), which seems quite abnormal“ (p. 75). Auffällig ist hier der Gebrauch des Wortes “abnormal”, der darauf hinweist, dass van Koppen das Wort “unconventional” wohl nicht stark genug war, da es die Konnotation des Verwerflichen vermissen lässt. Hier soll wohl die Sprache leisten, was das Argument nicht leisten kann.

VAN KOPPEN (2017, 65, 73) hält die Filiationen der Agum-kakrime-Inschrift für authentisch und somit Urzigurumaš für den Vater des Agum II. Wenn in BKL A tatsächlich ein Bruder des Urzigurumaš als Nr. 7 notiert war, muss die Sukzession des Agum II genauso „abnormal“ gewesen sein. Also lässt sich auch dieses Argument nicht gegen Ulam-Buriaš verwenden. Weitere (umstrittene) Fälle dieser Art von Sukzession sind etwa die Abfolge Maništusu//Rimuš//Narām-Sîn in USKL oder Bazaja//Lullaja//Kidin-Ninua in AKL.

Es gibt jedoch noch eine viel interessantere Sukzession in AKL (vgl. zum Folgenden Grayson 1980-83, 107, §§ 24-28). Aššur-nīrārī I (Nr. 60) war der Sohn von Nr.58. Die beiden Könige folgten jedoch nicht aufeinander, weil zwischen ihnen Šamšī-Adad III (Nr. 59) auf dem Thron saß. Dieser war laut der genealogischen Angaben in AKL der Großcousin von Išme-Dagān II und Urgroßcousin von Aššur-nīrārī I. Beachte, dass auch Šamšī-Adad III vom Sohn seines Vorgängers beerbt wird. Der springende Punkt ist aber, dass egal mit welcher Spekulation man die assyrische Situation erklären will, dieses Narrativ auch auf die Situation des Ulam-Buriaš anwendbar sein dürfte. In allen genannten Fällen liegt der Gedanke an Usurpationen nahe; wenn Ulam-Buriaš also „a Kassite“ genannt wird, liegt hier dann neben der ethnischen Identifikation auch ein Hinweis auf Usurpation vor? Beim Tod des Kaštiliaš III dürfte er als Meerlandkönig die mächtigste Person in der regierenden Familie gewesen sein.

Van Koppen spekuliert, dass Burna-Buriaš I das Meerland an Ulam-Buriaš als Sekundogenitur gegeben habe (p.75). Ironischerweise wird damit der von mir in JANSSEN (2011, 47f.) vermutete Synchronismus zwischen Ulam-Buriaš und Puzur-Aššur III wieder möglich, wenn auch unter veränderten

Bedingungen und Datierungen, aber mit Ulam-Buriaš weiter an Position 13 der SynKL (pace ABRAHAM/GABBAY 2013, die ihn an Position 11 stellen). Es scheint, dass der Name des Ulam-Buriaš mit ziemlich hoher Wahrscheinlichkeit in SynKL stand. Ob er König von Babylon war, ist unentschieden; ich möchte dies aber weiterhin tendenziell bejahen.

### Bibliographie

- ABRAHAM, K., GABBAY, U., 2013: «Kaštiliašu and the Sumundar Canal: A New Middle Babylonian Royal Inscription», ZA 103, 183-195.
- ASTOUR, M.C., 1986: «The Name of the Ninth Kassite Ruler», JAOS 106, 327-331.
- BRINKMAN, J.A., 1976: Materials and Studies for Kassite History vol.I, Chicago.
- Id., 2014: «The Seventh and Eighth Kings of the Kassite Dynasty», N.A.B.U. 2014/1, § 20, 31-32 (dazu N.A.B.U. 2014/2 § 47, 78).
- Id., 2017: «Babylonia under the Kassites: Some Aspects for Consideration», in Bartelmus, A., Sternitzke, K. (Eds.): Karduniaš. Babylonia Under the Kassites. The Proceedings of the Symposium Held in Munich 30 June to 2 July 2011. Volume 1 (UAVA 11/1), Boston/Berlin, 1-44.
- CHARPIN, D., 2002: «Chroniques du Moyen-Euphrate. 1. Le «Royaume de Hana»: textes et histoire», RA 96, 61- 92.
- GASCHE, H., ARMSTRONG, J.A., COLE, S.W., GURZADYAN, V.G., 1998: Dating the Fall of Babylon. A Reappraisal of Second-Millennium Chronology (MHM 4), Ghent, Chicago.
- GRAYSON, A.K., 1975: Assyrian and Babylonian Chronicles (= TCS 5), Locust Valley, NY.
- Id., 1980-83: «Königslisten und Chroniken. B. Akkadisch», RIA 6, 86-135.
- JANSSEN, Th., 2011: «Untersuchungen zur kassitischen und assyrischen Herrscherchronologie vom 17. bis ins 15. Jahrhundert v. Chr.», Akkadica 132, 37-57.
- Id., 2013a: «1579 oder 1499 – wann fiel Babylon?», Akkadica 134, 29-48.
- Id., 2013b: «Weitere Überlegungen zur mesopotamischen und ägyptischen Chronologie (14. – 12. Jahrhundert v. Chr.)», Akkadica 134, 135-157.
- Id., 2016a: «Wie man mit Hilfe der Distanzangaben die 1225 Jahre bei Eusebius erklärt und die Eklipse von 1838 BC als die ‚Sonneneindunkelung‘ in MEC identifiziert», Akkadica 137, 75-96.
- Id., 2016b: «Die „1225 Jahre der Assyrer“ und die Regierungslängen Tukulti-Ninurtas I und Ninurtakultī- Aššurs», N.A.B.U. 2016/4, § 95, 158-159.
- Id., 2017: «Zur Verknüpfung mehrerer Fixpunkte der mesopotamischen Chronologie von 2200-1760», N.A.B.U. 2017/1, § 23, 44-47.
- Id., in Vorb.: «Neue Untersuchungen zur Assyrischen Königsliste».
- ROWTON, M.B., 1958: «The Date of Hammurabi», JNES 17, 97-111.
- SCHMITZER, U., 2014: «Itala nam tellus Graecia maior erat. Griechen und Trojaner als mythische Städtegründer in Italien», in Renger, A.-B., Toral-Niehoff, I. (Hrsg.): Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel (Berlin Studies of the Ancient World 29), Berlin, 135-154.
- VAN KOPPEN, F., 2017: «The Early Kassite Period», in Bartelmus, A., Sternitzke, K. (Eds.): Karduniaš. Babylonia Under the Kassites. The Proceedings of the Symposium Held in Munich 30 June to 2 July 2011. Volume 1 (UAVA 11/1), Boston/Berlin, 45-92.

Thomas JANSSEN <nabonid@aol.com>

**19) RS 94.2497 (= RSO XXIII, no 10, p. 31f.): 18** — Der Brief des Königs von Kargamiš an Niqmaddu, König von Ugarit, handelt von einer Zeder, die für die Sonnengöttin Niqmaddus (Šapšu, hier mit dem Namen des – männlichen – hurritischen Sonnengottes Šimiga bezeichnet) geschlagen wurde, die aber nun abgeholt und *ana ia-ak in-za-ri* gebracht werden soll. Die Editorinnen des Textes, S. Lackenbacher und F. Malbran-Labat, bestimmen *ia-ak* als status constructus von *ajakku* und verweisen auf die Belege für dieses Wort in Boğazköy-Texten, die die Göttin IŠTAR/Šawuška von Šamuḫa BĒLAT *a-ia-ak-ki* „Herrin des *ajakku*“ nennen (CTH 381, s. I. Singer, Muwatalli's Prayer, 1996, 10, Z. 44 // 10 mit Komm. p. 54) und eine <sup>d</sup>NIN *a-ia-ak-ki* neben anderen Göttinnen (Vertrag Šuppiluliumas I. mit Šattiwazza; KBo 1.3, Rs. 26) erwähnen. Für weitere Lit. s. Th. Richter, Bibliographisches Glossar des Hurritischen, 3. Der verkürzte Anlaut *ia-* ist auch m/nA belegt (CAD A/1, 225).

Für *inzari* verweisen die Editorinnen darauf, dass *inzarû* nur als Bezeichnung einer aromatischen Pflanze bezeugt ist (CAD I/J, 64). Hier ist mit dem Rückgriff auf das hurritische Wörterbuch eine plausible Deutung möglich. Das (*a*)*jakku*, in das die Zeder gebracht werden soll, ist zweifellos ein Sakralgebäude. Es liegt daher nahe, *inzari* als den hurritischen Kollektivbegriff *i/enzari* „Götter“ zu identifizieren, bestehend aus *eni* „Gott“ und dem Kollektivsuffix *-z/šari*. Zu dieser und weiteren

Bildungen mit dem Suffix *-z/šari* s. M. Salvini, RA 82, 198, 62; M. Giorgieri, PdP 55, 2000, 202; I. Wegner, Einführung in die hurritische Sprache, <sup>2</sup>2007, 57; G. Wilhelm, in: Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages, ed. R.G. Woodard, 2004, 104. In den Gebeten ChS I/1 Nr. 41-47, die besonders viele Belege für *e/inzari* bieten (s. ChS I/1, , p. 352f.), schwankt der Anlaut zwischen *e* und *i*.

Der letzte Satz des Briefes ist demnach folgendermaßen zu übersetzen: “Den betreffenden Zeder(nstamm) soll SUM-<sup>d1</sup>ISKUR übernehmen und in das Heiligtum der Götter bringen!”

Gernot WILHELM <grnt.wilhelm@t-online.de>

Institut für Altertumswissenschaften, Lehrstuhl für Altorientalistik,  
Julius-Maximilians-Universität WÜRZBURG

**20) Similar serpent similes** – The Ugaritic word <sup>c</sup>*md* in the expression *kbtn* <sup>c</sup>*mdm* (KTU 1.169 [RIH 78/20]: 3) remains difficult, particularly as it occurs only once. It appears in the following context:

<sup>1</sup> <i>ydy. dbbm. dğzr.</i>	Expulsion of demons of a youth:
<i>tgħtk. rg[m]</i> <sup>2</sup> <i>b<sup>c</sup>l.</i>	May the wor[d] of Baal cast you out,
<i>tgħtk. wšū.</i>	may it cast you out so that you leave
<i>lpn. ql. ſy[ ]</i>	before the voice of the exorcist
<sup>3</sup> <i>kqtr. ūrbm.</i>	- like smoke from a vent
<i>kbtn. <sup>c</sup>mdm</i>	- like a snake ...
<sup>4</sup> <i>ky<sup>c</sup>lm. zrh.</i>	- like a mountain goat towards the summit
<i>klbim. skh</i>	- like a lion to (its) den <sup>1)</sup> .

Sample translations of *kbtn* <sup>c</sup>*mdm* are as follows: “like a snake through the foot of a wall” <sup>2)</sup>; “wie eine Schlange vom (Ruhe)platz” <sup>3)</sup>; “like a serpent to a pillar” <sup>4)</sup>; “comme un serpent du pilier” <sup>5)</sup>; “like a snake into a green tree” <sup>6)</sup>; “like a snake up a pillar” <sup>7)</sup>. Clearly, there is no unanimity on the meaning of <sup>c</sup>*mdm*.

A clue towards understanding and translating this text comes from an prayer in Hittite as part of a prayer (CTH 389:2) <sup>8)</sup>. Lines 8'-9' of the reverse read as follows:

*nu MUŠ-aš ma-aḫ-ḫa-an ḫa-at-te-eš-šar Ú-UL u[a-ak-ka-ri(?)] i-da-a-lu-ja u)t-tar EGIR-pa a-pé-e-el-pát iš-ša-šī<sup>(1)</sup> pa-id-du*

As the snake does not [miss(?)] its hole, may [the evil] word return to <his> own mouth.

This simile tells us two things: one, that the snake is going away, and two, that it is heading back to its hole or den. If applied to the simile in the Ugaritic incantation, then the noun <sup>c</sup>*md* must mean something like “hiding-place” or “refuge”, corresponding to Hitt. *ḫatteššar*, “hole” (EDHIL, 330), and the enclitic *-m* must indicate direction towards rather than motion away from <sup>9)</sup>. While there is no feasible noun that is cognate with Ug. <sup>c</sup>*md*, we do know that the verb <sup>c</sup>*md*<sup>10)</sup> has cognates in both Akkadian and Arabic indicating a possible meaning such as “refuge”. These verbs are Arab. <sup>c</sup>*md*, “he directed himself, or his course or aim to it; he betook himself to him (in a case of need)” (AEL, 2151), “to betake o.s., repair (to)” (DMWA, 642a) and Akk. *emēdu*, “Zuflucht nehmen bei od. zu” (AHw, 211); “to take refuge in (hiding place)” (CDA, 72a mng 1); “to take cover, refuge” (CAD E, 138b, mng 3d). An appropriate example for Akkadian is *gallē namtarū immedū puzrāti*, “(before Nergal) the *g*-demons and the pestilence-demons go into hiding” (Šurpu IV 100). Therefore, Ug. *kbtn. <sup>c</sup>mdm* can plausibly be translated “like a snake to (its) refuge”, which is a good parallel to the final line of the set: “like a lion to (its) lair” <sup>11)</sup>.

1) Or possibly “Like lions ..., like mountain goats...”. Here, translation in the singular for both words (each with an enclitic *-m*) has been chosen as they are parallel to words in the singular. Cf. DUL, 486 and 934.

2) G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit* (AOAT 408; Münster 2014) 332; cf. also DUL, 161.

3) M. Dietrich – O. Loretz, “Mustertext einer Beschwörung gegen Zauberer” (KTU 1.169 = RIH 78/20)” in O. Loretz – S. Ribichini – W.G.E. Watson – J.-Á. Zamora (eds), *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella* (AOAT 404; Münster 2013) 205-227 (208, discussion 211).

4) H. Dewrell, “A Ugaritic Incantation against Gonorrhoea. A Reexamination of KTU 1.169”, *UF* 44 (2013) 23-46 (25).

5) D. Pardee, *Les textes rituels* II (Paris 2000) 878; survey of proposals: 882 n. 50.

- 6) N. Wyatt, *The Religious Texts from Ugarit* (London/New York 2002) 444 and n. 11.  
 7) D. Fleming, “The Voice of the Ugaritic Incantation Priest (RIH 78/20)”, *UF* 23 (1991) 141-154 (146).  
 8) Text and translation as in I. Singer, “Kantuzili the Priest and the Birth of Hittite Personal Prayer”, in: P. Taracha (ed.), *Silvia Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday* (Warsaw 2002) 301-314 (303); I. Singer, *Hittite Prayers* (WAWAW 11; Atlanta 2002) 25 (“Invocation of the Sun-god and the Storm-god against Slander” §5’).  
 9) For the adverbial use of *-m* see W.G.E. Watson, “Final *-m* in Ugaritic”, *AuOr* 10 (1992) 223-252 (231-234) and *DUL*, 504.  
 10) The contexts of the Ug. verb *‘md* in KTU 1.2 iii 12 and 1.7:34 are too broken or uncertain to be understood fully.  
 11) In effect, this is already inherent in Del Olmo Lete’s comment (*Canaanite Religion*, 408): “the snake is supposed to attack the lower part of the pillar in order to coil up or hide behind it”. My thanks to Gregorio del Olmo Lete and to Nick Wyatt for their critique of this note.

Wilfred WATSON <wge.watson@gmail.com>

**21) Seeing the Error of His Ways? The problem of the correct text at RS 3.367 = KTU 1.2 iv 11-26**

— I have previously looked closely at various passages in the poetic texts scribed, and perhaps authored by Ilimilku, and have drawn attention to his carelessness (WYATT 2008, 2015: 425-30). In the present note I shall address the battle scene between Baal and Yam in RS 3.367 = KTU 1.2 iv 11-26. The second part (ll. 18-26), in which the mace “All-Driver” (*aymr*) is used, corresponds more or less exactly to the earlier part (ll. 11-18), in which the mace is called “Expeller” (*ygrš*), with telling differences. The differences to be considered are clear from the following parallel arrangement of the text. The issue to be determined is whether the differences are natural—an organic and deliberate part of the compositional process—or whether they are further examples of scribal carelessness. The translation follows my 2002 edition of the texts.

<sup>11</sup> <i>ktr.smdm.ynh̄t.</i> <i>w &lt; ḥss<sup>2</sup> &gt; yp<sup>c</sup>r.</i> <i>šmthm.</i> <i>šmk.at</i> <sub>12</sub> <i>ygrš.</i>	Kothar fashioned two maces, and Hasis <sup>2</sup> pronounced their names: ‘You, your name is “Expeller”.	<i>ktr.smdm.ynh̄t.</i> <i>w &lt; ḥss<sup>2</sup> &gt; yp<sup>c</sup>r.</i> <i>šmthm.</i> <sub>19</sub> <i>šmk.at.aymr.</i>	Kothar fashioned two maces, and Hasis <sup>2</sup> pronounced their names: ‘You, your name is “All- Driver”.
<i>ygrš.grš ym</i> <i>grš ym.lksih</i> <sub>13</sub> <i>nhr.lkḥt.drkth</i>	Expeller, expel Yam, expel Yam from his throne, Nahar from the siege of his dominion!	<i>aymr.mr.ym.</i> <i>mr.ym</i> <sub>20</sub> <i>lksih.</i> <i>nhr.lkḥt.drkth</i>	All-Driver, drive Yam away, drive Yam from his throne, Nahar from the siege of his dominion!
<i>trtqs.bd b<sup>c</sup>l</i>	You must leap from the hand of Baal,	<i>trtqs</i> <sub>21</sub> <i>bd b<sup>c</sup>l</i>	You must leap from the hand of Baal,
<i>km nš</i> <sub>14</sub> <i>r.bušb<sup>c</sup>th.</i> <i>hlm.ktp.zbl.ym.</i>	like a falcon from his fingers. Strike the shoulders of Prince Yam,	<i>km nšr.bušb<sup>c</sup>th.</i> <i>hlm.qdq</i> <sub>22</sub> <i>d.zbl ym.</i>	like a falcon from his fingers. Strike the skull of Prince Yam,
<i>bn ydm</i> <sub>15</sub> <i>[tp]t nhr</i> <i>&lt; yprsh.ym</i> <i>wyql.larš &gt;</i>	the chest <sup>1)</sup> of [Rul]er Nahar! < Let Yam collapse in a heap, and let him fall to the ground! >	<i>bn.<sup>c</sup>nm.tpt.nhr.</i> <i>yprsh.ym</i> <sub>23</sub> <i>wyql.larš.</i>	the brow of Ruler Nahar! Let Yam collapse in a heap, <sub>23</sub> and let him fall to the ground!
<i>yrtqs.šmd.bd b<sup>c</sup>l</i>	The mace leapt from the hand of Baal,	<i>w<sup>2)</sup>yrtqs.šmd.bd b<sup>c</sup>l</i>	The mace leapt from the hand of Baal,
<i>km nšr</i> <sub>16</sub> <i>bušb<sup>c</sup>th.</i> <i>ylm.ktp.zbl.ym.</i>	like a falcon from his fingers. It struck the shoulders of Prince Yam,	<sub>24</sub> <i>km nšr.bušb<sup>c</sup>th.</i> <i>ylm.qdq.d.zbl</i> <sub>25</sub> <i>ym.</i>	like a falcon from his fingers. It struck the skull of Prince Yam,
<i>bn ydm.tpt</i> <sub>17</sub> <i>nhr.</i> <i><sup>c</sup>z.ym.lymk.</i>	the chest of Ruler Nahar. Yam was strong: he did not flinch. <sup>3)</sup>	<i>bn.<sup>c</sup>nm.tpt.nhr.</i> <i>&lt; l<sup>c</sup>z ym ymk</i>	the brow of Ruler Nahar. <Yam was not strong: he flinched.
<i>ltngšn pnth.</i> <i>lydlp</i> <sub>18</sub> <i>tmnh</i>	His joints did not tremble; his visage was not discomposed	<i>tnḡšn.pnth.</i> <i>ydlp.tmnh &gt;</i>	His joints trembled; his visage was discomposed.>
<i>&lt; lyprsh.ym</i> <i>lyql larš &gt;</i>	< Yam did not collapse in a heap; He did not fall to the ground.>	<i>yprsh.ym</i> <i>yql</i> <sub>26</sub> <i>larš.</i>	Yam collapsed in a heap; he fell to the ground.



{ tngsn.pnth. wydlp.tmnh }	{ His joints trembled; and his visage was discomposed. }
<...> text to be inserted ?	
{...} text to be deleted ?	

The first matter is the absence of the divine name Hasis from ll. 11 and 18 on the tablet. In view of the parallel formulaic usage with the name, we might expect *hss* to appear here, as accepted by *KTU*<sup>3</sup> 4). The artificer god has four names of epithetal form, Kothar (*ktr*: “skilful”), Hasis (*hss*: “cunning, intelligent”), Hayin (*hyn*: “deft, dextrous”), and “(the) Ambidextrous Craftsman” (*hrš ydm*). The first two are commonly (× 24) but not always (× 11) paired in the literary texts, in the order Kothar || Hasis (*ktr w hss*), while the third, far less frequent, occurs with *ktr* in *KTU* 1.17 v 32, with *hss* in 1.4 i 23, and in third position when all are used together, the fourth always following the other three, in *KTU* 1.1 iii 5, 1.3 vi 32-34, and 1.17 v 17-19, 24-25. (*KTU* 1.3 vi 32-34, following the new numbering in *KTU*<sup>3</sup> with 1.8 recognised as the beginning of 1.3 vi—see PARDEE 2009) These varied data prevent any firm conclusion either way as regards the justification for the restoration in this instance, though the division of the two parts across successive cola is a favourite stylistic habit of Ilimilku.

Apart from this minor case, in which no firm decision is possible, there are four further instances in the passage isolated above where a case can be made for scribal carelessness, with the likelihood that text should be either restored or deleted as indicated above. The primary rationale for the arguments below is firstly that Ilimilku is on the whole extremely mechanical in his reiteration of formulaic passages, and the only difference normally to be seen is where suffixes or verbal forms are modified to reflect the immediate context, as in the fourfold blessing of Danel and filial duties for Aqhat; and secondly that far from the omissions being justifiable on prosodic grounds, restorations of the kind I have made generally enhance the poetic quality of the narrative, in tightening the construction and overall rhythm of a sequence.

The first of these passages is the bicolon

<i>yprsh.ym</i>	Let Yam collapse in a heap,
<i>wyql.larš</i>	and let him fall to the ground!

occurring in ll. 22-23, but missing from the middle of the extant text of l. 15. Without it, the previous bicolon in ll. 14-15 gives on to an unsatisfactory hiatus—resolved by the proposed restoration—in contrast to the inherently superior prosody of ll. 22-23. Furthermore, ll. 11-13/13-15 and 18-20/20-23 form two strophes each of three bicola, perfectly balancing one another. To argue that the earlier one, by reducing its second strophe to a two-bicolonic quatrain (as is the result of the final bicolon being absent), is a superior prosodic form, would be perverse<sup>5</sup>).

The other three examples all belong in the final complex of cola, cited again here for clarity.

<i>z.ym.lymk.</i>	Yam was strong: he did not flinch.	(25) < l'z ym ymk	<Yam was not strong: he flinched.
(17) <i>ltngsn pnth.</i> <i>lydlp 18 tmnh</i>	His joints did not tremble; his visage was not discomposed	tngsn pnth. ydlp tmnh >	His joints trembled; his visage was dis- composed. >
< <i>lyprsh ym</i> <i>lyql larš</i> >	< Yam did not collapse in a heap; He did not fall to the ground. >	<i>yprsh.ym</i> <i>yql 26 larš.</i> { tngsn.pnth. wydlp.tmnh }	Yam collapsed in a heap; he fell to the ground. { His joints trembled; and his visage was discomposed. }

The tercet of ll. 17-18 is the natural sequence to the preceding strophe of two bicola. While this can be only a subjective judgment, the repetition of the tercet inset into l. 25, as shown here, with the significant change that the negative particles are now present or absent in distinction from the earlier occurrence, shows considerable finesse.

If this restoration is accepted, then the sequence in ll. 25-26 (to *larš*), a tercet followed by a bicolon, forms a very satisfying narrative sequence: Yam’s strength dissipates, in a long-drawn-out

account, three lines marking the successive stages of his defeat, concluding with the psychological observation, his face showing his terror, and followed by the abrupt climax of the bicolonic closure noting his collapse.

A consequence of accepting that this is indeed the intended text is the recognition that the final bicolon of l. 26 (marked {...}) does not belong there. It should precede, not follow, the account of Yam's collapse. After all, trembling and loss of muscle control precedes a fall rather than being a consequence of a fall. But it is obviously there on purpose, and the best explanation is that Ilimilku has remembered to include it, but has put it in too late. The deliberateness, even if in error, is a further argument for restoring the preceding three-line strophe.

The restoration of a bicolon to l. 18 (left column) is justifiable on the basis of the prosodic force of it as recognised in the text of the right-hand column. The use of negatives, as it were in an antiphonal manner, is a further example of stylistic finesse: "strong" becomes "not strong"; neither flinching, trembling, nor grimacing give way to just these reactions; and remaining upright (neither collapsing nor falling) anticipates Yam doing precisely these things.

An interesting upshot of this analysis is recognition of the overall structure of the sequence, in successive strophes of six, six, four, three, and two lines. The whole action speeds up from the slow, deliberate fashioning of the weapons by Kothar at the beginning to the increasing violence and tempo of the action, culminating in Yam's sudden collapse, from which he will not rise. The first half of the sequence (in the left-hand column above) is a kind of dress-rehearsal, leaving Yam still standing, but already half-prepared for the final coup de grace. It is also part of a continuous repetitive pattern throughout the *Baal Cycle*, which answers the overall strategy of the poem, and matches it to the real-world sequence of events outlined in my forthcoming analysis, seeing the composition as a theological response to a seismic event overwhelming Ugarit in the mid-thirteenth century BC.<sup>6)</sup>

While I have written of Ilimilku's carelessness, I am criticising only his failures as a scribe, which has been well documented by many scholars<sup>7)</sup>. There is no question of impugning his skill as a poet. If the arguments outlined here are cogent, they only enhance his status as a magnificent wordsmith.

1) The expressions *bn ydm* and *bn c'nm* in the parallel passages, phrased to echo each other, also suggest progressive movements, homing in (from the extremities, shoulder and crown of the head) onto the vulnerable centres of chest and brow. Perhaps the expression also hints at the downward force of the weapons' blows, as suggested to me by Wilfred Watson

2) The text reads *wyrtqs* here, but not in the corresponding text in l. 15. Which of the two readings is preferable, with or without *w*? The asyndetic form is crisper!

3) Contrary to my treatment of this as a bicolon in 2002, 66, I demur here to the usual view that it is a single colon. Thus DEL OLMO 1981, 176, SMITH 1994, 323. On the principle of internal parallelism see WATSON 1984 and 1985, 1988, 1989. He did not discuss the present example.

4) *KTU*<sup>3</sup>, 9-10 and n. 36. Interestingly, *KTU* suggests the restoration only in l. 11, while we would expect it also in l. 18: it certainly should be present in both or neither sequence, not just one. The insertion could be argued to restore a more satisfactory bicolon. But see also discussion above on inconclusiveness. SMITH 1994, 322, does not make the addition.

5) Wilfred Watson suggests to me that the sequence *c'z.ym. lymk* (l. 17, and its reversed counterpart *l'z.ym. ymk*, restored in l. 25) is better construed as one colon, in which case the quatrain should be seen as a tercet.

6) See WYATT in press.

7) See for example the analysis by Wayne Pitard: PITARD 2009.

## References

- DEL OLMO LETE, G. 1981, *Mitos y Leyendas de Canaan* (Madrid: Cristiandad).  
 PARDEE, D. 2009, A new join of fragments of the Baal cycle, 377-90 in J. D. Schloen (ed.), *Exploring the Longue Durée. Essays in Honor of Lawrence E. Stager* (Winona Lake IN: Eisenbrauns).  
 PITARD, W. T. 2009, Watch that margin! Understanding the scribal peculiarities of CAT 1.4 obverse, *Maarav* 15:27-37.  
 SMITH, M. S. 1994, *The Ugaritic Baal cycle volume 1: Introduction with text, translation and commentary of KTU 1.1-1.2* (SVT 55: Leiden: Brill).  
 WATSON, W. G. E. 1984, Internal Parallelism in Ugaritic Verse. *SEL* 1, 53-67.  
 ID. 1985, Internal Parallelism in Ugaritic Verse: Further Examples. *UF* 17, 345-56.  
 ID. 1988, Internal (Half-Line) Parallelism in Ugaritic Once More. *UF* 20, 365-74.

Id. 1989, Internal or Half-line Parallelism Once More. *LA* 39, 27–36.

WYATT, N. 2002, *Religious Texts from Ugarit* The Biblical Seminar 53, London: Continuum: 2nd edition.

Id. 2008, Making Sense of the Senseless: correcting scribal errors in Ugaritic, *UF* 39:757-72.

Id. 2015, The evidence of the colophons in the assessment of Ilmilku's scribal and authorial role, *UF* 46:399-446.

Id. (In press) National memory, seismic activity at Ras Shamra and the composition of the *Baal Cycle*, *UF* 48 (2017).

Nicolas WYATT <niqmad3@gmail.com>, University of Edinburgh

**22) Das hieroglyphen-luwische Toponym VITIS in YALBURT und SÜDBURG** – Es wurde unlängst nachgewiesen, dass das traditionell als VITIS umgeschriebene Zeichen aus den spätbronzezeitlichen hieroglyphen-luwischen Inschriften YALBURT (Block Nr. 9) und SÜDBURG (§1 und §4) sich graphisch völlig vom Zeichen VITIS (\*160) in den anderen hieroglyphen-luwischen Inschriften unterscheidet, weshalb seine Lesung unabhängig davon bestimmt werden muss (SCHÜRR 2010: 22, 2014: 760; ORESHKO 2016: 220-221; GANDER 2014: 376-377, 2017: 173).<sup>1)</sup> Der Einfachheit zuliebe wird in diesem Beitrag das Zeichen der Inschriften YALBURT Block Nr. 9 und SÜDBURG §1, §4 als VITIS<sub>x</sub> bezeichnet.<sup>2)</sup> Im Moment können nur diese Inschriften zur Bestimmung herangezogen werden, da das Zeichen sonst noch nicht weiter belegt ist. Die Stellen, in denen es erscheint, lauten folgendermaßen:

(1) SÜDBURG (HAWKINS 1995: 22)<sup>3)</sup>

§1 HATTI REGIO \*430 REL+rali \*416-wali-ní á+INFRA-ka VITIS<sub>x</sub> ta-mi-na ma-sa<sub>5</sub> lu-ka i(a)-ku-na

(...)

§4 a-tá \*416-wali-ní á+INFRA-ka VITIS<sub>x</sub> ta-mi-na ma-sa<sub>5</sub> lu-ka i(a)-ku-na

(2) YALBURT Block Nr. 9 (HAWKINS 1995: 68)

§1a [...]lu-ka(REGIO)-zi/a DELERE

§1b MAGNUS.REX VITIS<sub>x</sub>(REGIO) EXERCITUS CENTUM<sup>?</sup> ROTA i(a)-zi/a

§2 a-wali lu-ka(REGIO)-'zi/a' ... [...]

Die Übersetzung der SÜDBURG-Inschrift ist bekanntlich äußerst problematisch. Einige Forscher verstehen die Ortsnamen dieser Sätze (darunter VITIS<sub>x</sub>) als Liste der unterworfenen Feinde (z. B. HAWKINS 1995: 28; RIEKEN 2007: 294; YAKUBOVICH 2008b: 7), diese Auffassung wurde allerdings zu Recht in Zweifel gezogen (MELCHERT 2002: 137-139 [zurückgezogen in 2004b: 377 für die Übersetzung mit „subjugate“]; SCHÜRR 2010: 24; ORESHKO 2016: 80-81). Eine alternative Interpretation (die jedoch noch nicht kritisch beurteilt wurde) bietet bislang nur ORESHKO 2016 (Liste von Vasallenherrschern). Es ist daher unklar, in welchem Kontext diese Ortsnamen tatsächlich erscheinen. Es muss auch darauf hin-gewiesen werden, dass strenggenommen auch ihre Klassifizierung als Ortsnamen nicht unproblematisch ist, weil sie ohne die quasi obligatorischen und auch in dieser Inschrift durchgängig regelmäßig verwendeten Determinative (REGIO) und (URBS) erscheinen.

Die Übersetzung von §1b im YALBURT Block Nr. 9 ist im Allgemeinen klar: ein Großkönig stellt ein Heer von (einhundert<sup>?</sup>) Streitwagen auf (POETTO 1993: 47-52; HAWKINS 1995: 77-78; vgl. auch SCHÜRR 2010: 22-23). Allerdings argumentiert ORESHKO (2016: 224-226), dass dieser Satz nicht auf den hethitischen Großkönig bezieht, sondern auf den Großkönig von VITIS<sub>x</sub> (der allgemeine Kontext ist nicht hilfreich, weil die Position des Blockes Nr. 9 innerhalb der ganzen Inschrift unbekannt ist), da hier im Gegensatz zu den anderen Sätzen, die die Taten des hethitischen Großkönigs beschreiben, die 1. Person Singular nicht markiert wurde.

Jedoch ist dies nicht der einzige Fall in YALBURT, bei dem ein Satz ohne Verbalendungen erscheint, und zumindest einige dieser Fälle beziehen sich ganz eindeutig auf den hethitischen Großkönig, s. z. B. BLOCK 13 §1-3 (HAWKINS 1995: 70-71): a-wali-mi l\*416-wali-ní-sa mu-wa-ha pi-na-\*416(URBS) ARHA DELERE a-wali á-wali+rali-na-(REGIO) PES<sub>2</sub>, d.h. „ich eroberte (...) und ich zerstörte Pinali und ich ging in Awarna“. Es gibt also keine zwingenden Argumente für eine Identifizierung mit einem anderen Großkönig als dem hethitischen.

Eine genauere Betrachtung der Inschrift erbringt sogar Argumente dafür, dass es sich um den hethitischen Herrscher handelt: das Land Lukka erscheint in diesem Block zweimal, zuerst als das (angebliche) Objekt des Verbs ‚zerstören‘ (§1a) und *danach* noch einmal (§2). Somit ist es nicht wahrscheinlich, dass der erste Satz als abgeschlossene Handlung („ich/er zerstörte das Land Lukka“) zu verstehen ist. Als ein gewünschtes, zukünftiges Ereignis passt es allerdings perfekt zum nächsten Satz, der von der Aufstellung des Heeres handelt. §1a-b können also wie folgt übersetzt werden: „ich, der Großkönig, stellte ein Heer von einhundert<sup>7</sup> Streitwagen im Lande von VITIS<sub>x</sub> auf, um das Land Lukka zu zerstören“. Das würde also die Identifizierung dieses Großkönigs mit dem hethitischen Herrscher bestätigen, da das Hauptthema der YALBURT-Inschrift die Kampagne gegen Lukka ist.

Mit diesem Hintergrund können wir uns jetzt der Bestimmung von VITIS<sub>x</sub> zuwenden. Bisher wurden zwei Vorschläge vorgebracht:

SCHÜRR 2010: 22 wies darauf hin, dass VITIS<sub>x</sub> nicht nur eine andere Bildung aus *wiyani(ya)*- sondern auch ein semantisch verwandtes Wort, wie z.B. keil.-luw. *maddu*- ‚Wein‘ zugrunde liegen kann. Dies ist natürlich möglich, in Lykien wurde allerdings bisher nur ein ungesichertes Toponym zu diesem Wort gefunden (*Medbija*- in TL 44a, 48, SCHÜRR 2010: 22 Anm. 97), das allerdings auch einen Personennamen oder ein Beiwort darstellen kann (s. die Übersicht in NEUMANN 2007: 200 mit Lit.).

ORESHKO 2016: 224-226, der davon ausgeht, dass sich VITIS<sub>x</sub> in YALBURT auf ein Großkönigtum bezieht (vgl. oben), schlug vor, Arzawa mit VITIS<sub>x</sub> gleichzusetzen. Abgesehen davon, dass die Lesung die Zeichenform nicht erklärt, wurde Arzawa zur Zeit Tudhaliyas IV., des Inschriftenherren von YALBURT, nicht mehr als politischer Begriff verwendet und war kein Großkönigtum (so auch GANDER 2017: 174-175). Oreshko ist sich dieses Problems bewusst, aber seine Lösung, „a historical flash-back“ auf die Zeit von Tarhuntaradu, ist offensichtlich *ad hoc* und löst das Problem des Großkönigtums nicht. Da auch seine Interpretation von VITIS<sub>x</sub> als Großkönigtum unsicher ist (vgl. oben), kann diese Gleichsetzung ausgeschlossen werden.

Man muss also wieder neu beginnen. Für die Lesung von Ortsnamen, die nur mit einem einzelnen Zeichen geschrieben werden, stehen folgende Interpretationsmöglichkeiten zur Verfügung:

Erstens, es handelt sich um ein Logogramm und das dahinter stehende Wort ist mit dem Ortsnamen homo(i)ophon (die sog. *connexio homophonica* des hieroglyphen-luwischen Schriftsystems, s. zuletzt SIMON 2016: 160 mit Lit.).

Zweitens, es handelt sich um ein Silbenzeichen, entweder mit der Struktur KV oder mit der Struktur KVKV, das den Namen selbst (oder ggf. den Anfang des Toponyms) wiedergibt.

Diese beiden Möglichkeiten schließen sich einander natürlich nicht aus (z.B. im Falle von Wörtern mit der Struktur KVKV-). Falls es sich um ein Logogramm handelt, sind die Möglichkeiten vielfältig. Man kann natürlich von der Form des Zeichens ausgehen, die theoretisch das dahinter stehende Wort wiedergibt, sie ist allerdings oft nicht eindeutig. Im Falle eines Silbenzeichens mit der Struktur KV sind die Möglichkeiten wiederum zahlreich, nicht aber bei KVKV-Zeichen, denn die KVra/i-Zeichen stellen die überwiegende Mehrheit der KVKV-Zeichen dar (Payne 2015: 35-39).

Das Zeichen scheint bildlich eine Rebe mit Traube darzustellen (vgl. Abb. 1 und schon POETTO 1993: 37: „il pittogramma (...) effigia un „vitigno“ pendente dall’estremità d’un ramo“). ‚Traube‘ (von Wein und anderen Früchten) heißt *mūri*- auf Hethitisch.<sup>4)</sup> Zwar ist dieses Wort im Luwischen noch nicht belegt (für die Kritik von angeblichen Derivativen s. WEISS 1996: 209-210 mit Lit.), aus lautgeschichtlichen Gründen sollte es aber ebenfalls als *\*mūri*- lauten (aus idg. *\*muh<sub>13</sub>-ri*-, WEISS 1996).<sup>5)</sup> Rein theoretisch kann sogar ein hethitisches Wort hinter einem luwischen Logogramm stehen, auch wenn das Beweismaterial dafür bis heute sehr spärlich ist (YAKUBOVICH 2008a: 24-28, kritisch dazu ORESHKO 2013: 403-407). Auffallend ist dabei die phonologische Struktur des Wortes, die in der Schrift praktisch einem KVra/i-Zeichen entsprechen würde. Es ergibt sich auch die Frage, ob das auffällige herabhängende blattförmige Ende des Zeichens (vgl. auch GANDER 2014: 376; ORESHKO 2016: 221) eigentlich ein hinzugefügtes *+ra/i* darstellt – nicht alle *+ra/i*-Elemente sind nämlich ein hinzugefügter einfacher Strich, es gibt auch komplexere Formen bei den KVra/i-Zeichen (PAYNE 2015: 36 Abb. 8). Man kann also ein Logogramm VITIS<sub>x</sub>, d.h. *muri*- ‚Traube‘ annehmen, aus dem ggf. ein akrophones Zeichen *mura/i*- abgeleitet wurde.

Am interessantesten ist dabei, dass diese vorgeschlagene Lesung an den Namen der lykischen Siedlung Myra anklängt. Diese Identifizierung passt auch geographisch sehr gut und zwar nicht nur, weil es sich um eine lykische Siedlung handelt, sondern auch (wie oben vorgeschlagenen) als Ausgangspunkt einer Kampagne gegen Lukka.<sup>6)</sup> Obwohl die frühesten Siedlungsspuren in Myra momentan erst bis in die klassische Zeit (5. Jh.) zurückverfolgt werden können (ZIMMERMANN 2000; ÇEVİK 2016: 224), schließt dies natürlich eine frühere Besiedlung noch nicht aus (wegen seiner Lage erwartet man sogar spätbronzezeitliche Spuren, ÇEVİK 2016: 224). Trotz aller nötigen Vorbehalte, die sich aus der begrenzten Quellenlage ergeben, kann man daher vorschlagen, dass sich das Zeichen VITIS<sub>x</sub> als homophone Schreibung in der YALBURT- und in der SÜDBURG-Inschrift auf Myra in Lykien bezieht.

1) Es ist bemerkenswert, dass nach den überzeugenden Argumenten von ORESHKO 2016: 297-298 auch das „traditionelle“ Zeichen VITIS in der Inschrift von SÜDBURG erscheint und zwar im Toponym *ta-VITIS(URBS)* (§7, die frühere Umschrift war *ta-\*505(URBS)*), d.h. im Namen der Siedlung von Tawiniya.

2) In ORESHKO 2016 [bes. 221] wird es als \*526 gebucht. Der Vorschlag Weedens (*apud* Gander 2017: 173 Anm. 105), VITIS<sub>x</sub> als VITIS + *x*, d.h. als eine Kombination vom Zeichen VITIS (\*160) mit einem unbekanntem Element zu lesen, lässt die Zeichenformen außer Acht.

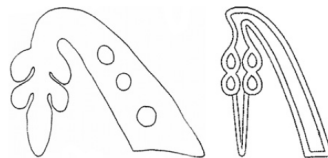
3) Hier wurde die Umschrift von Hawkins beibehalten, weil die von ORESHKO 2016 vorgeschlagene radikale Revision einer eigenen kritischen Auseinandersetzung bedarf, die hier keine Rolle spielt. Für die Lesung *á+INFRA-ka* statt *INFRA á-ka* s. aber die Argumente in MELCHERT 2002: 138 (unnötig und ohne Begründung zurückgezogen in 2004b: 377).

4) CHD L-N 333; TISCHLER 2008: 120; ÜNAL 2007: 459, 2016: 359; und bes. WEISS 1996: 199-201.

5) KLOEKHORST 2008 bespricht dieses Wort nicht, weil er es für ein Lehnwort hält (2008: 49). Seine morphologischen Bedenken wurden allerdings von WEISS 1996: 201-202 beantwortet, den er nicht zitiert. Was die einschlägigen Bände der beiden anderen hethitischen etymologischen Wörterbücher betrifft, erschien Tischler 1990: 233-234 noch vor dem Aufsatz von WEISS & PUHVEL 2004: 193-194 lehnte die Etymologie von Weiss mit abwertender Etikettierung („forced etymology“) einfach ohne Argumente ab.

6) Es ist unklar, ob die lykische Form des Stadtnamens in *muri* bzw. *murei* aus der Lykisch-B-Inschrift TL 44c, 40.50 bewahrt blieb (vgl. NEUMANN 2007: 228 und MELCHERT 2004a: 122, beide mit Lit.).

#### Abbildung 1 – Das Zeichen VITIS<sub>x</sub> von SÜDBURG und YALBURT



\*) Dieser Aufsatz wurde im Rahmen des durch das spanische Ministerium für Wirtschaft und Wettbewerbsfähigkeit geförderten Forschungsprojekts *Los dialectos lívicos de transmisión alfabética en su contexto lingüístico, geográfico e histórico* (FFI2015-68467-C2-1-P) verfasst.

#### Bibliographie

CHD = Güterbock, Hans G. – Hoffner, Harry, A. – van den Hout, Theo P. J. (Hg.) (1980-): *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago

ÇEVİK, Nevzat (2016), „Mür Soluyan Kent“: Myra. „The City Breathing Myrrh“: Myra. In: Havva İşkan – Erkan Dündar (Hg.): *Lukka’dan Likya’ya. Sarpedon ve Aziz Nikolaos’un Ülkesi. From Lukka to Lycia. The Land of Sarpedon and St. Nicholas*. Anadolu Uygurlukları 5. İstanbul, 224-237.

GANDER, Max (2014), Tlos, Oinoanda and the Hittite Invasion of the Lukka lands. Some Thoughts on the History of North-Western Lycia in the Late Bronze and Iron Ages. *Klio* 96: 369-415.

Id. (2017), *Geschichte und Geographie Westkleinasiens in der Hethiterzeit*. Doktorarbeit. Universität Zürich

HAWKINS, J. D. (1995), *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG)*. StBoT Beiheft 3. Wiesbaden

KLOEKHORST, Alwin (2008), *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. LIEEDS 5. Leiden – Boston

MELCHERT, H. CRAIG (2002), Tarhuntašša in the SÜDBURG Hieroglyphic Inscription. In: K. Aslıhan Yener – Harry A. Hoffner (Hg.): *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*. Winona Lake, 137-143.

Id. (2004a), *A Dictionary of the Lycian Language*. Ann Arbor – New York

- ID. (2004b), A Luwian Dedication. In: J. H. W. Penney (Hg.): *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*. Oxford, 370-379.
- NEUMANN, Günter (2007), *Glossar des Lykischen. Überarbeitet und zum Druck gebracht von Johann Tischler*. DBH 21. Wiesbaden
- ORESHKO, Rostislav (2013), Hieroglyphic Inscriptions of Western Anatolia: Long Arm of the Empire or Vernacular Tradition(s)? In: Alice Mouton – Ian Rutherford – Ilya Yakubovich, (Hg.): *Luwian Identities. Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean*. CHANE 64. Leiden – Boston, 345-420.
- ID. (2016), *Studies in Hieroglyphic Luwian: Towards a Philological and Historical Reinterpretation of the SÜDBURG inscription*. Doktorarbeit, Freie Universität, Berlin
- PAYNE, Annick (2015), *Schrift und Schriftlichkeit. Die anatolische Hieroglyphenschrift*. Wiesbaden
- POETTO, Massimo (1993), *L'iscrizione luvio-geroglifica di Yalbur. Nuove acquisizioni relative alla geografia dell'Anatolia sud-occidentale*. StMed 8. Pavia
- PUHVEL, Jaan (2004), *Hittite Etymological Dictionary 6. Words beginning with M*. Berlin – New York
- RIEKEN, Elisabeth (2007), Lat. *ēg-ī* 'führte', *iēc-* 'warf' und h.-luw. INFRA *a-ka* 'unterwarf'. In: A. J. Nussbaum (Hg.): *Verba Docenti. Studies in historical and Indo-European linguistics presented to J. H. Jasanoff*. Ann Arbor – New York, 293–300.
- SCHÜRR, Diether (2010), Zur Vorgeschichte Lykiens: Städtenamen in hethitischen Quellen. *Klio* 92: 7-33.
- ID. (2014): Lykische Orte und ihre Namen: drei Namenstypen. In: Piotr Taracha (Hg.): *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology. Warsaw, 5-9 September 2011*. Warsaw, 743-774.
- SIMON, Zsolt (2016), Zum hieroglyphen-luwischen Zeichen CAELUM (\*182). *N.A.B.U.* 2016/4: 159-162 (Nr. 96).
- TISCHLER, Johann (1990), *Hethitisches etymologisches Glossar II. Lieferungen 5-6. L-M*. IBS 20. Innsbruck
- ID. (2008<sup>2</sup>), *Hethitisches Handwörterbuch. Mit dem Wortschatz der Nachbarsprachen*. IBS 102. Innsbruck
- ÜNAL, Ahmet (2007), *Multilinguales Handwörterbuch des Hethitischen. A Concise Multilingual Hittite Dictionary. Hittite Çok Dilli El Sözlüğü*. Hamburg
- ID. (2016), *Hittite-Türkçe Türkçe-Hittite Büyük Sözlük. Hattice, Hurrice, Hieroglif Luvicesi, Çivi Yazısı Luvicesi ve Palaca Sözcük Listeleriyle Birlikte*. Ankara
- WEISS, Michael (1996), Greek *μυῖος* 'countless', Hittite *mūri-* 'bunch (of fruit)'. *Historische Sprachforschung* 109: 199-214.
- YAKUBOVICH, Ilya (2008a), Hittite-Luvian Bilingualism and the Development of Anatolian Hieroglyphs. In: N. N. Kazansky (Hg.): *Colloquia classica et indogermanica IV. Studies in Classical Philology and Indo-European Languages*. Sankt Petersburg, 9-36.
- ID. (2008b), The Luvian Enemy. *Kadmos* 47: 1-19.
- ZIMMERMANN, Martin (2000), Myra. *DNP* 8: 594-595.

Zsolt SIMON <zsoltsimon@gmail.com>

Institut für Assyriologie und Hethitologie, Ludwig-Maximilians-Universität München

**23) Eine interessante Diskrepanz und ihre mögliche Erklärung** – Bekanntlich gibt Asarhaddon zwei unterschiedliche Zahlen an, um die Zeitspanne von seinem zweiten Jahr bis zum ersten Jahr des Salmanassar I zu quantifizieren. Die Zahlenwerte belaufen sich auf 580 bzw. 586 Jahre (vgl. BORGER 1956, Ass. A. III 16-41, Ass. B 24; LEICHTY 2011, Nr. 57-58). Zwar ist es klar, dass die höhere Zahl 586 in Einklang ist mit den Khors./SDAS-Rezensionen der AKL, jedoch konnte man den Zahlenwert 580 bislang nicht überzeugend erklären. Liegt hier lediglich eine idiosynkratische Bevorzugung eines „runden“ Zahlenwertes vor, oder verbirgt sich dahinter möglicherweise etwas Substanzielleres? Der Versuch, die Motivlage zu ergründen, die zu den 580 Jahren führte, hat notwendigerweise etwas Spekulatives. Der folgende Gedanke gefällt mir jedoch gut genug, um ihn öffentlich vorzustellen.

Der Ausgangspunkt war die Überlegung, dass Asarhaddons Distanzangaben zeigen, dass die Regierungszeit Sargons II. trotz seines skandalösen und unheilvollen Todes offenbar in chronographischen Werken der Assyrer akzeptiert wurde. Sollte es nach SDAS noch weitere Rezensionen der AKL gegeben haben, würde man also seinen Namen darin finden, doch mit wie vielen Regierungsjahren? Anders gefragt: Wurden bestimmte seiner Regierungsjahre anders bewertet als die restlichen?

Aufgrund von Feindbewegungen führte Sargon im Jahre 705 einen Feldzug nach Anatolien an. Statt eines assyrischen Triumphes gab es ein Desaster (vgl. FRAHM 1997, 8 mit Fn. 29). Die Assyrer fasten den Tod Sargons auf dem Schlachtfeld als eine vom Gott Aššur verhängte Strafe für ein früheres

Fehlverhalten des Königs auf. Bereits Landsberger erkannte in den 1960ern, dass es sich dabei um den Bruch eines wichtigen Vertrages gehandelt haben musste (Landsberger in TADMOR *ET AL.* 1989). Parpola (in TADMOR *ET AL.* 1989, 48f.) konnte auf Basis dieser Einsicht zeigen, dass es sich dabei um den mit Marduk-apla-iddina II zu Beginn von Sargons Herrschaft geschlossenen Friedensvertrag gehandelt haben muss. Der Vertrag war so konstruiert, dass er nicht zwischen Menschen, sondern von den Göttern Aššur und Marduk geschlossen worden war. Sargon wie Marduk-apla-iddina hatten geschworen, den göttlichen Vertrag zu respektieren. Durch den Bruch des Vertrages initiierte Sargon nicht nur eine neue, von Kriegen geprägte Phase zwischen Assyrien und Babylonien, sondern hatte sowohl seinen Gott kompromittiert als auch die Harmonie im Bereich des Göttlichen gestört (vgl. ebd.), weswegen die assyrische Seite nach dem Tod des Königs Sühneritiale durchführen musste. Dieser Vertrag wurde im Jahre 710 von Assyrien gebrochen. 705 starb Sargon II. Die Zeitspanne 710-705 beträgt 6 Jahre.

Es ist nun naheliegend zu vermuten, dass die in der Distanzangabe fehlenden 6 Jahre identisch mit der Zeitspanne sein könnten, in der sich Sargon auch nach assyrischem Verständnis ins Unrecht gesetzt hatte. Möglicherweise hat also ein assyrischer Schreiber es nicht über sich bringen können, die letzten sechs Jahre von Sargons Herrschaft in der Distanzangabe von 580 Jahren unterzubringen, da Sargon mit der Entthronung des babylonischen Königs explizit gegen den Willen des Gottes Aššur gehandelt hatte, ein Affront den Letzterer durch den schmachvollsten Tod bestrafte, den je ein assyrischer König hinnehmen musste.

In einer hypothetischen AKL-Rezension wird Sargon daher zwar mit seinen vollen 17 Jahren aufgeführt worden sein (dafür spricht die Distanzangabe von 586 Jahren), doch geben die geschilderten Sachverhalte Anlass zu der Vermutung, dass es neben der offiziellen eine differenziertere Betrachtungsweise seiner Regierung gab, die sich unterschwellig in der Berechnung von Regierungsjahren bemerkbar machen konnte.

#### Literatur:

- BORGER, R., 1956, Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien (=AfOB 9), Graz.  
FRAHM, E., 1997, Einleitung in die Sanherib-Inschriften (AfOB 26), Wien.  
LEICHTY, E., 201, The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC) (RINAP 4). Winona Lake.  
TADMOR, H., LANDSBERGER, B., PARPOLA, S., 1989, The Sin of Sargon and Sennacherib's Last Will, SAAB 3, 3-51.

Thomas JANSSEN, <nabonid@aol.com>

**24) Briques inscrites élamites au musée de l'hôtel Sandelin de Saint-Omer<sup>\*)</sup>** – Le musée de l'hôtel Sandelin de Saint-Omer (62500, France) possède une collection de 13 briques élamites, provenant de Suse. Elles sont arrivées au musée en 1905, à la suite d'un don de Georges Lampre, ancien élève du collège de Saint-Omer et secrétaire général de la Délégation en Perse de 1897 à 1907<sup>1)</sup>.

Ces briques, datant du II<sup>e</sup> millénaire av. notre ère, portent toutes des inscriptions de rois élamites. Elles n'ont pas encore été publiées, mais ces inscriptions royales sont connues par ailleurs. Il ne s'agit pas ici d'en faire l'étude. Nous donnons simplement la liste des briques et les principaux parallèles, qui figurent sur des briques conservées dans les collections du Musée du Louvre de Paris, des Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles et du Musée national d'Iran. Nous renvoyons aux études consacrées à ces trois collections pour la bibliographie antérieure.

Les inscriptions sont attribuées à des rois de plusieurs dynasties et correspondent par conséquent à une période relativement longue de l'histoire élamite :

- La dynastie de Šimaški : une inscription du roi Idadu, en langue sumérienne<sup>2)</sup>.
- La dynastie des Epartides : deux inscriptions du roi Attahušu, en langue akkadienne.
- La dynastie des Ighalkides : trois inscriptions du roi Untaš-Napiriša, en langue élamite.
- La dynastie des Šutrukides : sept inscriptions en langue élamite, dont trois au nom du roi Šutruk-Nahhunte, une au nom du roi Kutir-Nahhunte et trois au nom du roi Šilhak-Inšušinak.

N° inventaire dans la collection du musée de l'hôtel Sandelin (+ Dimensions de la brique en cm : H x l x E)	Roi Dynastie	Parallèles dans F. MALBRAN-LABAT 1995	Parallèles dans C. Roche 2006	Parallèles dans E. Matsushima & H. Teramura 2012
7313 (8,4 x 35 x 15,9)	Idadu, dyn. de Šimaški (v. 1925)	n° 6	n°1	
7314 (6,5 x 29 x 11)	Attahušu, dyn. des Epartides (v. 1927)	n° 10		BK 8
7321 (9,5 x 26,8 x 21)	Attahušu, dyn. des Epartides (v. 1927)	n° 10		BK 8
7315 (10 x 40,6 x 16)	Untaš-Napiriša, dyn. des Igihalkides (v. 1340-1330)	n° 25 (temple de Nabû)		Type I-3 a ; dédié à Nabû : BK 122 BK 139 BK 151
7316 (8,5 x 35,7 x 19,9)	Untaš-Napiriša, dyn. des Igihalkides (v. 1340-1330)	n° 27 (temple de NUN.EŠŠA-NA)	n°8	Type II-1 a
7317 (9x 38,9 x 11,6)	Untaš-Napiriša dyn. des Igihalkides (v. 1340-1330)	n° 30 (temple de Belala)		Type III a
7318 (6,9 x 27,3 x 20,9)	Šutruk-Nahhunte, dyn. des Šutrukides (1190-1155)	n° 33	n°13 à 16	
7319 (9,3 x 19 x 15,7)	Šutruk-Nahhunte, dyn. des Šutrukides (1190-1155)	n° 33	n°13 à 16	
7320 (6,8 x 28,3 x 28,3)	Šutruk-Nahhunte, dyn. des Šutrukides (1190-1155)	n° 33	n°13 à 16	
7311 (10,5 x 32,2 x 31,5)	Kutir-Nahhunte, dyn. des Šutrukides (1155-1150)	n° 35	n°17	
7309 (9,5 x 34,4 x 33,5)	Šilhak-Inšušinak, dyn. des Šutrukides (1150-1120)	n° 43		
7310 (9,2 x 34,4 x 33,2)	Šilhak-Inšušinak, dyn. des Šutrukides (1150-1120)	n° 43		
7312 (9,3 x 33 x 32)	Šilhak-Inšušinak, dyn. des Šutrukides (1150-1120)	n° 40		

\*) Je tiens à remercier Rémy Cordonnier, responsable des fonds anciens de la bibliothèque d'agglomération du pays de Saint-Omer, qui a attiré mon attention sur cette collection. Mes remerciements chaleureux s'adressent aussi à Romain Saffré, directeur du musée, et à Laura Lévêque, régisseuse des œuvres, pour m'avoir autorisée à communiquer ici la liste des briques et pour le bon accueil reçu au musée, ainsi qu'à Brigitte Lion qui m'a accompagnée à Saint-Omer et m'a aidée à identifier les inscriptions.

<sup>1)</sup> Pour les références des ouvrages de G. Lampre et sa nécrologie, rédigée par V. Scheil, cf. la bibliographie.

<sup>2)</sup> Il existe également une version akkadienne de cette inscription : C. ROCHE 2006, p. 19.

### Bibliographie

- GAUTIER J.-E. & LAMPRE G., *Fouilles de Moussian*, Chartres, 1905.  
 KÖNIG F.W., *Die elamische Königsinschriften*, Graz, 1965 (= EKI).  
 MALBRAN-LABAT F., *Les Inscriptions royales de Suse*, Paris, 1995.  
 MATSUSHIMA E. & TERAMURA H., *Brick Inscriptions in the National Museum of Iran*, Kyoto, 2012.  
 DE MORGAN J., JEQUIER G. & LAMPRE G., *Délégation en Perse. Mémoires de la mission archéologique de Perse. Tome 1, Recherches archéologiques : première série. Fouilles de Suse en 1987-1898 et 1898-1899*, Paris, 1900 (= MDP 1).



DE MORGAN J., JEQUIER G., GAUTIER J.-E. & LAMPRE G., *Délégation en Perse. Mémoires de la mission archéologique de Perse. Tome 8, Recherches archéologiques : troisième série*, Paris, 1905 (= MDP 8).

ROCHE C., « Briques élamites du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. conservées aux Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles », *Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, tome 77, Bruxelles, 2006, p. 17-72.

SCHAIL V., « À la mémoire de Georges Lampre », *Bul. de l'Union Franco-Persane* n°4, octobre 1912, p. 1-4.

SCHAIL V., LAMPRE G., GAUTIER J.-E., DE MORGAN J. & LEGRAIN L., *Textes élamites-sémitiques*, Paris, 1902.

Pauline LEROY < pauline.leroy@univ-lille3.fr >

**25) Un prophète aveugle à la cour assyrienne ?** – Les oracles rendus par le prophète Lā-dāgil-ili, qui exerça à l'époque du règne d'Assarhaddon (680-668), ont été bien étudiés et forment un corpus de prophéties intéressantes émanant de la ville d'Arbèles<sup>1</sup>. Ses oracles (SAA 9 1.10, 2.3 et peut-être la collection 9.3) se rapportent à l'avènement d'Assarhaddon et sont adressés au souverain ou à sa mère Zakitu/Naqi'a, pendant leur exil<sup>2</sup>. Les collections de prophéties dans lesquelles apparaît Lā-dāgil-ili font partie des *šipir mahhē*, « messages des prophètes extatiques »<sup>3</sup>; il serait lui-même qualifié de *raggimu* « crieur » dans SAA 9.3.

Le nom Lā-dāgil-ili, « Celui qui ne voit pas le dieu », a donné lieu à quelques commentaires et fut même qualifié de « surprenant » dans l'édition de SAA 9<sup>4</sup>. S. Parpola l'a ainsi interprété : « the name La-dagil-ili would refer to the Assyrian nation or mankind at large who did not seek (or "see") God like the devotees, visionaries and prophets of Ištar »<sup>5</sup>, remarque reprise plus tard par P. Villard : « La sensibilité religieuse de ce milieu (celui des prophètes) est mal connue, mais on en a tout de même quelques indices. S. Parpola a par exemple attiré l'attention sur le nom porté par un prophète d'Arbèles, Lā-dāgil-ili, ce qui signifie littéralement "Celui qui ne voit pas dieu". Ce nom, *a priori* surprenant pour un prophète, pourrait faire référence à la piété insuffisante du peuple assyrien ou de l'homme en général »<sup>6</sup>.

Ce nom, écrit <sup>1</sup>*la-da-gil-dingir* ou <sup>1</sup>*la-da-gil-dingir*, est loin d'être atypique. Selon *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire* 2/II, il est porté par au moins six autres individus à l'époque néo-assyrienne, parmi lesquels un presseur d'huile et un esclave exerçant comme foulon, les autres apparaissant comme témoins dans divers contrats. Ce nom pose question et pourrait peut-être évoquer une cécité touchant ces personnes. En akkadien, les expressions *lā dagīlu* et *lā dagāl īnī* (« yeux sans regard ») évoquent ce handicap physique<sup>7</sup>. De plus, le nom personnel Dāgil-ili (<sup>1</sup>*da-gi-il-dingir.meš*), « Celui qui voit les dieux », est inversement attesté dans un contrat de mariage néo-babylonien, daté de l'an 13 de Nabuchodonosor II<sup>8</sup>.

En outre, la documentation cunéiforme nous renseigne parfois sur des métiers exercés par des aveugles, hommes et femmes : ils peuvent être tresseurs de paniers, meunières, s'occuper du bétail<sup>9</sup>, porter de l'eau dans les jardins<sup>10</sup>, sans oublier les musiciens aveugles du palais de Zimri-Lim à Mari<sup>11</sup>. Ces professions ne sont pas sans rappeler le mythe d'*Enki et Ninmah* qui relate la création de l'humanité, censée remplacer les dieux mineurs devant travailler pour les grandes divinités, comme dans le récit d'*Atra-hasis*<sup>12</sup>. Pendant le banquet célébrant la réussite de cette entreprise, la déesse Ninmah met Enki au défi d'attribuer un destin à d'autres humains qu'elle a créés, des hommes souffrant de handicaps. Aux lignes 25-28, il est possible que Ninmah façonne un humain aveugle. La traduction du mythe se révèle difficile, mais les chercheurs s'accordent quant au fait qu'il pourrait bien s'agir d'une personne frappée de cécité<sup>13</sup>. Enki lui assigne alors le destin de maîtriser l'art du chant et, par extension, d'être au service de la royauté.

Les noms formés à partir de caractéristiques physiques, et plus spécifiquement de handicaps, ne sont pas rares non plus : on peut, par exemple, citer le nom Sukkukum, « Sourd », précédé d'un clou de nom propre (<sup>1</sup>*lú.geštu.lá*), apparaissant dans les lettres *AbB* 2 12 et *AbB* 13 21 écrites par le roi Hammurabi de Babylone et envoyées à Larsa à Šin-iddinam, ou encore à l'époque néo-babylonienne une femme appelée Šahurratu, « Silence de mort »<sup>14</sup>, et enfin le nom d'ancêtre Hunzu, « Boiteux », largement mentionné dans les archives de Bēl-remanni de Sippar ou de la famille Egibi de Babylone.

Ces remarques amènent à se demander si, dans le cas de Lā-dāgil-ili, il ne pourrait pas s'agir d'une onomastique de fonction qui lui aurait été attribuée lorsqu'il est devenu prophète, hypothèse déjà proposée par S. Parpola, mais pour des raisons différentes. On peut d'ailleurs rappeler qu'en akkadien le terme « augure » (devin établissant ses oracles par l'étude du vol des oiseaux) est rendu par l'expression *dāgil iššūri*, montrant plus généralement que le verbe *dagālu* induit une notion d'observation de signes. Le prophète doit, quant à lui, communiquer avec son dieu par extase, amenant à suggérer que Lā-dāgil-ili aurait pu être renommé en conséquence. Certes, il ne voit pas la divinité, mais il peut entrer en contact avec elle par d'autres moyens.

Enfin, si cette supposition est juste, Lā-dāgil-ili rappellerait un personnage de la mythologie grecque, Tiresias, devin aveugle de Thèbes. Selon des versions différentes mais convergentes, il aurait acquis la faculté de prophétie suite à des rencontres malheureuses avec les dieux qui le rendirent aveugle, mais qui lui conférèrent ce pouvoir en retour.

1) P. Villard, « Les prophéties à l'époque néo-assyrienne », dans A. Lemaire (éd.), *Prophètes et rois, Bible et Proche-Orient*, Paris, 2001, p. 55-84.

2) *Ibid.*, p. 68.

3) SAA 9, p. XLV. Voir également M. Nissinen, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*, SAA 7, Helsinki, 1998, p. 14-34 et M. Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, SBL WAW 12, Atlanta, 2003, textes 97 (= Nin. A ii 6) et 98 (= Ass. A ii 12).

4) SAA 9, p. L.

5) *Ibid.*, p. LI.

6) P. Villard, *op. cit.*, p. 83-84.

7) Sur *lā dagīlu*, voir notamment l'article de W. Farber, « Akkadisch „blind“ », ZA 75, 1985, p. 210-233 sur les différentes façons d'exprimer la cécité ; à propos de *lā dagāl tīnī*, voir le CAD D, p. 22a, ainsi que E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie "Handerhebung" von neuen gesammelt und herausgegeben*, Berlin, 1953, p. 92, texte K. 3505, l. 11.

8) M. T. Roth, *Babylonian Marriage Agreements 7th-3rd Centuries B.C.*, AOAT 222, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1989, texte n°4, l. 1, 6, 10.

9) W. Farber, *op. cit.*, p. 222-223.

10) K. Focke, *Der Garten in neusumerischer Zeit*, AOAT 53, Münster, 2015, p. 826-828.

11) N. Ziegler, *Florilegium marianum IX. Les Musiciens et la musique d'après les archives de Mari*, Mémoires de N.A.B.U. 10, Paris, 2007, p. 21-23.

12) Voir la traduction récente du mythe d'Enki et Ninmah par M. Ceccarelli, *Enki und Ninmah. Eine mythische Erzählung in sumerischer Sprache*, ORA 16, Tübingen, 2016.

13) À ce sujet, voir la synthèse de S. Pittl, « Some Considerations on Disabled People in the Sumerian Myth of Enki and Ninmah », *Kaskal* 12, 2015, p. 467-483, *spéc.* p. 473-474.

14) J. Hackl, « Frau Weintraube, Frau Heuschrecke und Frau Gut – Untersuchungen zu den babylonischen Namen von Sklavinnen in neubabylonischer und persischer Zeit », *WZKM* 103, 2013, p. 174, texte OECT 12 A. 109.

Laura COUSIN <laura.cousin2@wanadoo.fr>  
Post-doctorante, UMR 7041 ArScAn – HAROC

**26) Qurdi-Aššur-lamur as Governor in Phoenicia and South Syria** — The file of available letters that Qurdi-Aššur-lamur, the governor of the province of Šimarra, sent to Tiglath-pileser III includes nine/eleven tablets. After provisional publication of the Nimrud tablets in the 1950s-1960s, SAGGS (2001) published the collection of tablets in the *Cuneiform Texts from Nimrud* series. Mikko LUUKKO (2012) re-edited the texts and published a new edition of the letters (SAA XIX). Among the letters attributed to Qurdi-Aššur-lamur (Nos. 22-32), only the assignment of letters ND 2430 (SAA XIX No. 24) and ND 2713 (SAA XIX No. 27) is uncertain.

In his discussion of Qurdi-Aššur-lamur's correspondence, VAN BUYLAERE (2002) surveyed in short the contents of his letters. Shigeo YAMADA (2008) devoted a special study to the file, in which he systematically analyzed the contents of each letter and its contribution to the historical research. LUUKKO (2012: XXXVII, XLVIII-IL) discussed in short the file, suggested dates for some letters, and added important textual comments in the footnotes of each letter.

Noteworthy in the file is its formal division into two groups: four letters whose introduction includes a blessing to the king ("Good health to the king, my lord") and five that are devoid of

introductory blessing. Remarkably, all letters belonging to the latter group were sent from the Phoenician coast, whereas two letters of the former group were sent from the Anti-Lebanon region. YAMADA (2008: 307-308) noted the east Syrian origin of these letters, and LUUKKO (2012: XLVIII) drew the logical conclusion that during his career, Qurdi-Aššur-lamur operated in two different provinces.

In what follows, I examine the two groups of letters and define more accurately the two stages in Qurdi-Aššur-lamur's career.

I begin with a short examination of the letters dispatched from the Phoenician coast. Several of them were written not long after Tiglath-pileser's 738 BCE campaign to the west, his annexation of north and central Syria, the foundation of the province of Šimirra, and the subjugation of the coast of Lebanon to the Assyrian yoke. Several of his letters deal with the organization of the occupied territories. They mention the administrative arrangements the governor made in the recently established province of Šimirra (SAA XIX Nos. 22, 28), the construction of new centres of government (Nos. 22, 25, 26), and the settling of deportees in these centres (Nos. 22, 23, 25).

(1) In letter ND 2715 (SAA XIX No. 22), Qurdi-Aššur-lamur reports to the king that he delivered to the Sidonians the following message (obv. 24 - rev. 2): "Bring down the wood, do your work there, but do not sell it to the Egyptians or to the Philistines. Otherwise I do not let you go up to the mountain". His command indicates that the letter was sent not long after the Assyrian campaign of 738 BCE, at a time of Assyrian tension and hostility with Philistia and Egypt. In reaction, the Assyrians imposed embargo on the export of timber to the two countries. A few years later, Tiglath-pileser conducted large-scale campaigns to the territories of south Syria and Palestine (734-732 BCE), annexed Damascus and Israel, and subjugated all the kingdoms located in this region up to the northern border of the Sinai Peninsula. Following these campaigns, the trade exchange between Phoenicia and Philistia must have resumed, and the embargo on the export of timber was revoked.

The letter further informs of the construction of Kashpuna, an Assyrian centre possibly located near the southern border of the province of Šimirra (BAGG 2007: 138-139), and of the settling of deportees there.

(2) In his edition, Luukko (SAA XIX no 28) restored lines 2-4 of the fragmented letter ND 2662 as follows: "[The Ashdo]dite (king) has written to me: 'The king has placed (the cities) Qadarua, Lidu [and ...]didu in the treaty (*adê*)'". In a note, he mentioned Yamada's alternative restoration: "[the Arwa]dite" (2008: 302-303). In my opinion, only the latter restoration is possible, as Ashdod is located in Philistia, far south of the territories where Qurdi-Aššur-lamur operated; and moreover, it is questionable whether the Assyrians conquered Ashdod when letter ND 2662 was written. The letter was probably dispatched not long after the Assyrian 738 BCE campaign and reflects a situation in which the Assyrians, when organizing the province of Šimirra, signed a treaty with three towns that belong to the King of Arwad. The latter protested the deed, and the governor delivered his message to the Assyrian king.

(3) In letter ND 2370, the governor reports that the Ionians raided three Phoenician cities at a time when he supervised the construction of the town of Danabu. Upon receiving the message, he mobilized guards and chased the raiders (SAA XIX No. 25: obv. 3-9). After his return, he reported that he would first restore the place and settle Itu'eans there, and then return homeward (rev. 3-9) (for detailed discussion of the letter, see PARKER 2000; YAMADA 2008: 303-305). The letter clearly belongs to an early stage in the career of Qurdi-Aššur-lamur, when he constructed the administrative and military foundations of the newly established Assyrian province of Šimirra.

(4) The city of Danabu is mentioned for a second time in letter ND 2430 (SAA XIX No. 24). The name of its author is broken, and Luukko (SAA XIX IL, 31) observed that the tablet has a different shape and was written by a different scribe than all other tablets of Qurdi-Aššur-lamur. The sender's identity remains unknown – it could be either the Assyrian chief-eunuch (as Luukko conjectured) or the province governor who succeeded Qurdi-Aššur-lamur.

The letter relates the intervention of Matenni/Metenna, King of Tyre, in the collection of the tribute of Danabu and the strong reaction of the Assyrian official (*qēpu*) following his deed. The chief-eunuch/governor ordered both the Sidonians that Metenna dispatched to Danabu and the Assyrian *qēpu* to take a stand before him. At the end of the letter (rev. 3-6), he reports that indeed "Giri-Ba'a[1, PN<sub>2</sub> and

PN<sub>3</sub>], the three emissaries [of Sidon, have entered with] the tribute”. The fact that Metenna intervened in the collection of the tribute indicates that Danabu was located in a Tyrian territory.<sup>1)</sup> Otherwise, he would not dare intervene in the collection of the tribute.

(5) Letter ND 2686 cites a report received from Nabû-shezib, probably an Assyrian official (*qēpu*) stationed in the Kingdom of Tyre (SAA XIX No. 23). According to his report, Hiram (*Hirimmu*) committed an act of sacrilege by cutting the sacred tree (*equ*) of the temple on the acropolis of Sidon and planned to transport it to Tyre. The Assyrian official stopped him (*usakliušu*) and reported the deed to his superior (for discussion, see NA’AMAN 2006; YAMADA 2008: 299-301).

The last part of Nabû-shezib’s report (rev. 1-3) is badly broken. With all due caution, I suggest restoring it as follows: “Nabû-shezib [reports]<sup>2</sup> that<sup>3</sup> H]iram has fallen i[n]to the hands of] his [servant]s”. Provided that the restoration is admitted, it relates the death of Hiram, possibly by the hand of the Sidonians (“his [servant]s”) who reacted to the sacrilegious act he committed. The letter corresponds well with the evidence of Tiglath-pileser III’s inscriptions, according to which Metenna reigned in Tyre in the last years of the Assyrian king.

Hiram is mentioned in lists of tribute-bearers dated to 738 BCE (TADMOR & YAMADA 2011: No. 14 obv. 11; 27 obv. 3) and 734 BCE (*ibid.* No 47 rev. 7; for discussion, see TADMOR 1994: 268), as well as among the participant in the anti-Assyrian coalition that Rezin of Damascus formed (*ibid.* No 49 rev. 5). The coalition was defeated in 733-732, the Kingdom of Damascus and part of the Kingdom of Israel were annexed to Assyria, and Tyre was severely punished (TADMOR & YAMADA 2011: no 49 rev. 5-8; no 50 rev. 5; for discussion, see NA’AMAN 1995: 268-271). According to two Assyrian summary inscriptions, after Hiram’s death, Metenna reigned in Tyre and paid Tiglath-pileser an enormous tribute (50/150 talents of gold and 2,000 talents of silver), probably in return for recognition of his status as ruler of Tyre (TADMOR & YAMADA 2011: No. 47 rev. 16; No. 49 rev. 26). Since Metenna is mentioned only in summary inscriptions, the exact date of his ascent to the throne of Tyre remains unknown. Evidently, Metenna’s reign could have begun at any time after 731 BCE, and letter ND 2430 that mentions his name may accordingly be dated to about 730 BCE or shortly after.

In sum, the correspondence that Qurdi-Aššur-lamur dispatched from the Phoenician coast covers about eight years, from about 737 to 730 BCE, and overlaps with the reign of Hiram (ca. 739-730 BCE). Most of the governor’s letters stem from the first half of Hiram’s reign (Nos. 22, 25, 26, 28) and deal with the establishment of the province and the consolidation of the Assyrian grasp in the Kingdom of Tyre. His latest datable letter is the one that probably reports the death of Hiram (No. 23). The letter that relates the Metenna affair (No. 2) was written at the time of Qurdi-Aššur-lamur’s successor in the province of Šimirra.

Among the letters in the second group, ND 2773 reports of a sealed document dispatched from a certain Moabite ruler called Aya-nuri and relates a local incident that happened there. It was entrusted to Qurdi-Aššur-lamur, who was supposed to deliver it to the Assyrian king (SAA XIX No. 29). As YAMADA (2008: 308) observed, the Assyrian governor was located at the time in the province of Damascus, east of the Anti-Lebanon Range, near the road that passed from Transjordan to Assyria.

The fragmentary letter ND 2716 opens with the words (line 4), “[Ever]<sup>2</sup> since<sup>2</sup> the kin]g, my lord, appointed me here”, indicating that Qurdi-Aššur-lamur was relocated to a new place.<sup>2)</sup> Twice, the letter mentions the orchards of the town/villages of Hulbunu/Helbon (obv. 7-8 and rev. 2) – a place known from the Neo-Assyrian and Neo-Babylonian tablets (ZADOK 1985: 159; BAGG 2007: 110) and from the Bible (Ezek 27:18). The site is identified at the modern village of Halbūn, about 18 km north of Damascus.

Letter ND 2376 is broken, and only the introductory passage is preserved (SAA XIX No. 32). Letter ND 2477 recorded the names of four deserters (SAA XIX No. 31). As these fugitives might have been deportees, workers, or soldiers, their names do not contribute towards establishing their location.

In sum, Qurdi-Aššur-lamur was initially the governor of Šimirra. Not long after the conquest and annexation of the Kingdom of Damascus (733/732 BCE), he was transferred to the newly established province and served there in the last years of Tiglath-pileser III and probably in the early years of Shalmaneser V.

1) Two places called Danabu co-existed; one in the territory of Damascus and the other in a Tyrian territory. For discussion of the two toponyms, see BAGG 2007: 58-60, with earlier literature.

2) Luukko suggested restoring ND 2716 line 6: <sup>m</sup>[<sup>d</sup>M]A[Š]-DINGIR-*a-a* (Inurta-ila'i). The latter might be identified with the *turtanu* mentioned in the Eponym List of the year 722 (MILLARD 1994: 46, 59; LUUKKO 2012: LII and LXVII n. 248), whose title is referred to in the fragmented line of rev. 9.

### **Bibliography**

BAGG, A.M. 2007, Die Orts- und Gewässernamen der neuassyrischen Zeit. Teil 1: Die Levante (RGTC 7/1), Wiesbaden.

LUUKKO, M. 2012, The Correspondence of Tiglath-pileser III and Sargon II from Calah/Nimrud (SAA XIX), Helsinki.

MILLARD, A. 1994, The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612 BC (SAAS II), Helsinki.

NA'AMAN, N. 1995, Tiglath-pileser III's Campaign against Tyre and Israel (734-732 B.C.E.), Tel Aviv 22: 268-278.

ID.. 2006, On Temples and Sacred Trees in Tyre and Sidon in the Late Eighth Century BCE, Rivista degli Studi Fenici 34/1: 39-47.

PARKER, B.J. 2000, The Earliest Known Reference to the Ionians in Cuneiform Sources, Ancient History Bulletin 14: 67-77.

POSTGATE, J.N. 1974, Taxation and Conscription in the Assyrian Empire. (Studia Pohl, Series Maior 3), Rome.

SAGGS, H.W.F. 2001, The Nimrud letters, 1952 (CTN 5), London.

TADMOR, H. 1994, The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria. Critical Edition, with Introductions, Translations and Commentary, Jerusalem.

TADMOR, H. & YAMADA, S. 2011, The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726-722 BC), Kings of Assyria (RINAP 1), Winona Lake.

VAN BUYLAERE, G. 2002, Qurdi-Aššur-lāmur, The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 3/1, Helsinki: 1021-1022.

YAMADA, S. 2008, Qurdi-Assur-lamur: His Letters and Career, in M. Cogan and D. Kahn (eds.), Treasures on Camels' Humps. Historical and Literary Studies from the Ancient Near East to Israel Eph'al, Jerusalem: 296-311.

ZADOK, R. 1985, Geographical Names according to New- and Late-Babylonian Texts (RGTC 8), Wiesbaden.

Nadav NA'AMAN, <nnaaman@post.tau.ac.il>  
Tel Aviv University

**27) Exit the “Oath with the Feet of a Goat”** – The tablet E2014.62 (CDLI no. P499420), published in P. Zilberg and W. Horowitz, “A Medico-Magical Text from the Otago Tablets, Dunedin New Zealand,” *Zeitschrift für Assyriologie* 106 (2016), pp. 175-184, ends with a short rubric. This rubric has been interpreted by the authors as a caption for the adjoining drawing (as *ma-mit* ḡiR<sup>1</sup> ù[Z ...], “an oath with the feet of a go[at ...]”). However, upon examination of the photographs published both in print and online, as well as of some close-ups kindly provided by P. Zilberg, it seems clear that the signs in question should be read as:

*ba-rù u up-ḡpuš<sub>4</sub>(TU)<sup>1</sup> [(...)]*  
“Collated and *made* [(...)”

The writing *up-puš<sub>4</sub>* is attested exclusively in colophons from Achaemenid and Hellenistic Uruk, see e.g. BAK nos. 87–90, 109, and 113 (note in particular the similarity between the present colophon and that of BAK no. 109 = TCL 6, 44 = CDLI no. P363716). This means that the tablet E2014.62 would stem from Uruk — a highly likely possibility.

Enrique JIMÉNEZ, <enrique.jimenez@ucm.es>  
Facultad de Filología, Departamento de Estudios Hebreos y Arameos  
Universidad Complutense de Madrid, Avda. Complutense, s/n, 28040, MADRID

**28) BM 40633: a ritual and incantation against witchcraft addressed to Šamaš** — BM 40633 (1881-4-28,178; I publish this fragment by courtesy of the Trustees of the British Museum) is a fragment from the middle part of a Late Babylonian tablet, closer to the left than to the right edge. The fragment was registered at the Museum in April 1881 and belongs to a consignment of tablets and objects from

Babylon and Borsippa (see J. Reade in: *CBT VI/1 = Sippar 1*, xxx–xxx). The text duplicates *CMAwR 1*, 256–69, text 8.2, a ritual with incantation against witchcraft, involving the burning of the figurines of the witches and transmitting the effects of the witchcraft to others (see D. Schwemer and T. Abusch, *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals Volume 1*, AMD 8/1, Leiden • Brill 2010). *CMAwR 1* has three Neo-Assyrian exemplars for this ritual: one from Assur (A) and two from Nineveh (B and C). Now, a Late Babylonian exemplar from Babylonia (D) can be added to this group. All exemplars have occasionally variants and omissions. The text of the new fragment corresponds largely with that of exemplar C from Nineveh.

*CMAwR 1* text 8.2 has 125 lines including the catch line, followed by a colophon. The obverse of BM 40633 covers lines 62–77 of this text, and the reverse a line x followed by lines 106–117. According to the structure of the text units provided by Schwemer and Abusch (*CMAwR 1*, 256–57) the new fragment has parts of Incantation I: enab dingirre (ll. 40–90) and Incantation III: *šamaš anūti šunu* (ll.106–17). Since lines 78–105 of the composition are missing, about 14–15 lines would be lost until the lower edge of the tablet. If the tablet had the complete text, that with the missing first 61 lines would comprise most of the tablet. But it could be an excerpt tablet, in which case we cannot estimate its original size.

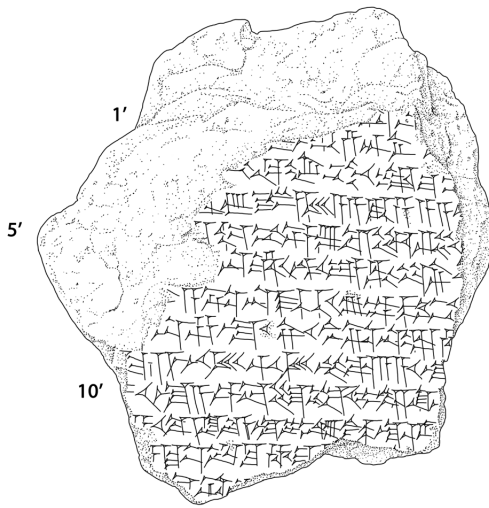
*CMAwR 1* text 8.2

A	VAT 13644	LKA 157, KAL 2, 25	Assur (nA)
B	VAT 13609+VAT 13665	LKA 154+155, KAL 2, 24	Nineveh (nA)
C	K. 3394+9866	ŠRT pl. 7, <i>CMAwR 1</i> . pls. 52–3	Nineveh (nA)
D	BM 40633 (1881-4-28, 178)	see the autographs below	Babylon or Borsippa (LB)
62	B obv. 52 C obv. 10' D obv. 1'	[IGI.MEŠ-ia iṣ-ša]- <sup>r</sup> nun <sup>1</sup> -du GESTUG <sup>II</sup> -a-a iṣ-ta-[n]a-sa-a i- <sup>r</sup> šag <sup>1</sup> -gu-m[a] IGI.MEŠ- <sup>r</sup> ia [ iṣ]- <sup>r</sup> ta-na <sup>1</sup> -[sa-a	  i-ša]g-gu-ma
63	B obv. 53 C obv. 10'-11' D obv. 2'	[ i-kab-bi-ta]- <sup>r</sup> nin-ni <sup>1</sup> NA <sub>4</sub> .KIŠIB GÚ-i[a] ú-ma-ḫa- <sup>r</sup> aš <sup>1</sup> -ša-an-ni u i-kab-bit- <sup>r</sup> an <sup>1</sup> -[ni] NA <sub>4</sub> .KIŠIB [ [	  ] <sup>r</sup> ú-uš <sup>1</sup> -ša-an-ni
64	B obv. 54 C obv. 11' D obv. 2'-3'	[DU <sub>8</sub> .MEŠ-ia(?)] <sup>r</sup> GU <sub>7</sub> .MEŠ-nin-ni da-da-nu-ú-a <sup>1</sup> [ša]g-gu [ GU <sub>7</sub> .MEŠ-i]n-ni da-da-nu-ú-a <sup>1</sup> šag-g[u] D[U <sub>8</sub> .MEŠ	  ] / [ -g]u
65	B rev. 1 C obv. 12' D obv. 3'-4'	di-kiš U[ZU.MEŠ]Š <sup>r</sup> šim-mat(u) ri-mu-tú ú <sup>2</sup> 1 [ di-kiš U[ZU.MEŠ <sup>r</sup> di <sup>1</sup> -kiš UZU šim-ma-a[t	  ar-ta-n]a-š[u-u] bir-r]at i-nim TUK.TUK- <sup>r</sup> u <sup>1</sup> TUK.TU]K-ú
66	B rev. 2 C obv. 13' D obv. 4'	UZU.MEŠ- <sup>r</sup> ia] <sup>r</sup> MÚRU <sup>1</sup> -a-a bir-ka-[a]-a k[im-ša-a-a GÌR <sup>II</sup> ]-i[a] 0 0 0 MÚRU.MEŠ-[a-a x x x x x x (x x)] 0 0 0 MÚRU.MEŠ-a-a kin-ša-a-a b[ir <sup>2</sup> -ka-a-a GÌR <sup>II</sup> -a-a]	
67	B rev. 3 C obv. 13'-14' D obv. 4'-5'	ki-ša-l[a-a]- <sup>r</sup> a <sup>1</sup> up-ta-na-ta-ra [ [ki-ša-la]- <sup>r</sup> a <sup>1</sup> -a up-ta-na-aṭ-ta-[ra] / ana te-bi-[i uzuzzi] [	  ] / [ r]a? <sup>r</sup> ana <sup>1</sup> te-bé-e ú-zu-uz-zi
68	B rev. 4 C obv. 14'-15' D obv. 5'-6'	ù D[U <sub>11</sub> ].DU <sub>11</sub> mu-qa-ka 0 0 0 0 0 Z[I-MU ] [u da-ba-b]i muq-qa-[ku] / DU.DU [ ZI-M]U ik-te-ner-r[u-u] 0 0 0 0 u D[U <sub>11</sub>	  ] / [ ] na-piš-ti-ia ik-te-ni-i[r-ru-u]
69	B rev. 5 C obv. 16' D obv. 6'-7' B rev. 5 C obv. 17' D obv. 7'	0 0 0 0 0 0 0 MAŠ.SÌL- <sup>r</sup> a <sup>1</sup> -a GU <sub>7</sub> .MEŠ ir-ti [ x x x x (x) MAŠ.SÌL-a]-a GU <sub>7</sub> .MEŠ-i[n <sup>2</sup> -ni <sup>2</sup> ] [ ] / [ -n]i <sup>2</sup> e-ta- <sup>r</sup> na-áš <sup>1</sup> -[šá-šú x x x x x x x a-ta-na-á[š-šá-šú] a-ta-na-áš-šú-šú u <sup>r</sup> ú <sup>1</sup> -nap-pa-qu	
70	B rev. 6 C obv. 17'-8' D obv. 7'-8'	<sup>r</sup> SÍK <sup>1</sup> UGU-ia ú-za-na-qa-<pa->-a[n <sup>2</sup> -ni [SÍK UG]U-MU uz-za-na-q[a-pa-an-ni(?) / ra-ma-ni x[ x x x (x x)] [	  ] / [
71	B rev. 7 C obv. 18' D obv. 8'	[š]ú <sup>2</sup> -uš-lu-ma-a-ni 0 up-ta-na-[al-ḫa x x x x (x)] [x x (x) x-ma]n/u-ni u up-ta-na-a[l-ḫa] 0 0 0 0 0 [it-t]a-na-as <sup>1</sup> -la- <sup>r</sup> u <sup>1</sup> -ni u up-ta-na-al-ḫ[a	

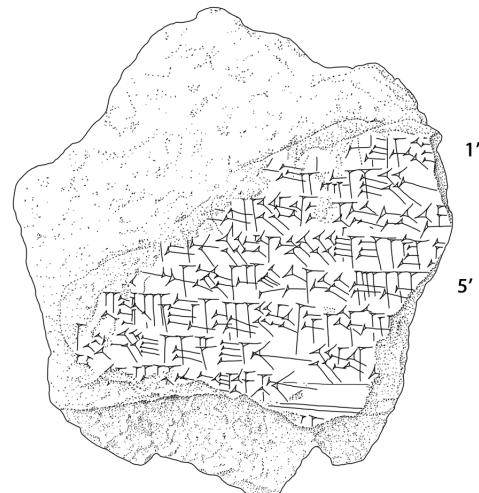
72	B rev. 8 C obv. 19' D obv. 8'-9' B rev. 8 C obv. 20' D obv. 9'	<sup>r</sup> ina NÁ <sup>1</sup> -ía ina MÁŠ.GE <sub>6</sub> .MEŠ-a DINGIR [ ina ša-la-l[i-ia ina MÁŠ.GE <sub>6</sub> .MEŠ-M]U DINGIR <sup>r</sup> u <sup>2</sup> [d15] [ ]/[ ] [GIDIM].MEŠ <sup>r</sup> ÚŠ.MEŠ TI.MEŠ <sup>1</sup> GIDIM.MEŠ ÚŠ.[MEŠ TI.MEŠ] [GI]DIM <sup>2</sup> .ME ÚŠ.MEŠ TI!.MEŠ
73	B rev. 9 C obv. 20'-1' D obv. 9'-10'	mu-da-a-a la mu-da-a-a [ ] MÁŠ.GE <sub>6</sub> am-ma-r[u] [mu-d]a-a-a la mu-da- <sup>r</sup> a-a <sup>1</sup> a-t[a-nam-ma-ru] / MÁŠ.GE <sub>6</sub> am-ma-r[u] mu-da-a-a l[a mu-da-a-a ]/[ ]
74	B rev. 10 C obv. 21' D obv. 10'	la ú-kal u <sup>1</sup> la šab-ta-k[u ina šu]t-ti ÚŠ.MEŠ [ ] <sup>r</sup> ú la <sup>1</sup> [a-š]a-b[a-tu] 0 0 0 0 0 [la ú-ka]l u la-a šab-ba-tu 0 0 0 0 0
75	B rev. 11 C obv. 22'-23' D obv. 10'-11' B rev. 11 C obv. 23' D obv. 11'	uš-tab-ru-u ŠÀ-bi m[il-ki t]è-e-mì 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 tèt-mi mil-ki <sup>r</sup> ik <sup>1</sup> -[ki] ši-kin SU-M[U it]-ta-na- <sup>r</sup> ki-ru <sup>1</sup> / u 0 0 0 0 tèt-<mi> mi-il-ki i[k-ki ]/[ ] iš-ta-na-[nu-u] 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 0 iš-ta-na-nu-ú <sup>r</sup> tè <sup>1</sup> -[em r]a-ma-ni-ia <sub>5</sub> <sup>r</sup> ù <sup>1</sup> [m]il-ki-ia <sub>5</sub> la i-du-u [ ] ra-ma-ni-i)a u mil-ki-ia la i-du-ú
76	B rev. 12 C obv. 24' D obv. 11' B caret C obv. 25' D obv. 12'	<sup>r</sup> EGIR <sup>1</sup> -MU la p[ár-sa-ku l]a kul-la- <sup>r</sup> ku <sup>1</sup> ar-ka-ti la par- <sup>r</sup> sa-ku <sup>1</sup> at-ma-a- <sup>r</sup> a <sup>1</sup> la kul-la-ku ár-kát la par-sa-[ku dal-ħa-ku dul-lu-ħa-ku la-a'-šá-ku par-da-ku <sup>r</sup> ħa <sup>1</sup> -ma-ku da-ma-ku [ ] la-a'-šá-ku par-da-ku ħa-ma-k[u da-ma ku]
77	B rev. 13 C obv. 25'-26' D obv. 12'-13' B caret C obv. 27' D obv. 13'	[e]-šá-ku 0 0 0 á[b-ka-ku x x x x x (x) ] 0 0 0 0 0 0 e-šá-ku / mar-ša-ku ab-ka-ku na-da-ku na-as-s[a-k]u u šu-ud-lu-pa-ku <sup>r</sup> e <sup>1</sup> -[šá-ku ]/[ ] at-ta-na-a'-ba-tú ù ú-zab-ba-lu e-[te-ne]r-ru-pu e-te <sub>9</sub> -né-e <sup>1</sup> -tí-u [a]t <sup>2</sup> -ta- <sup>r</sup> na <sup>2</sup> -[
78	B rev. 13 C obv. 28' D obv. breaks off...	0 0 0 0 0 [ina] UŠ <sub>11</sub> UŠ <sub>11</sub> UŠ <sub>11</sub> <sup>r</sup> NÍG.AK.A <sup>1</sup> .[MEŠ] at-ta-nak-ta-mu ina UŠ <sub>11</sub> UŠ <sub>11</sub> UŠ <sub>11</sub> up-[šá-š]e-e
x	D rev. 1'	[ ]x ina KUŠ MÁŠ.G[AL
106	A rev. iii 12'-3' B rev. 37 C rev. 23 D rev. 2'	<sup>d</sup> šá-maš an-n[u-ti šu-nu] / an-nu-ti [ <sup>d</sup> UTU [ ] šú]- <sup>r</sup> nu <sup>1</sup> an-nu-ti <sup>r</sup> NU-šú-nu <sup>1</sup> <sup>d</sup> UTU an-nu-tum e-pi[š-u-a [ ]
107	A caret B rev. 38 C caret D rev. 2':	[ana-ku ul Z]U <sup>r</sup> URU aš-bu <sup>1</sup> ul ZU É aš- <sup>r</sup> bu <sup>1</sup> ul <sup>r</sup> ZU <sup>1</sup> [ ] N]U ZU É aš-bu [NU ZU]
108	A rev. iii 14'-5' B rev. 38 C rev. 24 D rev. 2'-3'	ša kiš-pi Ĥ[UL <sup>1</sup> .MEŠ ] / a-na <sup>r</sup> Ĥ[UL <sup>1</sup> -[tim izzīzūnu(?)] <sup>r</sup> šá <sup>1</sup> UŠ <sub>11</sub> <sup>1</sup> (KA) 0 0 DÛ-šú-ni 0 0 0 0 0 ša kiš-pi Ĥ[UL <sup>1</sup> .MEŠ ]
109	A rev. iii 16' B rev. 38-39 C rev. 24 D rev. 3'	[ ]/[ ] ina qí- <sup>r</sup> bītī <sup>1</sup> -[ka ina qí- <sup>r</sup> bītī <sup>1</sup> -k[a] / 0 [li-dap]-pi-ru-in-ni [ ] [ ]-k]a >DIŠ< li- <sup>r</sup> du <sup>1</sup> -up-pi-r[u-in-ni]
110	A rev. iii 16'-7' B rev. 39 C rev. 25 D rev. 3'-4'	[ ] / ina d[i-ni-ka <sup>d</sup> UTU ina di-ni-ka GAL- <sup>r</sup> e di <sup>1</sup> -na-ni-ma UGU-šú-nu lu-zī[z] <sup>d</sup> UTU ina d[i-ni-ka [ ]/[ ] lu-zī-i]z
111	A rev. iii breaks B rev. 40 C rev. 25-26 D rev. 4'	[šú-n]u li-mu-tu-ma ana-ku lu-ub-lu <sup>1</sup> šu-nu <sup>r</sup> li <sup>1</sup> -dap-pi-ru-ma ana-ku lu-še[r] [ ] / ÚŠ.ME[Š <sup>r</sup> šú <sup>1</sup> -nu li-mu-tu-ma ana-ku l[u-ub-lut-šú-nu
112	B rev. 41 C rev. breaks	<sup>r</sup> šú-nu <sup>1</sup> li-iq-tu-ma ana-ku lu-um-id 0 0 <sup>d</sup> rGÍRA <sup>1</sup> qa-mu-u liq-mì-šú-nu-t[i]

	D rev. 5'	[	šu-n]u <sup>d</sup> GĪRA qa-mu-ú liq-[mi-šu-nu-ti]
113	B rev. 42	ʿa-na <sup>1</sup> KUR.NU.GI <sub>4</sub> .A li-še-ri-is-su-nu-ʿti a-na <sup>1</sup> GIDIM a-ra-le-e	
	D rev. 5'-6'	[	] / [ a-na] ʿGIDIM <sup>1</sup> a-ra-al-le-e
114	B rev. 43	li-ru-šú-nu-ti um-mu mu-un-gu ʿzu <sup>1</sup> -tí ʿsi <sup>1</sup> -li-i <sup>1</sup> -tú ši-ḫat UZU.MEŠ	
	D rev. 6'-7'	wu-i[r <sup>2</sup> -šú-nu-ti	] / [ si-l[i <sup>1</sup> -i <sup>1</sup> -tu 0 0 0 0
115	B rev. 44	pa-gar-ʿšú-nu <sup>1</sup> lil-qe ana-ku ʾIR-ka ʿlu <sup>1</sup> -ub-luṭ ʿlu <sup>1</sup> -uš-lim-ma nàr-ʿbi <sup>1</sup> -ka	
	D rev. 7'	pa-gar-šú-nu li-i[l-qe	
116	B rev. 45	lu-šá-pi [d]à-lí-lí-ka lud-lu[l] kiš-pi-šú-nu ʿSU <sup>1</sup> -šú-nu li-kil-lu	
	D rev. 7'-8'	[	] / [
117	B rev. 46	ʿHUL-šú-nu <sup>1</sup> EGIR-šú-nu [li]t-tal-lak	
	D rev. 8'	ʿHUL <sup>1</sup> -šú-nu EGIR-šú-nu [it-tal-lak]	
	B, D		
	D rev. 9'	[	](traces) [

BM 40533  
obverse



BM 40633  
reverse



- 62 I continu[ally] have [ver]tigo, my ears constantly buzz, ring  
63 and are a burden for me. M[y] cervical vertebrae hurt me (var.: protrude),  
64 [my *piṭru*(?)] causes me pain, the muscles of my neck are stiff,  
65 I suffer from needling pain, paralyses, limpness and<sup>2</sup> [*birr*]atu of the eye.  
66 (B: My body), my hips, my knees, [my] (lower) l[egs] (D: my (lower) legs, [my] k[nees]), m[y] feet] (and)  
67 my ankles slacken repeatedly, <sup>68</sup>I am slow <sup>67</sup>to rise, to stand up,  
68 and to s[p]eak, ((C: ...)), I gasp constantly for breath,  
69 ((C: my chest [...])), my shoulders hurt [me], I am depressed and constipated (or become blocked).  
70 It makes the hair of my head stand [on end], myself [...],  
71 I am constantly depressed (var. B: “[are] turned dark for me), and I am constantly terrified.  
72 Lying asleep, <sup>73</sup>I see, <sup>72</sup> in my dreams (my) god and [(my) goddess], ghosts, dead people, living people,  
73 people I know (and) people I do not know. The dream I see  
74 I cannot remember and I cannot hold on to it. ((B: In my dream dead people))  
75 ((B: are always present)). My heart, my intelligence, my understanding (var.: My understanding, my  
76 intelligence, [my] mo[od]) (C, D: the appearance of m[y] body) become (C: strange and) deranged; (C, D:  
77 I have no control over my own planning and thoughts.)  
78 I cannot decide my own affairs, I cannot remember what I said. (C, D: I am disturbed, I am *bothered*, I am  
79 terrified I am paralysed, I am in convulsions),  
80 I am confused, (C: I am ill), I am thrown face down, I am downcast, I am wa[il]ling, (C, D: and I am  
81 sleepless); (C, D: I break down again and again, and I linger on (in my disease), I am always gloomy, sombre  
82 (and),  
83 (C: overwhelmed)). By witchcraft, magic, sorcery, (...)  
84 x [...] in a leather(-bag) of a ra[m ...]



106 “Šamaš, these are [th]ey (var. C: [my] sorcerers), these are their figurines!  
 107 [I do not know] (them), the city they inhabit I do not know, the house they inhabit I do not know.  
 108 Those, who have performed (A, C: ev[il]) witchcraft against me, (A: who [have turned] to evi[ against me]),  
 109 [may they with]draw from me at your command!  
 110 Šamaš, decide my case through your great verdict, so that I may triumph over them!  
 111 Let them die, but let me live, let them go away, but let me go straight,  
 112 let them (i.e., their family) come to an end, but let me (i.e., my family) become numerous. May Girra, the  
 burner, burn the[m],  
 113 may he send them down to the Land-of-No-Return,<sup>114</sup> may he lead them<sup>113</sup> to a ghost of the netherworld!  
 114 May fever, stiffness, sweating, *sili’ tu*-disease (and) wasting away  
 115 take possession of their body. (But) let me, your servant, live (and) become healthy. Then<sup>116</sup> I will proclaim  
<sup>115</sup>your greatness,  
 116 I will prais[e] your [g]lorry! May their witchcraft hold their (own) body,  
 117 [may] their evil constantly follow after them!”

63 The new texts has ‘ú-uš<sup>1</sup>-ša-an-ni, “they come out, they protrude”, while exemplar B has ú-ma-ḫa-‘aš<sup>1</sup>-ša-an-ni, “they hurt me”, referring to cervical vertebrae. To my knowledge, this is the first attestation of extruded or prolapsed discs in a cuneiform text. The description could also refer to a misinterpreted callous growth or swelling covering the spine.

65 In exemplar C I suggest reading [... *bir-r*]at *i-nim*, an unidentified condition of the eyes (see CAD B 260a; J. Fincke, *Augenleiden nach Keilschriftquellen*, Würzburger medizinhistorische Forschungen 70, Würzburg 2000, 90), instead of [...]x me *i nim* (so Schwemer and Abusch, *CMAwR I*, 259). The traces after ‘*ri-mu-tū*’ in B could be ‘*ū*’, “and”, which would then fill the gap until the end of the line, since exemplar B writes the verb syllabically: ‘*ū*’ [bir-rat *i-nim ar-ta-n*]a-š[*u-u*]. For another instance where exemplar B writes “and” with *ū* before the last item of a list see l. 68.

66 The new fragment has MÚRU.MEŠ-*a-a kin-ša-a-a b[ir<sup>2</sup>-ka-a-a ...]*, “my hips, my (lower) legs, my knees”. See also l. 54 of the same text (I give a composite transliteration): ‘*Á*’<sup>II</sup>]-‘*a-a*’ *kim-ša-a-a*’<sup>I</sup> [bir-k]a-a-a GĪR<sup>II</sup>-*a-a šu-bu-[ta]* “My arms, my (lower) legs, my [kne]es (and) my feet are *cramped*”. In other witchcraft text the sequence is *birku kinšu*, see *CMAwR I* texts 7.2 l. 8 and 7.7 l. 49 (restored), which might be the same in the Neo-Assyrian exemplars for this line: judging from the copy of exemplar B (LKA 154+155 and KAL 2 no. 64), this tablet seems to have [...]i[*a*] at the end of the line, which would represent [.. GĪR<sup>II</sup>]-i[*a*]. The traces before the break correspond with exemplar B obv. 44, where the sign *kim-* is also written very close to the preceding -*a*, and might therefore be read *k[im-ša-a-a]*.

69 BM 40633 provides the texts at the end of this line that is lost in all other exemplars: *a-ta-na-áš-šú-šú u* ‘*ū*’<sup>I</sup> *nap-pa-qu*, “I am constantly distressed and constipated (or become blocked)”.

71 Exemplar B has [š]u-uš-lu-ma-a-ni at the beginning of the line, which might be derived from *šalāmu*, “to darken”, as Schwemer and Abusch (*CMAwR I*, 265) suggest, and then tentatively translate “[are] turned dark for me”. The new fragment has the more convincing form [it-]a-na-as<sup>1</sup>-la-‘*u*’<sup>I</sup>-ni, a 3<sup>rd</sup> person singular Ntn-stem of *salā’u*, “to become constantly (seriously) ill; to become depressed, upset”, with Assyrian subjunctive. In exemplar C one can see the rest of a Winkelhaken followed by -*ni*, which could be restored to [š<sup>u</sup>-uš-lu-ma]n-ni (so Schwemer and Abusch, *CMAwR I*, 260) or according to D as [it-ta-na-as-la]-u-ni. The unclear verb at the end of the line can now be read as *uptanalḫa*, “I am constantly terrified”. Schwemer and Abusch read exemplar C tentatively: *u up-ta-na-ḫa-ra(?)]* and translated “((and) sl[acken ...]”.

x The Neo-Assyrian exemplars have an instruction for washing the hands in gypsum and arranging the figurines made of different materials over which the following incantation will be spoken. In this tablet, an analogous instruction is expected. For KUŠ MÁŠ.GAL see also *CMAwR 2* text 8.33 l. 7: [...]TI-‘*š*’<sup>I</sup> KUŠ ‘MÁŠ.GAL’, “[...] his life?, leather(-bag?) of a ram”, in an unclear passage of a ritual description; see T. Abusch and D. Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals Volume 2*, AMD 8/2, Leiden • Brill 2016, 281–83.

109 In exemplar B Schwemer and Abusch (*CMAwR I*, 252) restore [li-dap]-pi-ru-in-ni after l. 111. The new fragment clearly has a precative D-stem form, li-‘*du*’<sup>I</sup>-up-pi-r[*u-in-ni*], preceded by an additional vertical wedge following the rest of -*k*[*a*].

114 While exemplar B has the precative G-stem from *warū*, “to lead” (*li-ru-šú-nu-ti*, “may they lead”), the new fragment has the imperative D-stem from *wāru*, “to go (up to), D: to dispatch, to send (a person)” (*wu’ir*).

Jeanette C. FINCKE <jeanette.fincke@ori.uni-heidelberg.de>  
 The Netherlands Institute for the Near East, Universiteit Leiden

**29) Locust** — Among the insects that are mentioned and depicted in ancient Near Eastern texts and art is the locust. It has been the subject of interpretation pertaining to biblical passages, as a symbol of human invaders or as a supernatural creature (THOMPSON 1955: 52; STAPLES 1931: 61-66). This paper reviews

select references to the description and image of the locust, to consider whether similar interpretations can be made for the Neo-Assyrian period.

Although usually a solitary grasshopper with powers of flight, the insect is called a locust when it increases in numbers and migrates in vast swarms that are destructive to crops. Such events must have occurred from time to time in the ancient Near East. A letter addressed to the king of Mari, Zimri-Lim (18<sup>th</sup> c. BCE), mentions that “locusts descended on Terqa. Because the weather was too hot, they did not settle” (DALLEY 1984: 81). The writer adds that many locusts were caught and sent to the king. Of much later date is the image on a Late Babylonian cylinder seal which shows an abbreviated view of the destruction of a plant by a swarm of locusts (COLLON 2001: 124, no. 236). Represented on the seal are two locusts nibbling at a small barren shrub or tree. Nearby is a worshipper before the goddess Gula standing on the back of her dog.

The subject matter on the Babylonian seal seems to be a version of a similar theme that occurs on an 8<sup>th</sup> century glazed clay plaque discovered at the city Ashur (ANDRAE 1977: 76, fig. 54). In this example the god standing on a square pedestal is male, a locust appears above the head of the worshipper, and at the top are symbols of deities. The two male figures wear open sandals with heel cover, a style known in the art of the Assyrian king Sargon II (721-705 BCE). One correspondence dated to his reign mentions that fields infested with locusts “be knocked off with boundary stones,” and “we shall knock them out the moment they are about to shed” (PARPOLA 1987: no. 103). In the Nanaya hymn to Sargon II, the locust is described as “the evil locust which ravages the grain, the malignant grasshopper which dries up the orchards” (LIVINGSTONE 1989: no. 4; HUROWITZ 1993: 598-599). The locust also refers to a person, “Nuri made noise like a swarm of locusts and did an evil thing” (LUUKKO & VAN BUYLAERE 2002: no. 121).

A different aspect of the locust is shown among the sculptures that lined the walls of a sloping passage labeled LI in the palace of Sennacherib (704-690 BCE) at Nineveh. Among the long line of food bearers, two attendants hold in each hand a long stick covered with locusts (BARNETT *ET AL* 1998: 123-24; pls. 435-439). Some fifty locusts can be counted. Here is evidence that locusts were included as an item of food, which may explain the sending of locusts to the king of Mari, as noted above. Moreover, locusts were collected and killed and sent to the palace of Sargon II (PARPOLA 1987: no. 221). It may be that the large numbers of locusts sent to the respective palaces was the consequence of an incursion of locusts in a region nearby.

A reference to locusts occurs in the inscription on the Saba’a stele of Adad-nirari III (810-783 BCE). It concludes with a curse against a future person who removes the king’s image or identity, by urging the god Adad to destroy his name and land “like an onslaught of locusts” (HASEGAWA 2008: 92; LUCKENBILL 1926: no. 737). The curse brings to one’s mind an unusual detail that appears on the royal banquet bas-relief of Ashurbanipal (668-631 BCE). The imagery consists of a small bird – a dove – in flight and a locust at rest on the broad leaf of a palm tree (BARNETT 1976: 57-58, pl. LXIV; LUUKKO & VAN BUYLAERE 2002, fig. 19). It is obvious that the bird is shown swooping towards the insect, presumably to devour it. Seemingly incidental, this anecdote’s addition to the garden in the banquet scene may be viewed as having a subtle message that includes the trophy head of Teumman, the Elamite king who was defeated at Til-Tuba (cf. BAHRANI 2004), 2 hanging from an adjacent pine tree. Simply interpreted from the viewpoint of historical events, the locust and the severed head together represent the enemies of Assyria, one destructive to the land and the other a human foe. The absence of one or more standard symbols of Assyrian deities in the extensive garden scene leaves open the suggestion that the bird in flight alludes to the Assyrian king who dominates over his enemies, and who also defends against them.

In Assyrian art the locust is always depicted as a natural insect. If the locust was regarded as an abstract symbolic entity, we would suppose its mention or inclusion among the destructive or evil beings known from ritual texts (WIGGERMANN 1992, 96); but it is not attested. The combination of locust-and-bird is new, and may reflect one or more actual invasions of locusts into Assyria, during Ashurbanipal’s reign. Nonetheless, there is no indication from the imagery on the banquet bas-relief that the locust can be interpreted as the symbol of a “human invader”, but the general term “enemy” is an option.

## Bibliography

- ANDRAE, W. 1977 rev. ed. *Das wiedererstandene Assur*. München.  
BAHRANI, Z. 2004. "The King's Head". *Iraq* 66: 115-119.  
BARNETT, R. D. 1976. *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668-627 B.C.)*. London.  
BARNETT, R. D., BLEIBTREU, E., & G. TURNER, 1998. *Sculptures from the Southwest Palace at Nineveh*. 2 vols. London.  
COLLON, D. 2001. *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum*. V. London.  
DALLEY, S. 1984. *Mari and Karana. Two Old Babylonian Cities*. London.  
HASSEGAWA, S. 2008. "Adad-Nerari III's Fifth Year in the Saba'a Stela Historiographical Background". *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 102: 89-98.  
HUROWITZ, V. A., 1993. "Joel's Locust Plague in Light of Sargon II's Hymn to Nanaya". *Journal of Biblical Literature* 112: 597-603.  
LIVINGSTONE, A. 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria III. Helsinki.  
LUCKENBILL, D. D. 1926. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. I. Chicago.  
LUUKKO, M. & VAN BUYLAERE, G. 2002. *The Political Correspondence of Esarhaddon*. State Archives of Assyria XVI. Helsinki.  
PARPOLA, S. 1987. *The Correspondence of Sargon II, Part I*. State Archives of Assyria I. Helsinki.  
STAPLES, W. E. 1931. "An Inscribed Scaraboid from Megiddo". Pp. 49-68 in P.L.O. Guy, *New Light from Armageddon*. Oriental Institute Communications 9. Chicago.  
THOMPSON, J. 1955. "Joel's Locusts in the Light of Near Eastern Parallels". *Journal of Near Eastern Studies* 14: 52-55.  
WIGGERMANN, F. A. M. 1992. *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*. Cuneiform Monographs I. Groningen.

Pauline ALBENDA <palbenda@msn.com >  
Brooklyn, NEW YORK - USA

**30) An Egyptian in Kurdistan** – *Ha-ru-a-šu*, servant of the palace herald, is the earliest recorded Egyptian in the Neo-Assyrian (NA) corpus. He functioned as the 2<sup>nd</sup> (last) witness in a recently published NA deed, which was unearthed in Qalat-i Dinka in the Peshdar plain, Sulaymaniya province, Kurdistan (RADNER 2015; 2016, 17). The deed is dated to 725 BC. He is preceded by the witness Ninuāyu, i.e. "the Ninevite", an Assyrian like the buyer. The latter was a servant of another Assyrian.<sup>1)</sup> The seller, *Ha-za*, and the female slave sold by him, *Kab-la-a*, bear West Semitic anthroponyms, both explicable in Aramaic terms (see RADNER 2015, 193). If they were not recently deported, then they might have been descendents of Arameans who infiltrated (presumably through the riverine valleys) certain parts of Zamua before its conquest by the Assyrians.<sup>2)</sup> This is stated with all due reserve as *Ha-za* is too short for an unambiguous linguistic affiliation; the name may alternatively belong to an unknown dialect spoken in the area, but this seems less likely in view of the Aramaic name of his maid. *Ha-ru-a-šu* is one of the most common Egyptian names, viz. *Ḥrw-wd3w* "Horus is sound" (EDEL 1980, 25-28:7). All the other NA occurrences of this name (referring to at least 11 individuals) are spelled with the initial polyphonic sign HVR- (see MATTILA 2000). The new NA spelling of the initial component as *ha-rV-* can be compared with the Neo/Late-Babylonian (NB/LB) rich documentation of this popular Egyptian anthroponym. NB/LB has spellings with HVR- (very common, e.g. HVR-*ma-šu*, YOS 6, 232, 7) along with few occurrences of *ha-ar/ri-* (e.g., *Ha-ri-ú-ma-šu*, CT 56, 87 = BONGENAAR & HARING 1994, 63, iii, 11, see 67-68) and perhaps one occurrence of *hu-ur-* (Nbn. 796, 2). *Ha-ar-ma-šu* (BIN 1, 24, 10) refers to the same individual as *HAR-ru-ma-šu* (anaptyctic, YOS 6, 90, 4), viz. Nanâ-iddina's father (for more documentation with a thorough discussion see EDEL 1980, 25-28: 7, cf. ZADOK 1977, 64:7 as well as BONGENAAR & HARING 1994, 67-68).

As mentioned above, *Ha-ru-a-šu* is the earliest named Egyptian individual mentioned in Assyrian records (followed by another one in 692/1 BC, see ZADOK 1992, 139). It is very likely that he was originally a prisoner of Tiglath-pileser III's campaign against Gaza, an Egyptian ally which was subjugated along with the region south of it as far as Rapihu and northeastern Sinai (see ZAMAZALOVÁ 2011, 301-308). This campaign was conducted in 734 BC, i.e. nine years before *Ha-ru-a-šu* is recorded in Kurdistan. Since Gaza was an Egyptian ally, it is very likely that the Gazans were supported by Egyptian forces, probably of the Delta rulers during the campaign. *Ha-ru-a-šu* was deported to the Palace

Herald's province which is very remote from Egypt, in accord with the Assyrian policy of deporting people to a destination which is as far as possible from their land of origin. In this case, Egypt was located southwest of the Assyrian empire while Kurdistan was east-northeast of the empire's core. This policy is explicitly mentioned by the Assyrian vassal who ruled Sam'al (see ODED 1979, 27-28 *ad* DONNER & RÖLLIG 1971-1973, 215, 4) and is confirmed by many cases of deportations and counter-deportations, e.g., that of the people of Kirbit in the Zagros piedmont to Egypt (see ODED 1979, 65). Analogous cases to the presence of an Egyptian in Kurdistan are, e.g., that of Anatolians in Zamua during the Sargonid period (see ZADOK 2010, 414) and that of *Ad-di-iq-ri-tú-šú*, whose name is Greek according to LIPÍŃSKI 1998 (Ἀδ(δ)ἰκρίτος, see ROLLINGER & KORENIAK 2001, 335). He is mentioned at Dēr in eastern Babylonia not far from the Elamite border and might have been originated from Cilicia (see ROLLINGER & KORENIAK 2001, 333-335), i.e. from the opposite end of the Assyrian empire. In my opinion, he might have been a deportee rather than an itinerant businessman in view of his presence very far from his western homeland.

1) Slaves were purchased in Hargu and Habruri (both in Iraqi Kurdistan) in Sargon II's time (see LANFRANCHI & PARPOLA 1990, 228 *ad* 149, 150; RADNER 1997, 227f.). This may be a *longue durée* tendency: slaves, especially female ones, from Subartu (northeast of Mesopotamia, including Kurdistan) were a required merchandise in Mesopotamia during the Old-Babylonian period (see VAN KOPPEN 2004, *passim*).

2) Nūr-Adad and Zabīnu ruled Dagara and Kiširtu respectively (see ZADOK 1985, 83, the latter might have originally been a Babylonian outpost). The West Semitic toponyms *Mamli*, *Napigi* and *Surītu* refer to places in Zamua; a Zamuan individual bears the West Semitic anthroponym *Ga-ma-lu* (see ZADOK 1995, 434; 2002, 93). The sheikh *Ia-di-*' of Yaqīmānu (Aram.) is associated with Mannea, a region near Zamua (see ZADOK 2013, 316), where an Aramaic inscription from the Sargonid period was found.

**Bibliography** (abbreviations of editions of cuneiform texts are as in the CAD)

- BONGENAAR, A.C.V.M. and HARING, B.J.J. 1994, Egyptians in Neo-Babylonian Sippar. JCS 46, 59-72.  
 DONNER, H. & RÖLLIG, W. 1971-1973, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. 3<sup>rd</sup> ed. Wiesbaden.  
 EDEL, E. 1980, *Neue Deutungen keilschriftlicher Umschreibungen ägyptischer Wörter und Personennamen*. SBÖAW Phil.-hist. Kl. 375. Vienna.  
 VAN KOPPEN, F. 2004, The Geography of the Slave Trade and Northern Mesopotamia in the Late Old Babylonian Period, in Hunger, H. and Pruzsinszky, R. (eds.), *Mesopotamian Dark Age Revisited (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtakademie 32 = Contributions to the Chronology of the Eastern Mediterranean 6)*, Vienna, 9–33.  
 LANFRANCHI, G.-B. & PARPOLA, S. 1990, *The Correspondence of Sargon II, Part II. Letters from the Northern and Northeastern Provinces. State Archives of Assyria 5*. Helsinki.  
 LIPÍŃSKI, E. 1998, Addikritušu. PNA 1, 52a.  
 MATTILA, R. 2000, Hur-waši. PNA 2, 481-482.  
 ODED, B. 1979, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*. Wiesbaden.  
 RADNER, K. 1997, *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt. State Archives of Assyria Studies 6*. Helsinki.  
 EAD. 2015, A Neo-Assyrian Slave Sale Contract of 725 BC from the Peshdar Plain and the Location of the Palace Herald's Province. ZA 105, 192-197.  
 EAD. 2016, Approaching the Peshdar Plain: B1. The Peshdar Plain in the Neo-Assyrian Period. The Border March of the Palace Herald, in *Eadem*, Kreppner, F.J. and Squitieri, A. (eds.), *Exploring the Neo-Assyrian Frontier with Western Iran. The 2015 Season at Gird-i Bazar and Qalat-i Dinka*. Peshdar Project Publications. Gladbeck.  
 ROLLINGER, R. & KORENIAK, M. 2001; Addikritušu: Ein namentlich genannter Grieche aus der Zeit Asarhaddons (680-669 v. Chr.). Überlegungen zu ABL 140. AoF 28, 325-337.  
 ZADOK, R. 1977, On Some Egyptians in First-Millennium Mesopotamia, GM 26, 63-68.  
 ID. 1985, Some Problems in Early Aramean History. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Supplementband 6. Wiesbaden, 81-85.  
 ID. 1992, Egyptians in Babylonia and Elam during the 1st Millennium B.C. *Lingua Aegyptia* 1992, 139-146;  
 ID. 1995, Foreigners and Foreign Linguistic Material in Mesopotamia and Egypt, in van Lerberghe, K. and Schoors, A. (eds.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East*. Festschrift E. Lipiński. Leuven, 431-447.  
 ID. 2002, *The Ethno-linguistic Character of Northwestern Iran and Kurdistan in the Neo-Assyrian Period*. Tel Aviv-Yafo.

ID. 2010, Anatolians in Neo-Assyrian Documents, in Cohen, Y., Gilan, A. and Miller, J.L. (eds.), *Pax Hethitica: Studies on the Hittites and Their Neighbours in Honour of Itamar Singer*. SBoT 51. Wiesbaden, 411-439.

ID. 2013, The Onomastics of the Chaldaean, Aramean and Arabian Tribes in Babylonia during the First Millennium, in Berlejung, A. and Streck, M.P. (eds.) *Arameans, Chaldaean, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.* Leipziger Altorientalische Studien 3. Wiesbaden, 261-336.

ZAMAZALOVÁ, S. 2011, Before the Assyrian Conquest in 671 B.C.E.: Relations between Egypt, Kush and Assyria, in Mynářová, J. (ed.), *Egypt and the Near East – the Crossroads: Proceedings of an International Conference on the Relations of Egypt and the Near East in the Bronze Age, Prague, September 1-3, 2010*. Prague, 297-328.

Ran ZADOK <radok@post.tau.ac.il>

Tel Aviv University, Institute of Archaeology, ISRAEL

**31) The restricted repatriation of the Judeans** — Josephus (*Antiquitates Judaearum* [AJ] xi, 3) states that after the return from the Babylonian captivity only the rich Jews who cared about their property remained in Babylonia. This statement is not supported by cuneiform sources and is even contradicted by the biblical account (Ezra 2, 64-67 || Nehemiah 7, 66-68), according to which some returnees owned slaves and pack animals (see ZADOK 1979, 88). Recently published documents from Yahūdu further refute Josephus' statement (see presently). It should be remembered that Josephus compiled his oeuvre over 600 years after the Judean restoration and had no access to cuneiform or other contemporary non-biblical sources. His motivation here is not clearly apologetic (as is typical of his tendentious AJ, see FELDMAN 1998, 54-55, who does not discuss this passage), but Josephus might have had his own agenda as priest and member of the Jerusalem élite when he dealt with the Babylonian diaspora, a potential rival of hegemonic Jerusalem before 70 CE.

It stands to reason that the pool of returnees consisted mainly of Judeans who resided in the Babylonian cities. The number of Judean returnees from Babylonian rural areas must have been restricted since they mostly belonged to the sector of dependent workmen (Akkad. *šušānū*, sg.) and thus did not enjoy freedom of movement. Judeans were deported to rural settlements where they were assigned fiefs on crown lands in return for corvée work on state projects or military service (see WUNSCH 2013, 252-253). The holders of these fiefs were regarded as *šušānūs*. Members of this social group were both Babylonians and foreigners. Therefore the Judeans were neither a peculiar case nor enjoyed a special status (see PEARCE 2011, 272-273). The Judean *Ši-id-ḫi-ia-a-ima* son of *Še-li-im-mu* held such a fief (É *a-za-ni-šú* "his quiver fief") in Yahūdu as early as the reign of Nebuchadnezzar II (PEARCE & WUNSCH 2014, 2, 2f., 7, see already PEARCE 2011, 271). He very probably belonged to the 1<sup>st</sup> generation of the deportees. More explicit evidence for Judeans who were tied to crown lands as *šušānūs* holding bow fiefs (the equivalent of the rare term quiver fief) come from the same settlement, which was named after the Judeans, from 11.XII.9 to 24.V.15 Darius I (513-507 BC, the references below are to PEARCE & WUNSCH 2014, unless otherwise indicated):

White barley from the fields (*qaq-qar*<sup>meš</sup>, lit. "lands") of the "Judean *šušānūs*" (<sup>lú</sup>*šu-šá-[na-né]-e*<sup>meš</sup> *ia-ḫa<sup>1</sup>-da-*, 18, 7, see PEARCE 2011, 272-273) is to be delivered in Yahūdu, an indication that the fields were located near that settlement. Interestingly, these *šušānūs* were under the authority of Uštanu, <the governor> of Transeuphratene. The document was issued on 11.XII.9 Darius I in *Bīt-Ši-in-qa-ma-a*, which was probably named after the father of Iddinā. The latter was the functionary to whom the barley was owed by Ahiqām, the main protagonist in the Yahūdu documentation. Dates, assessed rent from the fields (actually palm groves) of <sup>lú</sup>*šu-šá-<<nu->>né-e* <sup>lú</sup>*ia-a-hu-du-A+A* under the same authority, had to be delivered in Yahūdu according to two documents which were issued there (19, 20) on 5.VI and 6.<VI>.11 Darius I. Dates, assessed rent from the field of <sup>lú</sup>*šu-šá-né-e ia-hu-du-A+A* under the <authority of Uštanu, the governor> of Transeuphratene, are recorded in a deed which was issued at Yahūdu on [x]+1.II.11 Darius I (21, 2). The issue of the relationship and affiliation of the *šušānūs* mentioned in this set of four deeds, as well the hierarchy of the functionaries involved, is tackled by colleagues who are due to publish their results. This special issue does not infirm my conclusion that many rural Judeans were basically unable to join the waves of returnees. Nor do I intend to present here the full documentation on *šušānūs* in the corpus from Yahūdu and its region. The above-mentioned deeds and the following records are ample proof of my claim.

Dates from the field of Judean *šušānûs* (<sup>lú</sup>š<sup>u</sup>l-šá-na<sup>meš</sup> šá<sup>1</sup>ia<sup>2</sup>-hu<sup>2</sup>l-[da<sup>2</sup>]-[an<sup>1</sup>-na] under the authority of *Ka-an-za-ra-* were owed to Ahiqām by his son *Né-e-ri-a-ma*. The guarantor has a Yahwistic filiation; issued at Yahūdu on 24.V.15 Darius I (25, 4). The same Judean (*Né-ri-ia-a-ma*) gave a grain field, institutional land (*bīt ritti*), of the *šušānûs* (<sup>lú</sup>š<sup>u</sup>l-šá-[an-né<sup>1</sup>-e] of the deputy? (<sup>1</sup>šá<sup>lú</sup>II ?) < of the governor? > of Transeuphratene (*šá<sup>1</sup> e-bir I<sub>7</sub>*), under the authority of Zaba<ba>-[x], chief of the troops (<sup>1</sup>*rab šab<sup>1</sup>-bu*), for cultivation to a Babylonian (place of issue broken, 4.II.21 Darius I = 501 BC, 26, 5).

Evidence for *šušānûs* bearing Yahwistic names (or having such paternal names), i.e. implicitly Judeans, who held bow fiefs, is contained in other tablets of the same documentation: Dates, assessed rent, grew in bow fiefs (or shares of such fiefs) amounting to at least six such fiefs held by 16 named individuals, but their number may be slightly higher, presumably 18, as two lines in the middle of the list are destroyed. These bow fiefs are subsumed as the field<s> of the <sup>lú</sup>š<sup>u</sup>-šá-<<na>>-né-e (15, 21 from Yahūdu, 6.VII.5 Darius I = 517 BC). It follows that all the holders of the bow fiefs were *šušānûs*. No less than 12 out of these 16 individuals were Judeans, as they bore Yahwistic names (cf. PEARCE 2011, 271-273), while one individual, *Šu-ra-A+A*, i.e. “the Tyrian”, is Phoenician. The remaining three individuals, who had Hebrew-Canaanite anthroponyms, can be either Judeans, Phoenicians or Philistines. The designation <sup>lú</sup>š<sup>u</sup>-šá-<<na>>-né-e is broken in another record (14, year 4[+x] Darius I, probably 5 = 517 BC), but since that record has a similar format the restoration is certain. All the recognizable names borne by six individuals are Yahwistic and therefore must belong to Judeans. The names of another three individuals are severely damaged (one is entirely broken). A litigation (16) concerning fields (palm groves) of *šušānûs* (<sup>lú</sup>š<sup>u</sup>-šá-né<sup>meš</sup>) took place on 26.XII.9 Darius I = 512 BC between two Judeans, viz. Ahi-qām, the main protagonist in the Yahūdu documentation and Na-da-bi-ia-a-ma.

The following two deeds with a different format are of less probative value.

Barley, harvest of the field of *šušānûs* (<sup>lú</sup>š<sup>u</sup>-šá-né<sup>meš</sup>), owed to Ahiqām and another five individuals with Yahwistic filiations is mentioned at Idibi’il on 8.I.12 Darius I = 510 BC (23, 1). Dates, assessed rent of *šušānûs*, owed to Ahiqām by an individual with a Yahwistic filiation, viz. *Ba-na-’-d<sup>1</sup>ia-a-’ ma<sup>1</sup>* son of Ahi(ŠEŠ)-ia-ma, are recorded at Yahūdu on 19.VI.4 Darius I = 518 BC (33, 2).

Among the returnees who could not prove their Israelite extraction there were former inhabitants of the Babylonian rural settlements Tl mlh, Tl hrš’, Krwb, ’dn, and ’mr (Ezra 2, 59 || Nehemiah 7, 61).<sup>1)</sup> These returnees did not have in all probability a *šušānû* status. It may be surmised that these people might have been of certain standing, like Ahiqām of Yahūdu. Their relationship to Babylonian settlements is highlighted, in contrast to other returnees who originated in places in Judah and Benjamin (see FRIED 2015, 137).

1) Cf. STEINMANN 2010, 174, but his etymology of *Krwb* as “meadow” is unfounded. The latter is perhaps either a dialectal variant of Akkad. *kuruppu* “shop” (for which see BAKER 2010), or was the Akkadian name later re-interpreted as Heb. *krwb* “cherub”? A case of re-interpretation in the very same list may be that of ’dn (Ezra 2, 59) which has become ’dwn (Heb. “lord”) in Nehemiah 7, 61.

#### Bibliography (abbreviations of editions of cuneiform texts are as in the CAD)

- BAKER, H.D. 2010, *Babylonian Shops*. NABU 2010/88.  
 FELDMAN, L.H. 1998, *Josephus Interpretation of the Bible*. Berkeley, Los Angeles and London.  
 FRIED, L. 2015, *Ezra: a Commentary*. Sheffield.  
 PEARCE, L.E. 2011, "Judean": A Special Status in Neo-Babylonian and Achaemenid Babylonia? in Lipschits, O., Knoppers, G.N. and Oeming, M. (eds.), *Judah and Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake, 267-277.  
 PEARCE, L.E. & WUNSCH, C. 2014, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*. CUSAS 28. Bethesda.  
 STEINMAN, A.E. 2010, *Ezra and Nehemiah*. Concordia Commentary. Saint Louis.  
 WUNSCH, C. 2013, Glimpses on the Lives of Deportees in Rural Babylonia, in Berlejung, A. and Streck, M.P. (eds.) *Arameans, Chaldaean, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.* Leipziger Altorientalische Studien 3. Wiesbaden, 247-260.  
 ZADOK, R. 1979, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to Babylonian Sources*. Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel. Monograph Series 3. Haifa.

Ran ZADOK, < Zadokr@post.tau.ac.il >

**32) Ritual, Magic, Factuality: Another Look at the Ancient Destruction of Monuments** — Ancient destructions of monuments are numerous, perhaps more than scholars generally think (NYLANDER 1980: 331). Various reasons have been evoked to explain this action: annihilation of memory (MAY 2010; MAY ed. 2012), dishonouring (KAIM 2000), condemnation by the rules of talion's laws, instruction of people by exemplification of the negative behaviour (NYLANDER 1980)...<sup>1)</sup> Each explanation is always presented as the only possibility. But the events are more complex and for a better understanding of the action, all the hypotheses can be considered all together: to leave a monument amputated of certain parts, perhaps those suggested by the sin in the laws, is worse than the Roman *damnatio memoriae* (NYLANDER 1980). The partial destruction of monuments hurts the memory with a feeling of shame among the vanquished as well as with a feeling of superiority, revenge, justification of violence among the conquerors. To these aspects of the meaning of the destructions, we can add two more. In disavowing an agreement or invalidating a document, the Mesopotamian said "to break a tablet". This expression has also legal connotations (CAD H: 172a). The verbs used in this case, *hepû*, and even *abātu* (CAD H: 171a; CAD A1: 42a) are the same employed in the inscriptions relating to the damage of steles (*narê*) or statues (*šalmu*) or brick (SIG<sub>4</sub>) since Tiglat-phalazar I, like in this inscription (AKA 106 viii 64):

"he who smashes or mutilates ... my stelae" = *ša narêja ... i-hap-pu-ú isappanu*

The verb *abātu* is also used in the *Maqlu* and *Šurpu* incantation series, the rituals to expel the evil. Here, it is a common action to smash clay figurines in front of a god.<sup>2)</sup> Another verb commonly employed in rituals against evil is *halāqu*, "disappear, destroy, ruin". Attested since the OB period for lands or enemies, it is employed by Assurnasirpal for the royal steles (AKA 250: 73 and 278). This shift of meaning during the Neo-Assyrian period can be attributed to the evolution of the concept of kingship and of the representation — written or figurative — of war. And, finally, to the 'manipulation' of historical memory (LIVERANI 2010). In any case, factuality (destruction of tablets, or of objects) and rituals (destruction of figurines) could have the same root as that of the mutilation of monuments. By their damage, one could also expect the annihilation of evil. This aspect of ancient destructions fits well with the prevailing theological explanations of war (CROUCH 2009; ULANOWSKI 2016: 5-120).

<sup>1)</sup> MAY 2010 and MAY 2012 focus on the annihilation of memory. KAIM 2000 underlines the will of dishonouring the statues. NYLANDER 1980 has a more complex and suggesting position. The scholar rightly distinguishes between the total destruction of monument (*damnatio memoriae*) and their disfiguration (humiliation).

<sup>2)</sup> As for ex. ABUSCH & SCHWEMER 2016: 290-302. Cf. BATTINI 2017.

## Bibliography

- ABUSCH, T. and SCHWEMER, D. 2016, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, Ancient Magic and Divination 8/2, Leiden and Boston: Brill.
- BATTINI L. 2017, *Ash Sharq* 2017/2.
- CAD = *Chicago Assyrian Dictionary*.
- CROUCH, C. L. 2009, *War and Ethics in the Ancient Near East: Military Violence in Light of Cosmology and History*, Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 407, Berlin.
- KAIM, B. 2000, "Killing and Dishonouring the Royal Statue in the Mesopotamian World", in S. Graziani (ed.), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli, pp. 515-520.
- LIVERANI, M. 2010, "'Untruthful Steles': Propaganda and Reliability in Ancient Mesopotamia", in S. C. Melville and A. L. Slotsky (eds.), *Opening the Tablet Box: Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*, Culture and History of the Ancient Near East 42, Leiden: Brill, pp. 229-244.
- MAY, N. N. 2010, "Decapitation of Statues and Mutilation of the Image's Facial Features", in W. Horowitz et alii (eds.), *A Woman of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz*, BPOA 8, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 105-117.
- MAY, N. N. (ed.) 2012, *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, OIS 8, Chicago: University Press.
- NYLANDER, C. 1980, "Earless in Nineveh: Who Mutilated 'Sargon's Head'?", *AJA* 84: pp. 329-333.
- ULANOWSKI, K. (ed.) 2016, *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece and Rome*, Leiden/Boston: Brill.

Laura BATTINI <laura.battini@college-de-france.fr>

**33) *Dimētum* et les sauterelles de l'Apocalypse (Šurpu VII.1-2 et Ap 9)** — Lorsque le cinquième ange sonne sa trompette, un astre tombe du ciel et le puits de l'abîme (τὸ φρέαρ τοῦ ἀβύσσου) est ouvert. Il en monte une fumée dont sort une nuée de sauterelles. Celles-ci sont en même temps des chevaux à la tête humaine et à la queue de scorpion. Franz Boll (*Aus der Offenbarung Johannis*, Leipzig, 1914, p. 68 sq.) a montré qu'outre les réminiscences de Jo 1 sq. depuis longtemps connues, le premier fléau de l'Apocalypse présente, en ce qui concerne l'apparence démoniaque des sauterelles, de nombreux parallèles avec des conceptions d'époque hellénistique – certaines remontant manifestement à des conceptions méso-potamiennes, comme la présence d'hommes-scorpions aux portes des enfers.

Dans une lettre sans date conservée par F. Boll dans son exemplaire personnel de *Sphaera* (aujourd'hui digitalisé par la Bibliothèque universitaire de Heidelberg : <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/boll1903>, ici : p. 669-670), Robert Eisler signalait à son correspondant un parallèle important :

« Zu Ihrer Off.[enbarung] Joh.[annis] S. 74 vgl. Sie Šurpu VII 2 *Dimitum ultu kirib apsû itasaa*, ein Scheusal Dimitu, das Länder verheert u. aus dem Innern des apsu (= ἀβύσσος) heraufkommt. Das Ideogramm dieses Dimitu NAMSABU (Verheerung) kann auch *aribu* Heuschrecken(schwarm) gelesen werden. »

La lettre d'Eisler est restée ignorée en raison des vicissitudes du volume qui la contient<sup>1)</sup>, et ce parallèle ne semble pas avoir été remarqué par d'autres savants. Quelque cent ans plus tard, il n'a pas perdu de sa pertinence. Dans l'édition de référence procurée par Erica Reiner, on lit en VII, 1-2 (texte bilingue en sumérien et en babylonien standard) :

én bu[ru<sub>5</sub>] šà.ZU+AB.ta im.ta.[è].a.na  
*di-me-tum ul-tu qí-rib ap-si-i it-ta-ša-a*  
 « Incantation. Le *dimētum* était sorti du cœur de l'abîme (*apsû*). »

Inutile d'insister sur le rapprochement entre le « puits de l'abîme » johannique et l'*apsû* mésopotamien : précisons seulement que l'adjonction de φρέαρ « puits » suggère pour ἀβύσσος la même association avec l'eau douce qui est inhérente à l'*apsû* mésopotamien. Quant au rôle des sauterelles dans l'incantation, le rapport entre les deux versions apparaît plus compliqué que ne le laissait entendre R. Eisler. Au sumérien buru<sub>5</sub> « sauterelle » correspond le babylonien *dimētum*, qui désigne une maladie. L'équivalence lexicale buru<sub>5</sub> = *dimētum* ne semble attestée par ailleurs que dans la liste lexicale *Idu*, II, iv, 44-45 (cf. CAD, s.v. *dimītu* ; Gong Yushu, « A Homonymous List : Idu II (CT 11, 19-32, D.T. 40) », *Journal of Ancient Civilizations* 17, 2002, p. 77-97). Ce texte indique, dans la colonne de gauche, trois équivalents akkadiens : [a]-ri-bu iṣ-šu-rù di-mi-tu. La première de ces trois formes prête à confusion, puisqu'elle peut être rattachée tant au lexème *aribu* « corbeau » qu'à *erbu* (allomorphe *aribu*) « sauterelle ». Manifestement, la série *Idu* penche pour la première possibilité, puisqu'elle donne comme seconde glose *iṣṣūru* « oiseau ». Toutefois, il s'agit là d'une réinterprétation isolée, à l'encontre des nombreuses gloses buru<sub>5</sub> « sauterelle » dans les autres listes lexicales (cf. CAD, s.v. *erbu*).

Ainsi, l'incantation liminaire de Šurpu vii paraît bel et bien associer au *dimētum* la forme tangible des sauterelles. L'association était sans doute facilitée par la paronymie avec le substantif babylonien standard *dimānum* (un insecte). Il n'y a pas lieu de s'étonner que ce mal convulsif (cf. *damū* « avoir des convulsions ») ait en même temps l'aspect matériel d'un démon, comme c'est notoirement le cas pour *mamītu* et *aḥḥāzu* qui le flanquent dans cette incantation (Šurpu vii 3-6). D'ailleurs, il est plus naturel de comprendre la comparaison de la ligne 16 comme une allusion aux nuées de sauterelles, en construisant *zanānu* de manière intransitive (Erica Reiner, qui traduit « faire pleuvoir », est contrainte de sous-entendre « la maladie ») :

ina AN-e u KI-tim ki-ma im-ba-ri i-za-an-nu-nu  
 « Dans le ciel et sur terre, ils pleuvaient comme une nuée. »

Dans la suite de l'incantation, les trois démons s'abattent sur la collectivité (7-16), avant de s'en prendre plus particulièrement à un individu (17-36) qu'il s'agit de guérir (37-87). La première partie narrative, celle du fléau collectif, fait apparaître un schéma connu par d'autres incantations, et qui consistait à inscrire la maladie à traiter dans un cadre cosmologique préalable, marqué ici par l'emploi de l'accompli pour les verbes conjugués (pour ce procédé, voir par exemple l'incantation du ver, CT 17 50 et dupl.). Or ce récit-cadre présente à son tour des similitudes frappantes avec la prophétie johannique.



D'une part, si la nuée de sauterelles-*dimētum* et les autres démons accablent les hommes, il n'est pas fait mention de décès (comme on aurait pu s'y attendre face à un tel fléau) ; d'autre part, les cultures sont épargnées. Or, il en va de même pour le fléau johannique : il ne lui est pas donné d'abîmer la végétation (Ap 9, 4), ni de tuer les hommes, mais seulement de les éprouver cinq mois durant (Ap 9, 5-6).

Pour conclure, n'omettons pas de mesurer l'écart entre ces deux textes que leur contenu rapproche. La prophétie johannique donne une représentation concrète, jusque dans les détails (la couronne d'or, les cheveux de femme...), de l'être démoniaque apportant le fléau, mais reste abstraite quant au fléau même. À l'inverse, l'incantation de *Šurpu VII* abonde en descriptions imagées des effets du fléau, mais ne dit rien de l'apparence des trois démons qui l'apportent. Cet écart correspond aux caractéristiques formelles profondément ancrées dans l'une et l'autre tradition : le vague des portraits de démons dans la littérature cunéiforme, contre-balancé par les descriptions prolixes de catastrophes, fait pendant à la tendance johannique à centrer le récit de l'Apocalypse sur ses agents plutôt que sur leurs actions.

1) Cf. V. Gysembergh, « Zu den Kalendergöttern des Eudoxos von Knidos », *AKAN. Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 25, 2015, p. 37-54, ici : p. 40.

Victor GYSEMBERG <victor.gysemberg@fu-berlin.de>

**34) A false weight\*** — Examples of false measuring and metrological cheating are well attested in Mesopotamian textual sources and have been much discussed.<sup>1)</sup> The archaeological evidence for the phenomenon is far less clear. This absence may appear odd: although there are no surviving capacity measures, and a vanishingly small number of length measures, there are hundreds, if not thousands, of Mesopotamian weights in museum collections worldwide. Not all of these objects are published, but among the hundreds that are there are no examples of deliberately falsified weights.<sup>2)</sup> This could be because false weights, and other false measures, were destroyed when found, to prevent them from re-entering circulation, a practice well attested in other cultures.<sup>3)</sup> It can also be difficult to tell if a weight was deliberately falsified or just poorly made (or made to a variant standard), and in some cases the tampering may have involved the scales, as opposed to the weights, of which we have no complete surviving examples.

There is, however, at least one likely example of a deliberately falsified weight from ancient Mesopotamia. This object is CBIII B51 in the Streeter Collection, a collection of weights and weight-related artefacts made by Edward Streeter and donated to the Yale Medical Library in 1941.<sup>4)</sup> The weight itself is a hematite shell, 33mm in length.<sup>5)</sup> Like most of the objects in the Streeter Collection it was purchased from an antique dealer, and has no provenance. The weight is interesting primarily because a small hole 5mm in diameter has been drilled in the base and filled with lead. When polished over this addition would have been almost invisible.

CBIII B51 weighs 27.88g, and the Mesopotamian shekel weighed in the range of 8.0-8.6g.<sup>6)</sup> The weight of CBIII B51, then, is roughly equal to three shekels, but heavier by 2.08g-3.88g. It is impossible to tell how deep the drilled hole goes, and therefore impossible to tell with certainty how much lead was added. However, if the hole is as deep as it is wide, the lead would weigh 4.42g, and the hematite it was replacing around 2.07g. It is a reasonable estimate, therefore, that the addition of the lead would have increased the weight of the object by 2.35g, suggesting that the original weight of the stone was 25.52g with a shekel size of 8.5g. It is possible that the lead was added not to falsify the weight, but to change it from three Mesopotamian shekels of around 8.0-8.6g to three Syrian shekels of around 9.4g. There is little evidence one way or the other, but the fact that the tampering was carried out in a manner that was so easily concealed points to an illegitimate purpose and suggests that CBIII B51 is a rare example of a deliberately falsified Mesopotamian weight.

\*) The research leading to the results presented here received funding from the European Research Council under the European Union's Horizon 2020 Framework Programme and was carried out within the scope of the ERC-2014-CoG 'WEIGHTANDVALUE: Weight metrology and its economic and social impact on Bronze Age Europe, West and South Asia', Grant no. 648055, based at the Georg-August-Universität of Göttingen, Germany. With many thanks to Melissa Grafe at the Streeter Collection.

1) See especially Robson, E. “Gendered literacy and numeracy in the Sumerian literary corpus” in Ebeling J. and Cunningham G. (eds). *Analysing Literary Sumerian: Corpus-based Approaches*, 2007: 234; Robson, E., *Mathematics in ancient Iraq*, (Princeton: Princeton University Press, 2008): 115-121.

2) Hafford, for example, has published over 500 weights from Ur and Nippur, and mentions none with any evidence of deliberate tampering or falsification (Hafford, W. B., “Mesopotamian balance pan weights from Nippur” *JESHO* vol. 48 (2005): 345-387; Hafford, W. B., “Weighing in Mesopotamia: balance pan weights from Ur” *Akkadica* vol. 133 (2012): 21-47).

3) See, for example in Medieval England, (Sharp, B., *Famine and Scarcity in Late Medieval and Early Modern England*, 123.); or the early USA (Field, D., *New York Field Codes, 1850-1865*, 229).

4) The Mesopotamian weights in this collection are entirely unpublished, although they were examined by Powell in 1990s, and his (very brief) notes are kept in the collection. Of CBIIB51 he remarks that its weight has been ‘adjusted’.

5) Shell-shaped weights are not as common as the traditional duck or sphenoid weights, but numerous examples of the form still exist (see, for example the three shell weights A9682, A9680 and A9681, in the Chicago Oriental Institute Museum collections, excavated at Ishchali).

6) See Powell, M. A. “Masse und Gewichte” *RIA* 7 (Berlin: De Gruyter, 1989-90): 501 and, more recently, Hafford, *Mesopotamian Mensuration and Balance Pan Weights from Nippur*; Hafford, *Weighing in Mesopotamia: The Balance Pan Weights from Ur*.

Sarah Anne CLEGG, sarah.clegg@uni-goettingen.de

**35) The bilingual Ur Lament tablet BM 67111: Corrections, additions, collations** — BM 67111, from (late) Old Babylonian Sippar, containing the first two Kirugus of the Sumerian *Ur Lament* with Akkadian glosses, was recently published by VACÍN (2017) in his review of SAMET’s (2014) edition of this composition.<sup>1)</sup> Below are some corrections, additions and collations.

**General.** Since only one or two (bilingual-)lines are missing in the beginning of the obverse (assuming that it began in line 1 of the lament; note that in Sippar it begins in line 2, SAMET 2014, 133:2, S i 1), only one or two more lines are missing also on the reverse, which ends with line 63, before the tablet breaks. Since the left edge contains lines 70-73 (see below), this means that about 4-5 lines are missing, and it is likely that they were written on other unpreserved edges of the tablet.

**Obv. 1’-2’.** As noted in the commentary to this line, the form [a-ap-pa-a[r-um] makes little sense here (contextually, semantically, orthographically, and grammatically). Since the expected verb is *nāparkûm* (// mûš-túm/ga), and since besides the first sign, this works well with ...ap-pa-ar-..., one should perhaps emend the first sign to ta’- (i.e., ta’-ap-pa-a[r-ku]). The sign in both lines has two *Winkelhaken* before its final vertical, but admittedly, instead of one or two small verticals at its beginning, there seems to be a horizontal wedge (see collation 1). Therefore, while ta- would fit contextually, it cannot be emended with certainty.

**Obv. 4’, 8’.** Read égi (or égi’); see MITTERMAYER 2006, nos. 452-453, for identical forms of NIN and ÉGI. The noun égi is expected in an Emesal context, almost always translated with *rubātum* (see references in CAD R, 392-393).

**Obv. 6’.** Besides the reference to mu-lu = *bēltu* in the note to line (for which, see COHEN 1988, 212-213:b+126-127, 129), the equation mu-lu = *bēl(t)u* occurs elsewhere as well. For mu-lu = *bēltu*, see COHEN 1988, 237:c+299 (// 306:c+173), SBH 61:r.6’-7’, MAUL 1988, 290, no. 73:7’-8’, 309:9’-10’. For mu-lu = *bēlu*, see COHEN 1988, 240-241:c+344, c+347 (// 309:c+218, c+221; cf. LÖHNERT 2009, 441:10’, 12’), 303:c+116-117, 470:a+34, 573:c+314-316 (cf. VOLK 1989, 86-86:75-77, LÖHNERT 2009, 420:89-91), 622:g+344, SBH 83:r.13-14, 40-41, 45-45, MAUL 1988, 432 (references), MAUL 1998, 161:1, 166:29, LÖHNERT 2009, 322:3. This equation now appears also in another second millennium BCE text, namely a Middle-Babylonian Emesal school tablet, see BARTELMUS 2016, 393:3 (read *be’-lim*).

**Obv. 7’.** The sign -ak at the end of the Akkadian translation points to Ninkarrak, associated with Nin-isina and Gula. Read, probably: <sup>d1</sup>n[in-kar]-<sup>r</sup>ra’-ak.

**Obv. 10’.** As noted in the commentary to the line, aš-ri-šú is unexpected here. The last sign contains other small *Winkelhaken* to the right of the bottom *Winkelhaken* of “ŠÚ”, as well as a horizontal and traces of two verticals, which would fit a cursive -im; the first sign should probably be emended to <sup>r</sup>ú<sup>1</sup>, although admittedly no verticals are seen (see collation 2), resulting in the expected <sup>r</sup>ú<sup>1</sup>-ri-im.

**Left edge:** The left edge actually consists of two columns, separated by a dividing line, which can only be seen at the bottom (see collation 3), and should be rendered as follows:

Left edge, left column:

1 [me-bi me kúr-r]a šu bala-e-dè (70)

[... pa-a]r-ší<sup>r</sup> na’-ka<sup>1</sup>-ru-tim

[(vacat)]<sup>r</sup> te<sup>2</sup>-pu<sup>2</sup>-lu-ú<sup>2</sup>

Left edge, right column:

1 a-še-er-bi ge<sub>17</sub>-[ga ga-ša-an-zu mu-lu ír-re èn-šè mu-un-kúš-ù] (71)

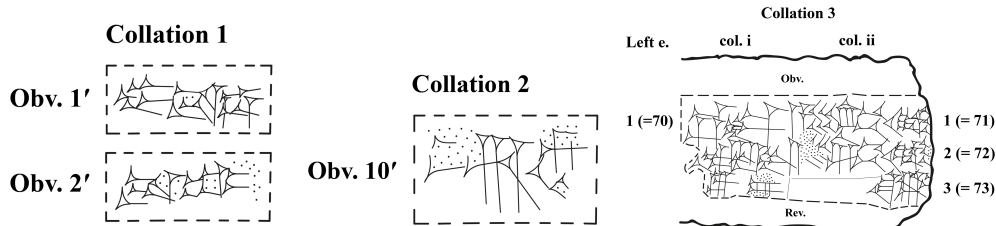
2 a-še-er-bi ge<sub>17</sub>-[ga<sup>1</sup>nanna mu-lu ír-re èn-šè mu-un-kúš-ù] (72)

3 (vacat) ki-ru-g[ú 2-kam] (73)

The Akkadian verb <sup>1</sup>te<sup>2</sup>-pu<sup>2</sup>-lu-ú<sup>2</sup> must correspond to šu-bala-e-dè, but the usual Akkadian equivalent of the Sumerian verb is *šupêlum* or *nabalkutum*, which do not seem to fit here.<sup>2)</sup> We do not have a satisfactory solution for this verb.

1) For detailed philological notes to Samet's treatment of the Ur Lament, see ATTINGER 2015 which was not at Vacín's disposal when submitting his review.

2) Unless this should be restored as an incorrect Gt form of *šupêlu*, i.e. [uš]-<sup>1</sup>te<sup>2</sup>-pu<sup>2</sup>-lu-ú<sup>2</sup>?



### Bibliography

- ATTINGER, P. (2015), "Une nouvelle édition de la Lamentation sur Ur," *OrNS* 84, 41–74
- BARTELMUS, A. (2016), *Fragmente einer Grossen Sprache: Sumerisch in Kontext der Schreiberausbildung des Kassitenzeitlichen Babylonien*, UAVA 12/1–2, Berlin
- COHEN, M.E (1988), *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Potomac
- LÖHNERT, A. (2009), "Wie die Sonne tritt heraus!": Eine Klage zum Auszug Enlils mit einer Untersuchung zu Komposition und Tradition sumerischer Klagelieder in altbabylonischer Zeit, *AOAT* 365, Münster
- MAUL, S.M. (1988), "Herzberuhigungsklagen": Die sumerisch-akkadischen Eršajunga-Gebete, Wiesbaden
- Id. (1998), "Marduk, Nabû und der assyrische Enlil: Die Geschichte eines sumerischen Šu'ilas," in: S. M. Maul (ed.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994: tikip santakki mala bašmu*, CM 10, Groningen, 159–197
- MITTERMAYER, C. (2006), *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*, OBO Sonderband, Fribourg-Göttingen
- SAMET, N. (2014), *The Lamentation over the Destruction of Ur*, Mes. Civilizations 18, Winona Lake
- VACÍN, L. (2017): "News on the Ur Lament," *ArOr* 85, 461–478.

Uri GABBAY, <gabbay.uri@mail.huji.av.il>

Dept. of Archaeology and Ancient Near East, Hebrew University, Mt. Scopus, Jerusalem 91905, Israel

Luděk VACÍN, <ludek.vacin@uhk.cz>

Dept. of Auxiliary Hist. Sc. and Archive Studies, University of Hradec Králové, Philosophical Faculty Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové, Czechia

**36) First meeting of *Giovani Ricercatori Italiani di Assiriologia (GRIA)*** – On March 1-2, 2018 the first meeting of *Giovani Ricercatori Italiani di Assiriologia (GRIA)* took place at the University of Verona, Italy. The event, promoted by Dr. Silvia Salin and Francesca Minen, was aimed at considering *obiettivi e prospettive di ricerca*, as its title announces.

The meeting was a bottom-up initiative, being both organised and attended by young Italian scholars involved at various levels in study and research activities in the disciplinary scientific fields of Assyriology and ancient Near-Eastern history, both in Italy and abroad. Programme and information about the participants are available on the GRIA blog (<https://griassiriologia.wordpress.com/igria-2018/>). The papers presented during the dense programme of this two-days conference have dealt with various topics and methodologies stemming from the ongoing research activities of the participants, attesting to the liveliness of the Near Eastern Studies in Italy and the productive cooperation with foreign research centres and programmes. These openness and engagements appear to highlight and optimize the values

and results of the interaction of various scholarly traditions and resources, besides being a trend encouraged by European cultural policy.

The young Italian researchers involved have aimed primarily at creating a meeting opportunity to discuss on current projects and at stimulate exchanges and cooperation on established and new activities and projects, starting from a consideration of the common roots in Italian scholarly tradition of Near Eastern philology and history. This reflection is tightly connected to the discussion on the future perspectives of Near Eastern disciplines, depending contemporaneously both on the well-known difficulties research meets for the often-blamed lack of support and funding, and on the capacity of innovation. In fact, the positive scenario of individual research programmes, as well as national and international cooperation experiences the young scholars undertake, is of high value and conducive to an improvement of Assyriological research not only in Italy, but abroad as well.

The first GRIA meeting featuring scholars with different backgrounds and specializations, had represented not only an instructive event for BA and MA students who have been thinking to major in these disciplines, but also an opportunity to learn about the possibilities to continue their studies both at national and international level. Although young researchers work often in an uncertain institutional framework and funding is insufficient especially in the field of the humanities, it has been showed that in Italy Near Eastern courses still attract generations of students interested in methodological improvement and innovation and in reaffirming the importance of this branch of studies in European and Mediterranean culture.

This brief note wants to stress this crucial point, by encouraging and supporting further developments of the experience of this meeting which should not remain an isolated episode, but represent a starting point for a wider debate on the place of the Near Eastern disciplines in the study of ancient history and, more generally, the perception of the past in modern cultures.

Simonetta PONCHIA < simonetta.ponchia@univr.it >

Silvia SALIN < silvia.salin@univr.it >

Francesca MINEN < francesca.minen@gmail.com >

## N.A.B.U.

Abonnement pour un an / *Subscription for one year*: EUROPE / *EUROPA* 25 €  
AUTRES PAYS / *OTHER COUNTRIES* 37 €  
– Par carte de crédit (et Paypal) sur la boutique en ligne de la SEPOA / By credit card (and Paypal) through our online store :

[http://sepoa.fr/?product\\_cat=revue-nabu](http://sepoa.fr/?product_cat=revue-nabu)

– Par virement postal à l'ordre de / *To Giro Account: Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien*,  
39, avenue d'Alembert, 92160 ANTONY. IBAN: FR 23 2004 1000 0114 69184V02 032 BIC: PSSTFRPPPAR  
– 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*.

Les manuscrits (WORD & PDF) pour publication sont à envoyer à l'adresse suivante:  
*Manuscripts (WORD & PDF) to be published should be sent to the following address:*

jean-marie.durand@college-de-france.fr

Pour tout ce qui concerne les affaires administratives, les abonnements et les réclamations,  
adresser un courrier à l'adresse électronique suivante: [contact@sepoa.fr](mailto:contact@sepoa.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, 04-2018. Reproduction par photocopie

Directeur de la publication: D. Charpin