

## Buchbesprechungen

EBELING, JARLE/GRAHAM CUNNINGHAM (éd.), *Analysing Literary Sumerian: Corpus-based Approaches*. London, Oakville: Equinox Publishing Ltd, 2007. XIV, 412 p. 23,4 × 15,6 cm. ISBN 1-84553-229-5. Preis: £ 75,00/\$ 135,00.

J. Ebeling et G. Cunningham ont édité dans ce volume une série d'articles consacrés au lexique et à la grammaire sumériennes, qui, à une exception près (Delnero 105–143), ont en commun de se baser exclusivement (ou presque exclusivement) sur l'Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL) mis à disposition par le regretté J. Black et ses collaborateurs. L'ouvrage comprend trois parties: des «introductions» (pp. 1–69), huit «case studies» (pp. 70–350) et un utile «catalogue of Sumerian literature» (pp. 351–412).

Quelques remarques d'ordre général s'imposent:

– La plupart des auteurs renvoient aux compositions sumériennes en ne mentionnant plus que le numéro qu'elles portent dans ETCSL (c. 4.13.01.28, etc.), si bien que le lecteur désireux de vérifier une lecture, de replacer un exemple dans son contexte, ou même simplement de savoir dans quel type de texte une forme à première vue anormale est attestée, ne peut plus le faire sans recherche préalable. Ou suis-je le seul à ne pas deviner immédiatement que c.6.1.13.13.22.34 (p. 294) = SP 13, proverbe 22, 34<sup>e</sup> ligne (de SP 13)?

– Plus grave, on a l'impression que les auteurs (Delnero mis à part) ne se donnent plus la peine de consulter les éditions, et ceci même dans les cas où ces éditions sont postérieures aux textes reconstruits d'ETCSL<sup>1</sup>. Les translittérations sont systématiquement adoptées, les traductions le plus souvent (cf. par ex. Ebeling p. 146, Feldt p. 204<sup>2</sup> et Tanos

---

<sup>1</sup> En ce qui concerne la littérature secondaire utilisée (ou au moins citée) dans ETCSL, il faut être conscient qu'elle est loin d'être exhaustive. A n'en juger que par le catalogue de Cunningham, les constatations suivantes peuvent être faites:

– Avant 1999, elle a été normalement prise en considération, mais les omissions (parfois gênantes) sont loin d'être rares; cf. par ex. Attinger 1998 (1.3.2.), Bruschiweiler 1987 (4.32.f) et 1994 (1.7.6 et 4.32.f), Cavigneaux 1996a (2.6.9.1), Durand 1977 (2.8.3.2–4), Foxvog 1994 (4.07.5), Frayne 1997 (2.4.2.22), Hallo 1989 (4.26.1), Kramer 1989 (2.5.2.1), Michalowski 1991 (0.2.11), Vanstiphout 1998 (anthologie) et Wilcke 1985 (4.08.29).

– Entre 1999 et 2000, elle n'a été prise en considération que de manière assez ponctuelle.

– Entre 2001 et 2005, elle n'a plus été prise en considération, à quatre exceptions près: Black *et al.* 2004, Geller 2002, Glassner 2005 et Taylor 2005.

Contrairement donc à ce que l'on affirme parfois, un seul renvoi à ETCSL ne remplace que rarement une bibliographie à jour.

<sup>2</sup> L. Feldt va jusqu'à préciser en note (p. 205, n. 36, à propos de c.1.1.3.2 = EWO 2) que ga1 a été omis dans la translittération d'ETCSL et que «[t]he word is rendered here by *great*» (ses italiques).

p. 256). Même dans le cas d'E. Robson, qui souligne que les «translations are my own» (p. 215, n. 1), les différences sont de nature essentiellement stylistique (cf. pp. 232 sqq.)<sup>3</sup>. Avant tout pour une recherche grammaticale, le travail avec les seuls textes composites risque de fausser gravement les résultats: indépendamment du fait que les variantes sont souvent riches d'enseignement<sup>4</sup> (cf. Delnero 105–143), la reconstruction d'une ligne à partir de plusieurs duplicats est un travail délicat, qui ne repose pas sur une simple arithmétique (nombre de textes ayant une forme/un morphème donné). Prises en considération doivent être également la provenance des textes, la fiabilité d'un duplicat donné (le scribe commet-il souvent des erreurs patentes?), etc. Comme le remarque justement Delnero, «the choice of the «correct» version of a given line is typically based on intuition that is either vague or is weakened by gaps in our understanding of Sumerian grammar» (p. 109). Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que les textes composites puissent diverger sensiblement d'un auteur à l'autre. A titre d'illustration, plus du tiers des lignes d'U-Ezinam et de LSU 1–112 ont été reconstruites de manière différente par ETCSL et par moi-même.

– «The size of even the ETCSL corpus as a whole [136,826 words] is a little small when compared to those on which corpus linguistics is normally applied, where a size of a million words seems nowadays to be viewed as quaintly miniscule» (Taylor p. 273). Cela n'implique pas qu'ETCSL soit inutilisable pour des recherches statistiques, mais seulement que les résultats obtenus reposeront parfois sur des bases assez fragiles, ce dont les auteurs ne me semblent pas toujours être pleinement conscients.

*L'Introduction to the study of Sumerian* de J. Black et G. Zólyomi (pp. 1–32) est la version remaniée d'un article qui devait être originellement publié dans ASJ 22 (2000, paru en 2005)<sup>5</sup>. Après des considérations d'ordre général, les auteurs étudient les variations diachroniques (pp. 8–24) et synchroniques (pp. 24–26). Si nombre de variations diachroniques sont dues à l'influence de l'akkadien (pp. 13–22: genres plus clairement distingués, refonte de certaines oppositions casuelles, confusion entre génitifs définis et indéfinis [mais v. *infra* à propos des pp. 19–20], causatifs en /bi/ et en /ni/, précatifs avec bases *hamtu*, abrégement de la copule /am/ en /a/ [perte de la «mimiation»]), d'autres semblent être le produit de «pattern pressures within the individual language itself (autonomous change), or even of movement away from expanding-language patterns (divergent change)» (pp. 22 sq). Ils mentionnent la confusion de l'ancien «d» (= [ts<sup>h</sup>] d'après B. Jagersma) avec /d/ ou /r/, le remplacement de -ka-nam par -ke<sub>4</sub>-eš/eš<sub>2</sub>, le changement de šu(-e)ti + absolutif en šu ti + loc.-term. et la tendance des adjectifs suivis de zu «sachant», tuku «ayant», du<sub>11</sub>/di «faisant» et ġal<sub>2</sub> «étant» à évoluer en «nominals with grammaticalized clitics used as adjective-forming mechanisms of restricted application» (pp. 23 sq.). Parmi les variations synchroniques sont évoquées l'ES, la popularité du

<sup>3</sup> Exceptions: Išme-Dagan A+V 360–362 (p. 238), Enlil Sud 165 (p. 239), InDesc. 157 (p. 240) et UN A 123 sq. (ibid.); cela représente un petit dixième des lignes traduites.

<sup>4</sup> Dans ETCSL, elles n'ont été prises en considération que de manière très peu systématique. Pratiquement passées sous silence dans certaines compositions (e.g. Houe araire [à l'exception de la 1. «185» = 187]), elles sont sporadiquement mentionnées dans d'autres, sans que les raisons du choix soient toujours évidentes. Ainsi dans Nmš (= Innana B, c.4.07.2) l. 69, seule la variante kiġ<sub>2</sub>-sig-ga-ġu<sub>10</sub> (NiRR) de ki.si<sub>3</sub>-ga est relevée, mais pas ki sa<sub>6</sub>-ga dans UrB et LaB, quoique l'alternance ki sa<sub>6</sub>-ga/ki-si<sub>3</sub>-ga se retrouve dans CA 39 et qu'elle soit probabl. de nature sémantique.

<sup>5</sup> Le titre originel était «The study of diachronic and synchronic variation in Sumerian».

préfixe /a/- dans les régions de Nippur et Adab, l'harmonie vocalique dans le sud de la Mésopotamie, la fonction terminative de -/da/ (Nippur, Adab et Umma) et la prédominance de -/b/-B sur -/n/-B-/eš/ à Lagas et Umma (Ur III). Pp. 13–22 Parmi les changements dus probabl. à l'influence de l'akkadien, on pourrait encore mentionner la tendance à généraliser les pluriels en /ene/ et à les utiliser dans des environnements où ils n'étaient originellement pas possibles: à partir d'Ur III dans les personnels à l'absolutif, à partir de l'ép. pB, quoique rarement, avec les non-personnels (ELS 160). P. 14.: Le remplacement de -/ra/ par -/a/ est attesté sporadiquement dans d'autres environnements, avant tout après génitif (ELS 248; J. Krecher, *Šulmu* 4 [1993] 192; T. E. Balke, AOAT 331 [2006] 44 sq.). P. 18, ex. 11 = UN B 64: Que deux duplicats aient un «génitif en -/e/» dans un texte d'Ur-Namma semble difficilement crédible (mais v. n. 6). La structure des lignes 62–66 est complexe, mais je crois qu' /ur namma/-ke<sub>(4)</sub> est l'agentif de la l. 66; traduire «Terrible est sa gloire, maisons du pays en révolte! Sa tempête lui a livré l'ennemi. Le pâtre UN – terrible est sa gloire, maisons du pays en révolte! Sa tempête lui a livré l'ennemi –, il a (fermement) fondé le trône royal»<sup>6</sup>. P. 19, ex. 13 = Gungunum année 8: Que ku<sub>4</sub>-re remonte à {KUR<sub>9</sub> + 'a} est invraisemblable, car cette évolution ne serait attestée qu'avec ku<sub>4</sub>-r; cf. encore Gungunum années 3–5, 7, 9–10, Rim-Sin I années 2–3, etc. /e/ doit être rapproché du difficile /en/, fréquent avec ku<sub>4</sub>-r, qui a été discuté par J. Krecher (ZA 77 [1987] 14 avec n. 18). Pp. 19 sq., ex. 15 = GiAk. 81/99: Un akkadisme supposerait ša<sub>3</sub> (...)ka-na (= *ina libbi*), pas ša<sub>3</sub> (...)ka-ni (dans deux duplicats); à mon sens préférable «Akka, le roi de Kiš, et (son cœur de troupe =>) le cœur de ses troupes». Pp. 20 sq., ex. 17 = Gud., Cyl. A 10:8: Il est frappant que dans les inscriptions de Gudea, l'objet second de si sa<sub>2</sub> n'est à l'«absolutif» que si le verbe est fini et contient un préfixe du loc.(-term.)<sup>7</sup> (ELS 182).

Les deux articles qui suivent, de J. Ebeling, sont des introductions assez générales à la linguistique de corpus et à ETCSL d'une part (pp. 33–50), au vocabulaire littéraire sumérien de l'autre (pp. 51–69).

Aux pp. 70–104, G. Cunningham étudie ni<sub>2</sub> «soi-même» et ni<sub>2</sub> «peur». En ce qui concerne l'étymologie, il hésite entre deux termes homonymes et un mot polysémique (pp. 75–77; la seconde possibilité est à mon sens de loin la plus probable). Après avoir discuté la structure morphologique de ni<sub>2</sub>(-)ġal<sub>2</sub> et de ni<sub>2</sub>(-)tuku, où il voit à juste titre des «collocations», et non pas, comme le pensait J. Black, des «complex words» (pp. 77–79<sup>8</sup>), il passe en revue les principales locutions où l'on trouve ni<sub>2</sub>: ni<sub>2</sub> + verbe dynamique (pp. 81–89)<sup>9</sup>, ni<sub>2</sub> + SN coordonné (type ni<sub>2</sub> me-lim<sub>4</sub>; pp. 89–91) et ni<sub>2</sub> + verbe statif (91–94). Dans la conclusion (pp. 94–100), il étudie dans quels «genres littéraires» ni<sub>2</sub> (...) est particulièrement fréquent (avant tout dans les textes narratifs et les hymnes) et quelles divinités sont associées à ni<sub>2</sub> (...) (Innana vient en tête, suivie de Ninurta, Nergal, Enlil, etc.). Pp. 71 sq. Après ni<sub>2</sub> réflexif, le suffixe possessif fait sporadiquement défaut (e.g. ni<sub>2</sub> i<sub>3</sub>-buluġ<sub>5</sub> dans Mušen-ku 26); cf. provisoirement ELS 175. Pp. 76

<sup>6</sup> -ke<sub>4</sub> (dans para<sub>10</sub> nam-lugal-la-ke<sub>4</sub> [A] // pa-ra-na-lu-ga-la-ka) doit remonter à -kam, mais la chose est un peu surprenante dans ce texte par ailleurs correct.

<sup>7</sup> La seule exception est Cyl. A 6:6, *paraphrase* de Cyl. A 5:6.

<sup>8</sup> A la p. 79, lire dans c.2.5.4.01.A.95 = Išme-Dagan A+V ni<sub>2</sub> su<sub>4</sub>-ne = ni<sub>2</sub> sun<sub>5</sub>-ne<sub>2</sub> (Å. W. Sjöberg, AOAT 253 [1998] 358), pas ni<sub>2</sub> tuku<sub>2</sub>-de<sub>3</sub> (/tuku/-de<sub>3</sub> au lieu de du<sub>12</sub>-du<sub>12</sub>-de<sub>3</sub> serait inexplicable).

<sup>9</sup> Dans c.1.8.1.5.126 = GiĤ A 126 (p. 88), le suffixe possessif renvoie à Ĥuwawa (comp. p. 92).

sq. La suggestion que  $ni_2$ -te-ni (au lieu du «théorique»  $*ni_2$ -ni) pourrait s'expliquer, au moins partiellement, par des raisons phonétiques, me semble intéressante, surtout si l'on prend en considération le fait que /n/ tend à s'amuir devant un /n/ subséquent (type  $ninda > inda_3$ , etc.) et en position intervocalique; cf. ELS 144 sq. et C. Peust, NABU 2007/70.

*Pre-verbal /n/: function, distribution, and stability*, de P. Delnero (pp. 105–143), est la seule recherche, dans ce volume, qui soit basée sur des partitions. Après des considérations générales sur l'étude de la grammaire sumérienne (pp. 105–109)<sup>10</sup> et les divers types de variations grammaticales attestés dans les textes littéraires sumériens (pp. 109–113), il passe en revue les fonctions des /n/ préverbaux dans les compositions de la décade. Il remet en doute à juste titre l'hypothèse du /n/ réflexif de Geller<sup>11</sup> (pp. 114 sqq.) et montre que /n/ marque le plus souvent l'agent 3<sup>e</sup> sg. pers. dans les formes *hamtu* (55% des occurrences). Plus rares sont les valeurs suivantes (dans l'ordre décroissant de fréquence): locatif dans les formes verbales intransitives (10%), objet 3<sup>e</sup> sg. pers. dans les formes *maru* (7%), locatif dans les formes (transitives) *hamtu* et *maru* (dans les deux cas 3%) et agentif 3<sup>e</sup> pl. dans les formes *hamtu* (dans -/n/-B-/eš/; 3%). Il conclut que le /n/ préverbal est relativement stable (pp. 124 sqq.) et explique son omission possible par des raisons de place, l'économie graphique, et enfin une «different or erroneous understanding of the grammar» (pp. 126 sqq.). Cette étude, dont les résultats ne sont guère nouveaux, est à mon sens un peu viciée par un double fait:

– Delnero admet l'existence d'un /n/ locatif dans des environnements où la chose semble à peine crédible: après /ni/ locatif et après /mi/ (pp. 120, n. 20 [ŠA 30a, InEb. 7, 65 sq. et 162 sq.], 122 [ex. 7], 123 [ex. 11], 131 et 138); je ne puis dans ce cadre discuter les passages, mais la plupart souffrent une interprétation différente.

– Il ne distingue pas entre les cas où /n/ (ergatif et absolutif) est partiellement déductible de son entourage (après /ri/, /ni/, /bi/, /mi/ et /mu/) et ceux où il ne l'est pas (par ex. après /ba/).

La recherche de J. Ebeling, *The meaning and function of multiword-verb combinations with and without ak <to do>* (pp. 144–183), faite dans le cadre de la «systemic-functional grammar» (pp. 147–152), ne débouche, de l'avis même de son auteur (pp. 176 sq. et 181) sur aucun résultat réellement nouveau. Cela s'explique partiellement par le fait qu'Ebeling travaille presque exclusivement avec les traductions d'ETCSL (p. 146)<sup>12</sup>, lesquelles

<sup>10</sup> Sa critique sévère de Thomsen (1984), Attinger (1993) et Edzard (2003), à savoir que «[i]n these studies [...] examples are *sometimes* listed chronologically; however, even in these instances, the validity of the conclusions drawn is *frequently* compromised by the failure to adequately take into account qualitative differences in the language contained in the individual compositions constituting the body of texts from which the attestations are chosen» (p. 106, mes italiques), aurait dû être illustrée par quelques exemples. J'ignore à quelles «qualitative differences» il pense exactement, mais au moins en ce qui concerne la chronologie, je crois avoir précisé le plus souvent la date des phénomènes observés (e.g. p. 160 pour les pluriels en /ene/ et pp. 240 sqq. pour le préfixe local {e}).

<sup>11</sup> Apparemment sans connaissance de ma propre critique dans NABU 1998/41.

<sup>12</sup> Cf. aussi pp. 161, 166 n. 18 et 177; des formulations du type «The following three instances were not taken as evidence of locative-terminative case marked Range participants, *since they are all translated* as circumstantial constituents [...]» (p. 166 n. 18, mes italiques) laissent le lecteur un peu perplexe.

ont été faites, par la force des choses, sans recherche préalable sur AK. P. 158 Supprimer le soi-disant hapax *diġir tuku* AK; dans Ninisina A 57, on a *sul diġir tuku*  $h_e_2$ -em-mu-un-AK, littéralement peut-être «Qu'il soit traité (en?) =) comme(?) un jeune homme ayant un dieu»<sup>13</sup>. – *ir\_2 ge\_17-bi* (*sic*)  $š_e_3$  AK (LN 141) est épigraphiquement très incertain. – «*ki-bal sig\_10 ak*» n'existe pas; dans Ur-Ninurta A 50, on a *'kur' ki-bala-'zu' si\_3-gI 'u\_3'-mu-e-'AK'*, avec *si\_3-ki/gI* AK «faire/élaborer un plan» (cf. P. Attinger, ZA 95 [2005] 247 avec litt. ant.). – La traduction «to do in a correct manner» de *si sa\_2* AK repose sur l'interprétation incorrecte des deux passages discutés à la p. 169. Dans l'ex. 40 (= *lu\_2-diġir-ra* 14), on a *ġiri\_3*<sup>14</sup>-ni-ta (× 3 // -te-am<sub>3</sub>)  $e_2$ ? *ušbar-ra-na-še\_3* (// -ra-ni-še<sub>3</sub>, -ra-kam, etc.) *si-sa\_2 mu-un-AK* (//) «Elle se rendit directement ...<sup>15</sup> dans la maison de son beau-père»; dans l'ex. 41 (= Innana G 67), en im *si sa\_2* AK signifie probabl. «exécuter des ordres justes» v.s.<sup>16</sup>. – P. 162: \**niġ\_2* du<sub>10</sub> AK pourrait être un surcomposé de *niġ\_2* du<sub>10</sub>, mais pas \**niġ\_2* du<sub>10</sub>-ga(-zu) AK (l'équivalent EG de *aġ\_2 zi\_2-ba(-zu) AK*). Pp. 172–174 Tous les exemples sont conformes au schéma de la p. 172, à la différence près qu'*O\_2* n'est pas explicité (auquel cas -ni est facultatif); cf. M. Civil, JCS 28 (1976) 79 sq.

Dans *On divine-referent bull metaphors in the ETCSL corpus* (pp. 184–214) L. Feldt étudie à quelles divinités *gud*, *am*, «*ninda\_2*» (*inda*), *gud-alim* et *amar* réfèrent métaphoriquement<sup>17</sup>. En tête vient Utu, suivi de Ninurta, Nanna-Suen, Enki, Inana, etc. (pp. 193 sq.). Aux pp. 194 sqq. (Qualitative findings), elle remet en question un certain nombre des conclusions de C. Watanabe 2002<sup>18</sup>: *gud* (bœuf domestique) est clairement distingué de *am* (bœuf sauvage), Utu et Nanna-Suen sont associés principalement à *gud*, Ninurta plutôt à *am*, etc. Aux pp. 199–204, elle synthétise ses résultats. Pp. 188 sq. D'après Feldt, la distinction entre comparaison (-*gen\_7*) et métaphore (-*am\_3*) n'était pas tranchée en sumérien, parce que «[t]he «simile marker» *-gin\_7* is sometimes replaced with or alternates with the suffix *+am\_3* in parallel phrases or in different manuscripts of the same lines»; à en juger d'après le corpus du *Glossaire*, les alternances sont très rares: Angim 74 (-*dam* [pB] // -*gen\_7* [mA]), Enlsudr. 98, Giġ A 42, 46 sq. et 48 (KiA remplace -*gen\_7* par /*am*/), Instr. Šur. 67 et U-Ezinam 144. Pp. 202 sq. J'ai de la peine à croire que *gud*, le bœuf *domestique*, puisse être «used to reflect and manage alterity (otherness)». P. 209 et n. 40: On attendrait alors *gud-me-en*, pas *gud-dam*.

<sup>13</sup> La construction n'est pas entièrement claire (cf. W. H. P. Römer, AOAT 276 [2001] 130), mais si *sul* était l'objet second d'un surcomposé *diġir tuku* AK, on attendrait *sul-ra*.

<sup>14</sup> Dans trois duplicats.

<sup>15</sup> Le sens de *ġiri\_3-ni-ta* est peu clair; malgré GEN 36 sq. et 123 sq., probabl. pas «à pieds».

<sup>16</sup> La traduction de l'auteur laisse *lu\_2-bi* (au lieu de *lu\_2-bi-ir/ra*) et *bi\_2*- (au lieu de *mu-ni*-) inexplicables.

<sup>17</sup> (*gud*) *sumun\_2* n'a curieusement pas été pris en considération, bien qu'il puisse aussi représenter des dieux masculins (avant tout Ningublaga, aussi Nergal, Ninazu et Enlil); cf. W. Heimpel, StPohl 2 (1968) 122–133, 4.8–4.14 (aussi Numušda 10). *u\_3-sumun\_2* signifie en revanche, à une exception près (Gungunum B ii 7'; cf. p. 207, n. 38), toujours «vache sauvage».

<sup>18</sup> *Animal Symbolism in Mesopotamia. A Contextual Approach* (Wiener Offene Orientalistik 1).

Dans *Gendered literacy and numeracy in the Sumerian literary corpus* (pp. 215–249), E. Robson étudie les mentions de l'aptitude à lire, écrire et calculer d'abord dans le corpus d'ETCSL dans son ensemble (pp. 217–229), ensuite plus précisément dans la maison F de Nippur (229–245). L'une de ses principales conclusions est que «the trainee scribes in that eighteenth-century schoolroom were taught to associate writing and mensuration with goddesses, above all Nisaba, the just kings of centuries before [surtout Sulgi et Išme-Dagan], and the self-effacing professional who ensures the smooth, fair running of households and institutions» (p. 245). Quoique ces résultats soient statistiquement corrects, des formulations du type «goddesses are three times as likely to be literate and numerate as gods are» (p. 218) donnent une impression un peu trompeuse. Si en effet l'on exclut des tableaux des pp. 219 sq. la déesse de l'écriture Nisaba, les dieux sont mieux représentés que les déesses (48 vs 35); en excluant Nisaba et son consort Haja, les chiffres sont équilibrés (33 vs 35). Il est par ailleurs regrettable que l'auteur ne donne qu'exceptionnellement des références, car il est dans ces conditions difficile de vérifier ses résultats. Ainsi les 12 attestations pour Innana (p. 219) me surprennent un peu, mais mis à part les 4  $ge\ di\dot{s}\ NINDAN\ e\check{s}e_2-gana_2\ za-gin_3$  d'InDesc. (25, 113, 129a et 155), j'ignore quelles elles sont. P. 247: Quoique l'auteur ne le précise pas, les harems et les «cloîtres» (*ga-gûm*) où vivaient les religieuses *naditum* sont les seules institutions où des femmes scribes soient sûrement attestées.

Les trois conclusions de l'étude de B. Tanos, *The polysemy and productivity of the formative element nam in Old Babylonian literary Sumerian* (pp. 250–272) sont que *nam-* est un élément dérivationnel, qu'il est polysémique et qu'il était dans une certaine mesure productif à l'ép. pB (p. 265). Sans remettre en doute le fait que *nam-* peut fonctionner comme un élément dérivationnel, l'affirmation que «There are no forms like \**nam-a-ni* <his status> or <everything that belongs to him>; all these constructions mean <his fate/destiny>, etc. The fact that the element *nam-* cannot behave as a stem and cannot host enclitics suggests that it is a dependent element» (pp. 251 sq.) me semble discutable. D'une part *nam* «destin» est, au moins étymologiquement, apparenté à *nam-*, car *nam tar* signifie probabl. «(dé)couper (= délimiter) le <nam> (l'être? la nature?) sur qqm» v.s. (comp. ELS 157, n. 216), de l'autre il existe quelques passages où une traduction de *nam* par «être, nature, statut» me semble préférable à «destin» (sans toutefois que ce dernier soit exclu)<sup>19</sup>. Cf. surtout Nungal 119:  $di\dot{g}ir\ (...)\ nam(-ma)-ni\ (//)\ l_2\ nu-zu$  «Déesse (...) dont personne ne connaît le nam»; comp. Šūlišu B 9''. – W. W. Hallo, JAOS 88 (1968) 82: 1:  $de-n-ki\ (...)\ nam-ma-ni\ za_3\ nu-sa_2$  «Enki (...), avec le *nam* duquel personne ne peut rivaliser»; comp. Sîniddinam 15:32. – Anam A 30:  $nam-ma-ni\ sag_7\ nu-di$  «dont (d'Anam) le *nam* ne peut être <dispersé>». – GiM N v 14:  $dbil_3-ga-me\ \check{s}_3\ nam-zu\ nam-lugal-\check{s}e_3\ mu-tum_2\ [t]il_3\ da-ri_2-\check{s}e_3\ nu-mu-un-tum_2$  «G., ton *nam* est fait pour la royauté, mais il n'est pas fait pour la vie éternelle»<sup>20</sup>. P. 252, n. 1 *nam-MU(mu)* n'a probablement rien à voir avec  $-gu_{10}$ , car *-MU* se comporte comme un élément invariable dans LSU 397:  $me-li-e-a\ du_{11}-ga-me$  («notre») *nam-MU taḥ-me nam-MU*.

Dans *A quantitative analysis of the Sumerian proverb collections* (pp. 273–315), J. Taylor compare le profil lexical des collections de proverbes à celui de l'ensemble du corpus d'ETCSL. Quoique qu'il mette en évidence un certain nombre de différences (dont le simple bon sens n'aurait pas rarement suffi à postuler l'existence), sa conclusion générale

<sup>19</sup> Cf. déjà C. Wilcke, Urnammu's Tod [...] (Habilitationsschrift, non publié) 108 sq.

<sup>20</sup> Cf. aussi  $ni\hat{g}_2-nam$ , si c'est un composé copulatif =  $ni\hat{g}_2 + nam$ .

est que «[t]he statistics reveal that the content of the Sumerian proverb collections is largely the same as that of other Sumerian literary texts» (p. 314). C'est un peu maigre pour un article de 43 pages.

*Variation in the multiword expression igi bar in the Old Babylonian period* de G. Zólyomi (pp. 316–350) reprend l'un des thèmes abordés dans l'introduction, à savoir l'influence de l'akkadien sur le sumérien (p. 13–22), et l'illustre par l'étude très fouillée d'un cas concret: la construction de *igi bar*. Dans une première partie, de caractère assez général, il remet en cause le bien-fondé de l'hypothèse de C. Wilcke (AOAT 253 [1998] 457–485), acceptée par F. Huber (ZA 91 [2001] 169–206) que l'étude de la grammaire d'un texte permet de distinguer entre les compositions dont la rédaction première remonte au plus tôt à l'époque d'Isin-Larsa (par ex. Gilgameš et Akka) et celles qui sont plus anciennes (par ex. Sulgi A). D'une part, d'après Zólyomi, nous ignorons si les formes considérées par nous comme typiquement paléobabyloniennes étaient déjà présentes dans l'«original» ou si elles ont été introduites lors de la transmission du texte, de l'autre, «Wilcke's approach disregards the social context of the compositions which may have a major influence on the textual tradition» (p. 320). Les nombreux paléobabylonismes de GiAk. pourraient être dus à sa popularité ou à une transmission orale parallèle (p. 321). Quoique les réticences de Zólyomi soient partiellement justifiées, il reste indéniable que certaines compositions contiennent de très nombreuses formes inconnues par ex. des textes de Gudea (lettres royales et lettres aux dieux, textes de l'Eduba'a, GiH A et GiAk., Enki et Ninmaḥ, Inninšagura [mais pas Ninmešara], etc.) et d'autres peu ou pas (hymnes de Sulgi, la plupart des grands textes narratifs, débats [a-da-mi<sub>3</sub> du<sub>11</sub>-ga], etc.). Qui plus est, dans les cas où ces compositions renferment des paléobabylonismes (par ex. génitifs en -e et en -ke<sub>4</sub>), ces variantes sont rarement majoritaires. On voit par ailleurs mal pourquoi la copule enclitique -ma (un indice d'une composition postérieure à l'ép. néosumérienne d'après F. Huber, ZA 91 [2001] 173 sq. avec litt. ant.) se rencontrerait dans les dialogues, mais pas dans les débats (cf. provisoirement Huber, *op.cit.* 173 sq., n. 19). En ce qui concerne la «popularité» d'un texte, nous ne pouvons guère en juger que par le nombre et la provenance des duplicats préservés, qui est seulement l'indice du fait qu'une composition était ou non souvent étudiée à l'école. D'après ce critère toutefois, Nmš. (97 duplicats) ou ŠA (67 duplicats) étaient bien plus «populaires» que GiAk. (11 dupl.), mais n'en sont pas moins écrits dans une langue beaucoup plus «correcte».

Aux pp. 322–248, Zólyomi discute la construction de *igi bar* dans l'acception «to look at something/somebody». Durant la première moitié du second millénaire, on aurait six innovations s'expliquant le plus souvent par l'influence de l'akkadien: a) *igi* (...) peut être suivi d'un possessif. b) *igi* (...) peut être au locatif (un phénomène d'extension très limitée, v. p. 328). c) le participant regardé (désormais REGARDÉ) n'est plus toujours marqué par le terminatif dans le SN et le SV; plusieurs constructions alternantes sont attestées. d) La manière de regarder peut être réalisée par un adverbe (4 ex.: B8, C5<sup>H</sup>, C20 et C27<sup>Ni</sup> 1). e) Le genre grammatical du pronom précédant le terminatif ne s'accorde plus avec le genre de REGARDÉ. f) REGARDÉ peut être marqué simultanément par un datif et un terminatif dans la chaîne préfixale.

Une remarque préliminaire s'impose. Le nombre d'occurrences connues au III<sup>e</sup> mill. est très limité (un passage d'Enmetena et onze de Gudéa; cf. pp. 335 sq.). Comme le SN REGARDÉ n'est graphiquement pas marqué par une postposition dans l'ex. d'Enmetena (A1), Zólyomi compare de facto les textes de Gudéa avec ceux de la première moitié du II<sup>e</sup> mill.

Quelques remarques concernant les innovations:

a) *igi* (...) possessif est déjà attesté chez Gudea (A11), le possessif fait par ailleurs très fréquemment défaut à l'ép. pB. A mon sens, la raison de la présence ou de l'absence du

possessif ne dépend pas de la date du texte, mais est conditionnée par l'environnement: si *igi* est suivi d'un déterminant autre que *zi* (avant tout *ḥu<sub>2</sub>(-la)*, *nam-ti<sub>3</sub>(-la)-k*, *sa<sub>6</sub>-ga* et *zalag*), un possessif lui est le plus souvent (avec *nam-ti<sub>3</sub>(-la)-k*, *sa<sub>6</sub>-ga* et *zalag*)<sup>21</sup> ou pas rarement (avec *ḥu<sub>2</sub>(-la)*) attaché. Dans les autres cas, il fait normalement défaut. Il y a des exceptions, c'est vrai, mais elles ne sont pas nombreuses. La plus claire est *igi-zu bar-ra* dans D39 = Argent cuivre D12. Cf. encore C19<sup>N7</sup> («*igi-a-ni<sup>1</sup>*» est épigr. très incertain et serait orthogr. surprenant), D17<sup>A</sup> (*igi-zu // igi zi [x 4]* a toutes les chances de reposer sur une réinterprétation), D35 (ordre des mots très inusuel *i-bi<sub>2</sub>-zu REGARDÉ um-ši-bar*) et D40 (dans une relative, ce qui pourrait expliquer la chose).

c) La construction jugée caractéristique du III<sup>e</sup> mill., REGARDÉ<sub>pers.</sub>-še<sub>3</sub> (p. 323), n'est attestée sûrement que dans A2 (Gudéa); elle est possible dans A1 (Enmetena) et A5 (Gudéa), mais un datif (cf. déjà C1 = Urnamma B 36) ne peut être à priori exclu (dans les deux cas, le SN n'est graphiquement pas marqué). En ce qui concerne REGARDÉ à l'absolutif (pp. 323 et 327), cette structure n'est certaine que dans B8 (Ḥammurapi); dans les deux autres cas, un loc.-term. (D1) ou un locatif (D10) m'apparaissent plus probables.

e) Parler d'«unpredictability of the verbal pronominal elements» (p. 327) et admettre que «[i]n the case of *igi bar* the terminative prefix does not refer to a verbal participant any more» (ibid.) est très exagéré. Il me semble y avoir sept exemples indiscutables: B4 (Warad-Sîn), C9<sup>L1</sup> (Iddin-Dagan), C26 (Sîniddinam-Utu), C28 (Sîniqîšam), C32 (Ninšatapada-Rîm-Sîn), D29 (NH 253 A<sub>1</sub><sup>22</sup>), D35 (*lu<sub>2</sub>-lu<sub>7</sub>-ra um-ši-bar* contaminé par le REGARDÉ<sub>non-pers.</sub> *um-ši-bar* qui précède) et D41<sup>23</sup>. Dans le reste des cas, d'autres explications sont envisageables: /m ši/ < /n ši/ (B2, C18<sup>S1</sup> et D19), personnification (D18(?)<sup>24</sup>), alternances 2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> sg. (D21 et D22; cf. P. Attinger, Afo 51 [2005/2006] 255 et G. Marchesi, HANE/S 10 [2006] 133), variantes sémantiques (C19 [prière d'Išme-Dagan // Išme-Dagan], D13 = ELA 63 [ce spectacle // moi<sup>25</sup>], D36 = Houe araire 34 [moi // le roi mentionné dans les lignes précédentes]).

f) A l'ép. pB, c'est un hapax attesté dans D 12 = Lugalb. II 350 sq. AA<sup>26</sup>. Le second exemple (D9 = Angim 196) est de date ppB.

En bref, s'il est juste que la construction de *igi bar* a évolué au cours du temps, les changements sont bien moins considérables que ne le suppose Zólyomi.

Le volume se clôt par un *Catalogue of Sumerian literature* de G. Cunningham (pp. 351–412) qui rendra certainement de grands services.

Malgré quelques contributions intéressantes, l'ouvrage est dans son ensemble plutôt décevant.

PASCAL ATTINGER – Berne

<sup>21</sup> Exceptions: B5, C16, C31, C34 et D19 (*ḥu<sub>1</sub>u*).

<sup>22</sup> P a probabl. une forme correcte (*mu-<sup>r</sup>u<sub>4</sub><sup>1</sup>/<sup>r</sup>e<sup>1?1</sup>-ši-bar-bar-re*).

<sup>23</sup> Houe 21: *saġ-gegge-ga-ni-še<sub>3</sub> igi zi mu-ši-in-bar (x 3) // nam-ši-in-bar (x 2) //*; *vu -še<sub>3</sub>*, une personnification semble ici pratiquement exclue.

<sup>24</sup> Pour le cœur personnifié, cf. ELS 318.

<sup>25</sup> La l. 95 plaide toutefois plutôt pour la faute postulée par Zólyomi.

<sup>26</sup> Dans A, la forme verbale est cassée.



The Assyrian Dictionary of the University of Chicago, III.: Oriental Institute.

Vol. 18: T. Erica Reiner†, editor-in-charge, with the assistance of Richard I. Caplice, Dietz Otto Edzard†, Brigitte Gronenberg, Hermann Hunger, Burkhard Kienast, Marie-Christine Ludwig, Simo Parpola, Johannes M. Renger, Martha T. Roth, Wilfred van Soldt, Matthew W. Stolper, and Frans Wiggermann. 2006. xxx, 500 S. 21 × 28,5 cm. ISBN 1-885923-52-2. Preis: \$ 145,00.

Vol. 19: T. Martha T. Roth, editor-in-charge, with the assistance of Hermann Hunger, Burkhard Kienast, and Matthew W. Stolper. 2006. xxxii, 167 S. 21 × 28,5 cm. ISBN 1-885923-43-0. Preis: \$ 105,00.

Mit CAD T und T sind die beiden vorletzten Bände des Chicagoer Mammutprojektes erschienen. Beide Bände sind dem Andenken Erica Reiners gewidmet, die das Wörterbuch über Jahrzehnte hinweg geleitet und entscheidend geprägt hat. Band T hat laut Vorwort zwischen Fertigstellung des Manuskriptes im Jahr 1991 bis zur Drucklegung 2006 eine Odyssee hinter sich, die dazu führte, dass nach 1995 erschienene Literatur nicht mehr eingearbeitet werden konnte. Um so dankbarer darf die Wissenschaft sein, beide Bände endlich in Händen halten zu können.

Die von D. O. Edzard in seinen Rezensionen zum CAD in der ZA gebotene Lexikonstatistik, für den Band P vom Rezensenten in ZA 97 (2007) 149–152 aufgegriffen, wird hier – mit allen bereits mehrfach geäußerten Vorbehalten bezüglich der Exaktheit solcher Statistiken – fortgeführt.

#### CAD T

Wir zählen in CAD T 1116 Lemmata, von denen 132, d.h. 11,8%, nur in lexikalischen Listen vertreten sind. Damit steht T nach der Zahl der Lemmata an fünfter Stelle nach den Buchstaben M (1662), Š (1560), A (1315) und H (ca. 1250) und vor N (1170). Umfangreichere Stichwörter sind etwa *tamkāru*, *tāru*, *tebū* und *tērtu*.

832 Lemmata besitzen eine akkadische Etymologie. 51 Wörter sind sicheren oder vermuteten sumerischen Ursprungs: *taḥū* adj., *taḥū* B?, *takkannu*, *takkussu*, *takkustu*, *tal-giddū*, *tallakku* A?, *tallu* A, B, *talmahḥu*, *taltallu*, *tamūzu*, *tappinnu*, *tarkullu*, *tarlugallu*, *tarru*, *temmennu*, *teuššu*, *tigidlū*, *tigū* A, *tilimtu*, *timmu*, *tirannū*, *tirru*, *tiitāpū*, *tū* A, B, *tubalū?*, *tudellu*, *tuduqqū*, *tugirū*, *tuglilū*, *tuḥḥū*, *tu'immeuzubalū*, *tuk*, *tukkannu*, *tukkantibalā'u*, *tultu*, *tumahḥu*, *tungallu*, *tunšu*, *tuppānu*, *tupšinnu*, *turballū*, *turminabandū*, *turminū*, *tusiggū*, *tutturru?*, *tutū*, *tuziznakku*, *tuzubalū*. Das sind 4,5% aller T-Lemmata, ein unterdurchschnittlicher Wert (Durchschnitt ca. 7%, s. D. O. Edzard, HdOr. 71 [2003] 178).

Die zweitgrößte Gruppe von Lehnwörtern entstammt dem Hurritischen (46 = 4,1%), wozu allerdings vermutlich noch eine Anzahl von Wörtern aus Nuzi hinzukommt, die nicht akkadisch sind, für die hurritische Herkunft jedoch nicht sicher ermittelt werden kann (dazu unten): *tabribu*, *tagabarušḥe*, *taḥapšu*, *taḥapšuhuli*, *taḥpušḥu*, *tajaru?*, *takulatḥu*, *takurassu*, *tallamšukru*, *talmu*, *taluhlu*, *tamkārašši* (Mehrfachentlehnung: akk. *tamkāru* > hurr. > akk.), *tamkarḥu*, *tanakušri*, *taniwe*, *tapšaḥu*, *taraphu*, *tarinnu*, *taruallinnu*, *tarušḥu?*, *tarwišša*, *taškarḥu*, *taššuša*, *teḥampašḥu*, *teḥuššu*, *teḥuššurannu*, *terinkunni*, *tibiššu*, *tidennu*, *tidennūtu*, *tidugaru*, *tišettena*, *tišnuḥḥe*, *tuḥšīwe*, *tuḥšīwuhḥe*, *tukrašḥu*, *tummu*, *tumnarpe*, *tumnātu*, *tumunsallu*, *tumušše*, *tunaniptuhlu*, *tuppahḥurati*, *turišḥe*, *tuttubū?*, *tuwaršinnu?*.

Kassitisch 4: *talgab*, *tanzilam*, *tarizaḥ* (lex.), *timiraš*. Vgl. noch unten zu *taḥarbe*.

Elamisch 4: *taḥḥubu?* (in Susa belegt, CAD lässt die Herkunft offen), *teḥur* (lex.), *teppir*, *tinnar* (lex.). S. noch unten *tatium*.

Hethitisch 2: *tippallenu?*, *tuppanuru*.

Aramäisch 5: *tamimu*, *taraḥu*, *te'iqtu*, *tenšû* (?), aber mit aram. Pl.-Endung). Dazu kommt sehr wahrscheinlich noch *tuttu*, in CAD als „foreign word“ klassifiziert, aber wohl doch zu aram. *tūtā* „Maulbeere“ zu stellen (dazu zuletzt W. Heimpel, RIA 7 [1990] s. v. Maulbeerbaum).

Sonst (Nord-)Westsemitisch (beide Ugarit) 2: *tapdētu*, *tāriru* (ugar. Pl.-Endung).

Ägyptisch 3: *tāwi*, *tiban*, *tinida*.

Bei 35 Wörtern wagt CAD keine genauere Angabe zur Herkunft. Davon sind nur in Nuzi belegt und wahrscheinlich wenigstens teilweise hurritischen Ursprungs: *taḥru*, *tammakku*, *taptu* (auch Amarna), *tarištê*, *tarkumassu*, *tegibu* (hurr. Pl.), *tisgur*, *tulli'u*, *tūna*, *tūrānu*, *turmu A*, *tutiwe*.

Altassyrisch: *takkuštû* (auch Mari), *turuḫtānu*, *tusinnu*; Boghazköy: *tabarna* (Titel heth. Könige, auch in Ugarit belegt); Ugarit: *tarnu*; Emar: *tarnaš*; Qatna: *turunnu*; Amarna: *tuhnu*.

Wahrscheinlich aus dem Elamischen: *tatum* (Ur III Elam). Vielleicht kassitisch: *taḥarbe* (mB).

Sonst: *talupadu* (jB), *tararaḥu* (lex.), *tarmuš* (Wanderwort?), *tasgallu* (lex.), *tašapšu* (aB), *tebbar* (lex.), *tijāru*, *tikiandi* (jB, in CAD ohne Herkunftsangabe), *tillaqurdu* (lex.), *tuḥaru* (aB), *tupninnu* (seit aB), *tūru B* (nA), *turubla* (lex.).

#### CAD T

Mit 143 Lemmata ist dieser Band der schmalste im Alphabet, vor Š (285) und Z (325). 11 Wörter sind nur lexikalisch belegt. Umfangreiche Lemmata sind *tābu*, *tarādu*, *tēmu* und *tuppu A*. Die Zahl der Lehnwörter ist, da /t/ ein typisch semitischer Laut ist, erwartungsgemäß ganz gering.

Aus dem Aramäischen stammen *talṭaltu* und *ṭullumā'u*.

Als unbekannter Herkunft wird *tuṭumesi* angegeben, ein nA belegtes Wort für ein Getreide.

Aus dem Sumerischen stammen *tuppu A* mit den Ableitungen *tupgallu*, *tupšarru*, *tupšarratu*, *tupšarmahḫu*, *tupšarrūtu* sowie *turru A*, C und vielleicht D. Zum (angeblichen) Anlaut /t/ in diesen Wörtern s. u.

Bemerkung zu *tuppu A* „Tontafel“ (CAD T 129 ff.) und seinen Ableitungen sowie zur Wiedergabe von sumerischem /d/ als /t/ im Akkadischen

Anstelle der üblichen Einzelbemerkungen sei hier etwas ausführlicher die Bemerkung in CAD T 148b, discussion section nach *tuppu A*, aufgegriffen. Dort heißt es, der Ansatz des Wortes mit Anlaut /t/ entspreche weder den Regeln, nach denen sumerische Wörter in das Akkadische entlehnt würden, noch sei er aus Gründen der akkadischen Orthographie (Schreibungen TU-up-pu etc. in aB Texten aus dem Süden, obwohl dort eine Schreibung DU-up-pu etc. zu erwarten wäre) zu rechtfertigen. Vielmehr beruhe er lediglich auf der Entlehnung (dub-sar >) *tupšarru* > *tpsr* in das Hebräische/Aramäische.<sup>1</sup> Dies führt im CAD zum Ansatz eines Lemmas *tuppu* mit Nebenform *tuppu* bzw. *tupšarru* neben *tupšarru* etc.

<sup>1</sup> Vgl. dazu P. V. Mankowski, Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew. HSS 47 (Winona Lake 2000) 60f.

Es lohnt sich, die Frage nochmals zu behandeln, da weder das Lemma selber noch die *discussion section* alle relevanten Belege anführen, der Ansatz der Nebenform nach nicht immer nachvollziehbaren Regeln geschieht und CAD T für *turru* A, C und eventuell D Entlehnung aus dem Sumerischen angibt, obwohl auch dort das Problem „sumerisch /d/ > akkadisch /t/“ begegnet.

Als *tup-pu* etc. gebuchte Schreibungen sind in Wirklichkeit halb-logographisch *DUB-pu* etc. zu lesen und scheiden als Argument aus. Folgende ganz-syllabischen Schreibungen sind belegt (wo CAD die Nebenform *tuppu* etc. ansetzt, ist das anlautende Syllabogramm hier fett wiedergegeben):

Altbabylonische Belege:<sup>2</sup>

TU-*pí-im* AS 22, 46: 38 (Diyāla, CAD nicht).

TU-*up-pi/pu* RA 85, 17 No. 5: 1 ff. (Süd, CAD 138f.).

TU-*up-pi* AbB 4, 51: 3' (Süd, CAD 140a). Der Text schreibt TU-*up-pu-ú-ma* für /tup-pūma/ Z. 8., s.a. 4'f., 11'.

TU-*up-pi* AbB 4, 62: 10 (Süd, CAD nicht). Der Text schreibt TU-*up-pu* Z. 9 für /tuppu/.

TU-*up-pi-* AbB 4, 114: 15 (Süd, CAD nicht). Der Text schreibt DU-*ur-da-* Z. 14 für /tur-da-/.

TU-*up-pi* AbB 4, 117: 7 (Süd, CAD nicht).

TU-*up-pi* AbB 9, 16: 14 (Süd, CAD nicht).<sup>3</sup> Der Text schreibt DI-*ma-am* Z. 6 für /tēmam/ und aT-*DA-ar-da-* Z. 10 für /aṭṭarda-/.

TU-*pí* YOS 8, 175: 10; 158: 12 (Süd, CAD 141a).

TU-*up-pa* AbB 2, 142: 11' (Süd, CAD nicht). Der Text schreibt li-*ba-al-li-DU-ú-* Z. 4 für /liballiṭū/.

TU-*up-pa-am/pi-im* AbB 8, 15 (= TIM 2, 15): 9, 20, 23 (Süd, CAD 143a). Der Text schreibt li-*ba-al-li-DU-* Z. 6 für /liballiṭū-/ , iṭ-DI-*ḥi-a-am* Z. 15 für /iṭṭeḥi'am/ , i-TE-*eh-ḥi-a-am* Z. 19 für /iṭeḥḥi'am/ , li-*iḥ-mu-DA-am-ma* Z. 24 für /liḥmuṭamma/ , li-*iḥ-mu-DU-ú-ma* Z. 36 für /liḥmuṭūma/.

TU-*up-pa* AbB 14, 84: 12 (Nord, CAD nicht). Der Text schreibt ú-*ba-al-li-TU-* Z. 3 für /uballiṭū-/ und li-*ba-al-li-TU-ú-* Z. 9 für /liballiṭū/.

TU-*pa-am* AbB 14, 27: 9 (Nord, CAD nicht). Der Text schreibt li-*ba-al-li-TU-* Z. 5 für /liballiṭū-/ und uT-*TE-tam* Z. 24 für /uṭṭetam/.

TU-*up-p[i-]* TIM 7, 28: 24 (Nord, CAD nicht).

TU-*pa-tu-* TIM 3, 137: 11 (Diyāla, CAD nicht). Der Text schreibt ru-TU-*ba* Z. 13 für /ruṭṭubā/.

TU-*up-pa-am* ARM 10, 83 r. 3' (Mari, CAD nicht). Der Text schreibt TE-*mu-um* r. 10' für /tēmum/.

TU-*pí-* AbB 6, 111: 21 (CAD nicht).

TU-*up-pa-ti-* AbB 14, 73: 2 (CAD nicht). Der Text schreibt TE-*em/ma-am* Z. 13, 16, 27 für /tēm(am)/ und DI-*ma-am* Z. 22 für /tēmam/.

<sup>2</sup> Eine Reihe aB Belege verzeichnet bereits S. Lieberman, *The Sumerian Loanwords in Old Babylonian Akkadian*. HSS 22 (1977) 191f. Seine Zuweisung zu Regionen wird hier übernommen. Statt des bei ihm verzeichneten TU-*up-pí-im* in SFS 99f. Si. 10 r. 14 ist DUB-*pí-im* zu lesen.

<sup>3</sup> Das bei Lieberman (vgl. Anm. 2) S. 192 verzeichnete [t]u-*pa-ti* YOS 2, 16: 29 ist dagegen nach AbB 9, 16: 29 x ú/sa ti zu lesen.

## Literarische Belege:

**TU-up-pi** YOS 11, 23: 16 (CAD 147b) und **TU-up-ša-ra-tum** Z. 17 (Süd, aB Opferschau- gebet, CAD 151a). Der Text schreibt *li-ip-DU-ur* Z. 31, 56, 58, 94, 106, 120 für /liptur/, *li-DU-ul* Z. 67 für /liṭṭul/, *ta-pa-DA-ra-a[m?]* Z. 135 für /tapattaram/, [*li-p*]a-DI?-ra-am Z. 83 für /lipattiram/. Allerdings wird für /te/ (teilweise auch /ti/?) TE und nicht DI gebraucht: *li-ša-TE-er* Z. 18 für /lišatter/, *li-TE-ḫi* Z. 17 für /liṭḫi/, *li-pa-TE-er* Z. 27 für /lipatter/, *pa-TE-er* Z. 44, 88, 92, 126 /pater/).

**TU-up-š[a-ru-um]** Mélanges Birot 73 Ni 9688 (Nippur, 2 ×, CAD 152a).

**TU-up-pa** EA 357: 63 (mB, Nergal und Ereškigal, CAD 147b). Der Text schreibt *ú-lu-ba-la-DA-an-ni* für /ul uballaṭanni/ Z. 45 und *DI-e-ma* für /ṭēma/ Z. 75.

**TU-up-pa-ti-ma** EA 358: 7 (mB, Nergal und Ereškigal, CAD nicht, AHw. 1395a).

## Lexikalische Belege:

**TU-up-ša-rum** Proto-Izi I 255a (= MSL 13, 25) (CAD 151b).

**TU-up-pu** CT 11, 29 i 38 (AHw. 1394f.) = Idu II 4 (CAD 129a).

**TU-up-šar-ma-ḫu** Arnaud Emar 6, 602: 111 (Lu I, Textzeuge B, CAD 150b) und **TU-up-šar-rum** Arnaud Emar 6, 602: 110 (Lu I, Textzeuge A, CAD 151b). Der Text schreibt *TI<sup>4</sup>-ib-bi-[ḫu]* Z. 151'f. (Textzeuge A) für /tebbiḫu/<sup>5</sup> und *TA-an-na-pu* Z. 371' (Textzeuge A) für /ṭannapu/.

## Altassyrischer Beleg:

**DU-pu-um** TCL 20, 113: 7 (CAD 148a).

Fazit: Mit Ausnahme des nicht aussagekräftigen aA Belegs (im aA gilt: DU = /du/, /tu/ und /tu/) wird der Anlaut stets TU- geschrieben.<sup>6</sup> TU-Schreibungen finden sich auch in Texten, in denen nach anderen Belegen im selben Text für /tu/ DU zu erwarten wäre. Dazu gehören: aB: AbB 4, 114. AbB 9, 16. AbB 2, 142. AbB 8, 15. AbB 14, 73. Literarisch aB: YOS 11, 23. In diesen Texten finden sich für /t/ die Zeichen DA, DI, DU. Hinzu kommt in einigen Fällen TE für /te/, das teilweise entgegen den bisherigen Beschreibungen des aB Syllabars<sup>7</sup> sowohl zur D als auch zur T-Reihe zum Ausdruck von /t/ gehört, um DI/TI = /ti/ von TE = /te/ differenzieren zu können. Jünger literarisch: EA 357.

In anderen Fällen kann sich diese Erwartung nur auf die Herkunft des Textes aus Südbabylonien (in aB Zeit) stützen: RA 85, 17. AbB 4, 117. YOS 8, 175; 158: 12. Allerdings liegt hier kein hieb- und stichfestes Argument vor, da orthographische Abweichungen oft begegnen:<sup>8</sup> So schreiben etwa AbB 4, 52 und 62, beide Texte aus dem Süden, TU für /tu/.

Somit beweist die innerakkadische Evidenz aus der aB Zeit, aus Emar und aus Amarna den Ansatz von „Tontafel“ als *tuppu* und seiner Ableitungen als *tupgallu*, *tupšarru*, *tupšarratu*, *tupšarmahḫu* sowie *tupšarrūtu*. Leider kann diese Evidenz nicht durch eine

<sup>4</sup> Bei Arnaud: *tí*, das aber nach den gängigen Lautwert-Indices das Zeichen TÍ ist.

<sup>5</sup> In CAD T 6b s. v. *ṭābiḫu* (lexical section) ist Arnaud Emar 6, 602: 151 f. zu *te<sub>6</sub>!(TI)(-eb)-bi-ḫu* zu verbessern.

<sup>6</sup> Der einzige, in AHw. 1396b s. v. *tupšarrūtu* 3c fragend gebuchte Beleg für *tu-up-šar-ru-ti* ist in CAD T 163b *tupšarrūtu* disc. section korrigiert.

<sup>7</sup> A. Goetze, MCT 146. Lieberman (s. Anm. 2) 114–116. Aber s. W. von Soden, Akk. Syll. Nr. 218, wo der Lautwert *te<sub>4</sub>* für TE für ganz Babylonien in aB Zeit als gängig angegeben wird.

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch Lieberman (s. Anm. 2) 87f.

Wiedergabe des Wortes in anderen Schriftsystemen erhärtet werden, da aramäische<sup>9</sup> ebenso wie griechische<sup>10</sup> Umschriften fehlen.

Warum *tupšarru* im Hebr./Aram. als *tpsr* erscheint, ist unklar; auch findet sich im vom CAD nicht erwähnten Sabäischen, wohl über aramäische Vermittlung, *tf* „votive tablet, plaque“.<sup>11</sup> Man kann darüber spekulieren, ob sumerisch *du b* im Babylonischen zu *tuppu*, im Assyrischen aber zu *tuppu* wurde und vom letzteren in das Hebr./Aram. entlehnt wurde.<sup>12</sup> Beweisen lässt sich das allerdings nicht, da immer (halb-)logographisch *DUB(-)* geschrieben wird, und Parallelen für eine solche in beiden Dialekten unterschiedliche Entwicklung fehlen. Aus methodischen Gründen ist jedenfalls der inner-akkadischen Evidenz vor der semitischen bei der Ansetzung des Anlauts von „Tontafel“ als /t/ zumindest für das (Alt-)Babylonische der Vorzug zu geben.

Der Ansatz *tuppu* usw. wird dadurch gestützt, dass sumerisch /d/ im Akkadischen meistens als /t/, seltener als /d/, aber nur ganz selten als /t/ erscheint. S. o. die zahlreichen mit /t/ anlautenden sumer. Lehnwörter im Akkadischen.<sup>13</sup> CAD *Ṭ* nennt, wie oben ausgeführt, allerdings auch drei Wörter *ṭurru*, die sicher oder vielleicht aus dem Sumerischen stammen:

*ṭurru A* (= AHw. *ṭurru II*), entlehnt von sumerisch *dur*: Belegt sind die Schreibungen *DUR-ru* etc. (passim), im CAD als *ṭur-ru* etc. wiedergegeben, *TUR-ru* (im CAD teils *tur-ru* teils *ṭur-ru* wiedergegeben), *TU-ur-ru* (lexikalisch, mB und jB) und *DU-ur-ru*, letztere ausschließlich in aB Omen-Texten, im CAD als *ṭu-ur-ru* wiedergegeben. Für den Ansatz einer Form *ṭurru* gibt es demnach keinen sicheren Beleg: *DUR-ru* ist halb-logographisch zu interpretieren, *TU-ur-ru* und *TUR-ru* stehen für *turru* und *DU-ur-ru* eher für *durru* als für *ṭurru*, da sumerisch /d/ durchaus auch als akkadisch /d/ erscheinen kann.<sup>14</sup>

*ṭurru C* (= AHw. *ṭurru II 9*), ebenfalls entlehnt von sumerisch *dur*: Geschrieben fast immer *DUR-ru* etc., in CAD als *ṭur-ru* etc. interpretiert, tatsächlich aber halb-logographisch zu verstehen. Lediglich KAV 218 B iii 11 (jB/mA) bietet *ṭu-ri-*, so daß man eher *turru* mit Nebenform *ṭurru* als umgekehrt ansetzen sollte.

*ṭurru D*, wohl entlehnt von sumerisch *dúr*: Die jB Belege schreiben *DÚR-ru* – von CAD als syllabisch *dúr-ru* interpretiert, aber besser halb-logographisch zu verstehen – und *DU-ur-ru*, von CAD als *ṭu-ur-ru* interpretiert, aber besser als *durru* zu verstehen. In den spB Belegen wird dagegen stets *ṭu-ru* geschrieben,<sup>15</sup> so daß dort eine Form *ṭurru* anzusetzen ist.

Unklar ist, inwieweit *ṭurru B*, das einmal *ṭu-ur-ru* geschrieben wird, zu *ṭurru A* und *C* gehört (vgl. AHw. *ṭurru* 1 und 7; s. nun A. R. George, ZA 98 [2008] 221–229).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, daß sumerisch *dur* einmal jB/mA und *dúr* mehrfach spB als *ṭurru* erscheinen. Wie es zu der – erst relativ spät – belegten Wiedergabe

<sup>9</sup> Vgl. die aramäischen Beischriften bei M. Blasberg, Keilschrift in aramäischer Umwelt (Diss. Köln 1997) 160 ff.

<sup>10</sup> In den Graeco-Babyloniaca wird akkadisch /t/ in der Regel als θ (einmal jedoch als τ), akkadisch /t/ aber als τ wiedergegeben, S. S. Maul, ZA 81 (1991) 106. In ZA 87 (1997) 81 Nr. 15: 5 ist der Anlaut der griechischen Umschrift von *tupšarrū(u)* jedoch abgebrochen. M. Gellers Lesung <sup>1</sup>δ<sup>3</sup>ο<sup>2</sup>φ<sup>1</sup> = *tup(pu)* ebd. Z. 6 ist zu unsicher, um als Argument zu dienen; W. Schileico, AfO 5 (1928/29) 11 las vielmehr <sup>1</sup>χ φ<sup>1</sup>.

<sup>11</sup> A. F. L. Beeston et alii, Sabaic Dictionary (1982) 153.

<sup>12</sup> Vgl. Mankowski (s. o. Anm. 1) 60 für das nA als Geberdialekt von hebräisch *tpsr*.

<sup>13</sup> Das gilt auch für /t/ in anderen Positionen: s. J. Krecher, AOAT 1 (1969) 161–164.

<sup>14</sup> Vgl. D. O. Edzard, Sumerian Grammar. HdOr. 71 (2003) 15.

<sup>15</sup> In AHw. 1395b teilweise unter *tupru* gebucht, ein Lemma, das von CAD *Ṭ* gestrichen wurde.

von sumerisch /d/ als akkadisch /t/ kommt, ist unklar. Sie besitzt jedoch vereinzelte, z. T. unsichere Parallelen in den Wiedergaben von sumerisch /z/ als /š/ (*šibbu* CAD § 155b, AHw. 1097a, 1 Beleg) und sumerisch /g/ als /q/ (*qallû/gallû* [?]) und *qû* A, s. D. O. Edzard, ZA 73 [1983] 133).

Den Mitarbeitern beider Bände bleibt Dank und Hochachtung für die geleistete vorzügliche Arbeit auszusprechen.

MICHAEL P. STRECK – Leipzig

JAKOB, STEFAN: *Mittelassyrische Verwaltung und Sozialstruktur: Untersuchungen.* (Cuneiform Monographs 29). Leiden: Brill/Styx, 2003. lxi, 587 S., 8 Abb. 16 × 24,5 cm. ISBN 90-04-12398-9. Preis: € 175,00.

The volume, a PhD thesis written under the supervision of the late Cord Kühne und submitted in 2000 at the Universität des Saarlandes at Saarbrücken, aims to reveal the administrative and social structure of the Middle Assyrian kingdom from the 14<sup>th</sup> to the 11<sup>th</sup> century BC by means of a systematic review of 109 offices and professions. The volume is introduced by a chapter on the Middle Assyrian state system, dealing with the evolution of its administrative apparatus (p. 4–19), the role of the king (p. 19–24) and the state economy (p. 24–53). The survey of offices and professions is presented in ten chapters (II: court and state officials – pp. 55–110; III: provincial officials – pp. 111–147; IV: municipal officials – pp. 149–167; V: tax officials – pp. 169–181; VI: judicial officials – pp. 183–189; VII: army officials – pp. 191–222; VIII: security officials – pp. 223–233; IX: intelligence officials – pp. 287–309; X: professionals – pp. 311–563; with subsections on agriculture, animal husbandry, manufacture, trade, ritual crafts and “other”). The available data is organized in a rigorous and systematic way, with the lists of attestations (noting the different spellings) and of individual office holders (including dates<sup>1</sup>) followed in each case by a discussion of the official’s area of responsibility and function. Jakob’s approach, widespread among Assyriologists and a reminder how much the discipline still relies on a primarily lexicographical methodology, results in a sort of Middle Assyrian yellow pages. The scope of the book is impressive but it is not only a rich source of data on Assyrian job titles and job descriptions: as Jakob often goes into considerable detail in issues loosely related to the various officials under discussion, a cornucopia of informative tidbits on various aspects of Assyrian culture is offered. But while the book’s structure makes it unlikely to be read cover to cover this is essentially the only way to locate discussions on such far-ranging topics as the legal basis for the communal use of water (p. 188–189), the conventions of royal gift-giving (p. 275–278) or the vocabulary used to classify livestock (p. 360–362, 368): it is truly astonishing to find that a book such as this should not have a subject index, but only indices of the professional titles in Ak-

<sup>1</sup> The Middle Assyrian eponym sequence is still a matter of debate, see most recently W. Röllig, *Eponymen in den mittelassyrischen Dokumenten aus Tall Šēḫ Ḥamad/Dür-Katlimmu*, ZA 94 (2004) 18–51, and H. Freydank, *Zu den Eponymenfolgen des 13. Jahrhunderts v. Chr. in Dür-Katlimmu*, AoF 32 (2005) 45–56.

kadian (p. 572–574), of other Akkadian words (p. 575), of place names (p. 576–579) and of primary sources (p. 580–587). The lack of a proper alphabetical subject index seriously impedes the value of this otherwise well-produced volume and reduces the accessibility of the wealth of information contained in it.

Jakob has used all textual sources from the Middle Assyrian period published up to the submission of his PhD thesis in 2000; regrettably, no new materials were incorporated into the 2003 publication and therefore, the 173 texts published in H. Freydank, *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte IV: Tafeln aus Kār-Tukulti-Ninurta. WVDOG 99* (Berlin 2001) have not been utilized. The bibliography (p. xv–lvii) generally features only titles with publication dates up to 2000. On the other hand, Jakob was able to use a number of unpublished texts from various excavations in Syria, namely Dūr-Katlimmu/Tall Šēḫ Ḥamad (to be published by Wolfgang Röllig)<sup>2</sup> and Ḥarbe/Tall Ḥuwēra (to be published by Jakob himself); at the time of writing, the final editions of these materials have still not appeared and also the texts from Tall Sabi Abyad (to be published by Frans Wiggermann) still await publication. But in the meantime H. Freydank and B. Feller have published another four volumes of tablets from Assur in the series *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* (vol. V: 2004; VI: 2005; VII: 2006; VIII: 2008) and in addition, new Middle Assyrian legal and administrative texts have come to light at the Syrian site of Ṭabēte/Tall Taban (D. Shibata, *Middle Assyrian Administrative and Legal Texts from the 2005 Excavations at Tell Taban: A Preliminary Report, al-Rāfidān 28* [2007] 63–74). These additional materials will now have to be taken into account when working with Jakob's book but for the time being, it remains an essential research tool for any study dealing with Assyria, be it in the Middle Assyrian or in the Neo-Assyrian period when many of the administrative characteristics developed in the late second millennium BC continue to feature prominently in the setup of the state. The author is to be congratulated for his careful and comprehensive work.

KAREN RADNER – London

SCHWEMER, DANIEL: *Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien. Unter Benutzung von Tzvi Abuschs Kritischem Katalog und Sammlungen im Rahmen des Kooperationsprojektes Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007. XIX, 330 S. 17,5 × 24,5 cm. ISBN 978-3-447-05640-3. Preis: € 58,00.

SCHWEMER, DANIEL: *Rituale und Beschwörungen gegen Schadenzauber. (Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts 2. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 117)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007. XII, 199 S. 24,5 × 35 cm. ISBN 078-3-447-05592-5. Preis: € 48,00.

Die beiden hier vorliegenden Bücher sind die Veröffentlichung der substanziellen Teile der Habilitationsschrift des Vf.s, die im Wintersemester 2004/05 von der Philologischen

<sup>2</sup> Just published: W. Röllig, *Land- und Viehwirtschaft am Unteren Ḥabūr in mittelassyrischer Zeit. BATSH 9* (Wiesbaden 2008) with 106 administrative texts..

Fakultät der Universität Würzburg als Habilitationsleistung angenommen wurde. Nicht in diese beiden Publikationen aufgenommen wurden Kopien einer Reihe von Keilschrifttexten aus London, Berlin und Ankara, die der Vf. gemeinsam mit Tzvi Abusch in einem Corpus der Abwehrzauber-Rituale zu veröffentlichen plant (vgl. Abwehrzauber, S. XVIIIff.; Rituale, S. XII). Ebenfalls als Ergänzung der vorliegenden Arbeiten ist die deutsche Übersetzung des Maqlû-Rituals durch T. Abusch und den Vf. zu bewerten, die nunmehr in TUAT NF 4 (2008) 128–186 vorliegt. Beide Bücher sind somit als zusammengehöriges Werk zu betrachten, wobei die Einleitung in „Rituale“ (S. 1–7) auf eng gedrängtem Raum das wiedergibt, was „Abwehrzauber“ in Buchlänge detailliert darlegt. Neben dem Katalogteil (Rituale, S. 9–19) bilden die Bearbeitungen der Texte (Rituale, S. 21 ff.) und die Keilschriftautographien (Rituale, S. 133 ff.) den zentralen Inhalt des zweiten Buches, wobei die einschlägigen Texte in der Besprechung an inhaltlich jeweils passender Stelle der Monographie über Abwehrzauber berücksichtigt werden sollen.

Das Ziel, das Schwemer mit seiner Studie verfolgt, ist, einen Überblick über das Phänomen SchadENZAUBER zu liefern (vgl. Abwehrzauber, S. 3 [im Folgenden bezieht sich – falls nicht anders angegeben – die Angabe der Seitenzahlen immer auf dieses Werk]). Dabei ist das assyrisch-babylonische Bild der Hexe als Stereotyp herauszuarbeiten, ferner soll die Interdependenz von Symptombeschreibungen, Diagnose und dem Krankheitsbild erarbeitet werden und ein kurzer Ausblick geht auf das Verhältnis von babylonisch-assyrischen Texten zum Thema SchadENZAUBER zu benachbarten Kulturen im Alten Orient, v.a. zu den Hethitern, ein. Der grundlegende Begriff, mit dem im akkadischen Schrifttum das Phänomen „SchadENZAUBER“ bezeichnet wird, ist *kišpū*, wobei der Vf. zu Recht darauf hinweist, dass er die Bezeichnung „(schwarze, böse) Magie“ vermeiden will, da man sonst konsequenterweise alle Heilrituale als „weiße Magie“ in Babylonien und Assyrien bezeichnen müsste. SchadENZAUBER trifft daher das Phänomen, das mit *kišpū* bezeichnet wird, ungleich präziser (S. 5f.), wobei zwischen einer – vorgeblich dämonisch gedachten – Hexe und einer Person, die nur heimlich „schwarze Magie“ betreibt, kein Unterschied gemacht wird. Für SchadENZAUBER in verschiedenen Nuancen und Akzentsetzungen gibt es ein relativ großes Wortfeld (S. 9–21). Die chronologische Sichtung der Quellenlage ergibt, dass bereits in der altbabylonischen Zeit das ganze Spektrum an Texten vorliegt, das in ungleich größerer Zahl für die spätere Zeit besser bezeugt ist, d.h. sowohl sumerische, akkadische als auch zweisprachige Beschwörungen. Bezüglich der jüngeren Überlieferung hebt Schwemer (S. 29f.) hervor, dass ab dem 13. Jahrhundert eine Trennung zwischen Beschwörungsritual und/oder Rezept nicht mehr möglich ist, wobei die Unterscheidung zwischen Ritual (*nēpešū*) und Rezept (*bultu*) in der Zusammenstellung der Serien in der neuassyrischen Zeit ebenfalls nur eine völlig beiläufige Rolle spielt. Insgesamt verwendet Schwemer für die systematische Erschließung der Vorstellungen von SchadENZAUBER ein weites Spektrum von Texten, die er folgenden Typen zuweist (S. 30–66): diagnostische Texte; *šumma amēlu kašip* (vgl. dazu auch den in „Rituale“ unter Nr. 47 editierten Text); *ana pišerti kašip* (vgl. Rituale, Nr. 42–46); Rezepte; Texte mit Bezug auf Impotenz; Texte mit Bezug auf Schwangerschaft und Kleinkinder (vgl. Rituale, Nr. 41); Maqlû (vgl. Rituale, Nr. 1–7); *ušburruda* bzw. *ušburruda*-Heilmittelinventare (vgl. Rituale, Nr. 8–20); diverse Beschwörungsrituale; Therapien für *zikrudû*, *dibalû*, *kadabbedû* und *zīru* (vgl. Ritual, Nr. 34f.); *namburbi*-Rituale (vgl. Rituale, Nr. 40); *bit rimki*. Innerhalb dieser Beschreibung der wichtigsten Texttypen nimmt dabei Maqlû sehr viel Raum ein (S. 38–55), wobei Schwemer übersichtlich die Struktur des Rituals darstellt, da er – im Anschluss an Tzvi Abusch – Maqlû als ein großes Ritual (und nicht als bloße Aneinanderreihung einzelner ähnlicher Rituale) betrachtet, das zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang durchgeführt wird.



Kapitel 4 ist nicht nur der umfangreichste Teil der Arbeit (S. 69–163), sondern m.E. auch das Herzstück, da Schwemer darin systematisch den babylonisch-assyrischen Schadenzauber darstellt, wobei er v.a. das „Hexenmuster“ herausarbeitet. Dies entsteht aufgrund der Überzeugung, dass Rituale, die Menschen in böser Absicht durchführen, Leiden hervorrufen, wobei die Vorstellungen über die Handlungsweisen solcher Menschen zu festen Stereotypen oder Rollenbildern führt. Dabei werden im mesopotamischen Bereich sehr häufig solche Stereotype auf Frauen („Hexen“) bezogen. Als Verursacher der Behexung werden drei Personengruppen genannt: Verwandte, Freunde oder Berufsgruppen, die z.T. Verbindungen zum kultischen Personal zeigen (vgl. S. 76). Als wichtige Beobachtung hebt Schwemer hervor, dass jene Listen, die „klassische“ Hexen benennen – z.B. die Sutäerin, die Elamierin, die Lullubäerin –, nicht gewisse Ethnien als besonders „kompetent“ für Behexung charakterisieren, sondern klassische Feinde der Babylonier benennen, die sich als Stereotyp für das „Feindliche“ der Hexe anbieten. Insgesamt stellt Schwemer überzeugend dar, dass die Vorstellungsmuster einer „Hexe“ keineswegs nur der gelehrten Überlieferung entsprechen, sondern wahrscheinlich auch in wenig gebildeten Bevölkerungskreisen verbreitet waren. Hinsichtlich der historischen Bedingungen für die Entstehung solcher Vorstellungen geht Schwemer davon aus, dass diese „Hexenmuster“ nicht mit dem sozialen Wandel aufgrund der vermehrten Urbanisierung am Ende des 3. Jahrtausends entstanden sind, sondern in diesem Zeitraum im Zusammenhang mit dem Aufkommen von Heilberufen zu sehen sind. Damals wurden Frauen in Mesopotamien weitgehend aus dem Bereich von Heilung verdrängt, obwohl sie „natürliche Kenntnisse“ im Zusammenhang mit Schwangerschaften besaßen, ferner Erfahrungswissen aufgrund der Verwendung von (Garten-)Heilpflanzen; ebenfalls mag der soziale Abstieg alleinstehender Frauen oder Witwen für die Etablierung des Hexenmusters mitgewirkt haben, eventuell auch die pejorative Umdeutung älterer kultischer Ämter (S. 138–140). Da Schadenzauber dadurch vor dem Hintergrund zwischenmenschlicher (Fehl-)Beziehungen zu sehen ist, wird er auch nur heimlich durchgeführt. In einem letzten Unterabschnitt in diesem Kapitel skizziert Schwemer schließlich das Verhältnis von Schadenzauber zu Glauben und Praxis (S. 158 ff.): Das Tun der Hexe ist über weite Strecken ein Spiegelbild ihrer Bekämpfung, d.h. Schadenzauber und Abwehrzauber bzw. Hexerei und Heilkunde sind bis zu einem gewissen Grad eine Frage der Perspektive. Dabei ist anhand der schriftlichen Tradierung mancher Ritualtypen deren Ambivalenz zu sehen, da die Beschreibung von Ritualen gelegentlich Begriffe des Bereiches des Schadenzaubers aufnimmt, so dass sie auch in „schädigender“ Weise interpretierbar waren. Genauso ist wohl anzunehmen, dass es Ritualexperten gegeben hat, die nur mündlich agierten, und damit eventuell einer niedrigeren Gesellschaftsschicht zuzuordnen waren und die Belange von sozial niedrig stehenden Kunden besorgten, um für diese aggressive Rituale zum Schaden anderer durchzuführen. D.h. die Rituale des Abwehrzaubers können in Mesopotamien keineswegs nur als Produkte der Schul- und Schreibergelehrsamkeit und -praxis gesehen werden, sondern zeigen, dass solche Praktiken auch ausgeübt wurden.

Ein Aspekt der Abwehr von Schadenzauber ist die heilkundliche Behandlung (vgl. Kap. 5, S. 165–246), da viele Symptome, mit denen Schadenzauber beschrieben wird, mit psychischen, physischen oder psycho-somatischen Erkrankungen verbunden werden können, wobei diese (westliche) Differenzierung der mesopotamischen Kultur wenig angemessen ist. Das Textmaterial lässt sich dabei in verschiedene Gruppen ordnen (vgl. S. 169 f.), wobei eine erste Gruppe eine Fülle von Symptomen nennt, zu denen immer Lähmungserscheinungen, Taubheitsgefühle, Schwermütigkeit und Angst, aber auch andere Anomalien gehören. Schwemer identifiziert insgesamt 24 Texte für diese erste Gruppe; in seiner Textbearbeitung hat er von diesen Texten eine *ušburruda*-Beschwörung

(Rituale, Nr. 31, S. 31–36), ein Beschwörungsritual vor Šamaš (Rituale, Nr. 24, S. 62–68), eine Beschwörung vor einem Ofen (Rituale, Nr. 30, S. 80f.) und einen Text mit Rezepten und Ritualen (Rituale, Nr. 46, S. 106–108) ediert. Die Aufzählung der Symptome geht dabei in der Reihenfolge jeweils vom Scheitel bis zur Sohle. Eine zweite Gruppe (mit sechs Texten) nennt allgemein „Leibschmerzen“, wobei die Symptombeschreibungen weniger umfangreich sind; zwei Rezepte, die Anweisungen zur Behebung solcher Schmerzen bieten, liefert die Textedition (Rituale, Nr. 48f., S. 110–115). Ferner erwähnt Schwemer (S. 177f.) noch zwei weitere Gruppen, die Symptome aus dem Bereich der Impotenz bzw. von psycho-sozialen Problemen hinweisen. Krankheitsbild bzw. Symptome, Diagnose und Therapie hängen eng miteinander zusammen, wobei die Rituale gegen Schadenzauber nicht nur die Eliminierung des Schadens als Therapie anstreben, sondern diesen auf den Verursacher zurückwenden, der durch diesen Schaden selbst vernichtet werden soll. Wichtig ist dabei, dass der Beschwörer selbst durch seinen Abwehrzauber kein neues schädigendes (oder verunreinigendes) Miasma erzeugt. Die Praktiken, die durch die Texte bezeugt sind bzw. rekonstruiert werden können, sind durch Funde der materiellen Kultur kaum belegt, so dass der Hinweis auf einen Kleinfund auf Tell ed-Dēr aus altbabylonischer Zeit (S. 213f.) ein wichtiges Dokument ist: Dabei handelt es sich um eine kleine (ungebrannte) Tonfigur, die durch Stacheln (von Dattelpalmblättern) durchbohrt ist; dieser bislang einzigartige Fund illustriert in idealer Weise den in Maqlû (VIII 39') belegten Vorwurf an die Hexe, dass sie ihr Opfer durchbohrt habe. Zwar liegt zwischen Textzeugnis und Tonfigur beinahe ein Zeitraum von einem Jahrtausend, dennoch ist die Figur ein wichtiger Hinweis auf die Kontinuität schadenzauberischer Praktiken. Dass es sich bislang um einen isolierten Beleg handelt, hängt damit zusammen, dass die *materia magica* am Ende des Schadenzaubers vernichtet wurde. – Dem Resümee (S. 238), das Schwemer zieht, ist zuzustimmen: Schadenzauber wurde von Babyloniern und Assyrenern als wichtige Ursache von Krankheit im weitesten Sinn verstanden; dem tragen auch die Texte des Abwehrzaubers Rechnung, die entweder einen klaren therapeutischen Zweck oder eine prophylaktischen Zweck zur Herstellung von Heilmitteln verfolgen, wobei erstere häufiger (überliefert) sind. Dabei ist auch anzunehmen, dass sich die (komplexen) Rituale des *āšipu* grundsätzlich wenig von (einfacheren) Ritualen der „Heilpraktikanten“ niedrigerer sozialer Schichten unterscheiden haben.

Der abschließende Abschnitt der ausgezeichneten Studie gibt einen kurzen Überblick zum Schadenzauberglauben im alten Anatolien, der zu weiterführenden Untersuchungen anregen kann. Das Pendant zu *kišpu* ist im Hethitischen *alwanzatar* (S. 257), wobei Schadenzauber in Anatolien oft mit Verleumdung (der „bösen“ Zunge) verbunden wird; im Unterschied zu den langen Listen von Symptomen in der mesopotamischen Überlieferung geben hethitische Texte wenig Auskunft darüber. Ebenfalls ein Unterschied zwischen den anatolischen und den mesopotamischen Vorstellungen ist darin zu sehen, dass hethitische Abwehrrituale häufig „Unreinheit“ beseitigen wollen, wobei diese nicht in allen Fällen von Schadenzauber verursacht wird. Ferner ist als Unterschied das weitgehende Fehlen von Anweisungen zur Herstellung von Rezepturen hervorzuheben, v.a. aber die Rolle der Frau als Spezialistin für die Durchführung von Abwehrritualen in Anatolien. Da sich aber auch Vorwürfe des konkreten Schadenzaubers gegen Frauen richten, bleibt die Funktion der Ritualfachfrau (<sup>MUNUSŠU.GI</sup>) wegen ihrer doppelten Kenntnis von Schadens- und Abwehrzauber ambivalent. Trotz klarer struktureller Parallelen in manchen prinzipiellen Fragen wie Illegalität, Abwehr als Umkehrzauber, Konzeption des Schadenzaubers muss aber festgehalten werden, dass es nur punktuelle Übernahmen von mesopotamischen Praktiken im Bereich jener Texte des Hethiterreiches gibt, die nord-syrisch-hurritischer Provenienz sind, während das Gros der Texte über Schadenzauber

eigenständige Traditionen Anatoliens widerspiegelt (S. 276). – Dieser kurze vergleichende Ausblick auf anatolisches Material macht dabei zwar einerseits deutlich, dass die mesopotamische Vorstellungswelt Ähnlichkeiten zum anatolischen Bereich, aber auch zu anderen, durch ethnologische Forschungen aufgezeigten kulturspezifischen Vorstellungen von Schaden- und Abwehrzauber aufweist, dass aber – trotz solcher allgemeiner Ähnlichkeiten (inklusive der Unterschiede) – nur eine zunächst kulturinterne Analyse der Quellen geeignet ist, die Vorstellungen über Schadenzauber zu erhellen. Dabei sollte man sich auch damit zufrieden geben, dass Lücken in unserem Verständnis bleiben, anstatt – in methodisch unpräziser Weise – solche Lücken durch (isoliertes) ethnographisches Material vorschnell zu schließen. Unter Berücksichtigung dieser Prämisse hat D. Schwemer eine vorbildliche Darstellung der Thematik geliefert, die auch weit über den Bereich der altorientalischen Kulturgeschichte hinausgehend aufmerksame Leser finden sollte.

MANFRED HUTTER – Bonn

SCURLOCK, JOANN and BURTON R. ANDERSEN: *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine. Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses.* Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2005. xxiii, 879 S., 1 Abb. 25 × 17 cm. ISBN 0-252-02956-9. Preis: \$ 150,00.

JoAnn Scurlock hat sich für dieses Werk bemüht, alle bisher vorliegenden und teils bereits übersetzten Texte zu sammeln und als Grundlage für ihre Beurteilung der mesopotamischen Medizin zu verwenden. Dabei geht sie gemeinsam mit dem Mediziner und Mikrobiologen Burton R. Andersen vom heutigen sehr hohen Stand der medizinischen Diagnostik aus. Die Texte, die meist nur sehr wenige Symptome bzw. Beschwerden beschreiben, versuchen die Autoren bestimmten Krankheiten oder Krankheitsgruppen zuzuordnen, wobei sie diese zunächst von medizinischer Seite her ausführlich erörtern. Dabei geben sie oft die heute üblichen Krankheitsnamen an und gehen auch auf die Erreger und deren Entwicklung ein. Ein nicht medizinisch ausgebildeter Leser wird allerdings größte Mühe haben, die Zuordnung der Texte zu den einzelnen Krankheitskomplexen zu verstehen. Darüber hinaus waren damals Krankheitserreger und deren Entwicklung oder die heute üblichen Unterformen bestimmter Krankheiten, wie etwa der Hepatitis, völlig unbekannt. Es zeigt sich immer deutlicher, dass es schier unmöglich ist, ausgehend vom heutigen hohen Stand der medizinischen Diagnostik eine Identifikation der in den Keilschrifttexten genannten Krankheiten zu wagen. Zudem wird so der Blick der mesopotamischen Ärzte auf die Krankheiten verstellt. Denn selbstverständlich hat man auch damals den Kranken intensiv beobachtet, man hat wohl auch versucht, Vergleiche von Symptomen bzw. Beschwerden bei anderen Erkrankten anzustellen und daraus eine erfolgversprechende Therapie zu entwickeln. Man hat dabei vor allem die einzelnen Beschwerden behandelt, genau so, wie wir es heute noch tun.

Die Autoren gehen von der hochentwickelten zeitgenössischen Diagnostik aus. Leider vergaßen sie dabei, dass selbst vor nicht einmal sechzig Jahren wir praktizierenden Ärzte ohne eine solche Diagnostik mit ihren technischen Hilfsmitteln unsere Diagnosen stellten. Wir waren also auf die alten Untersuchungsmethoden angewiesen, auf das Gespräch mit dem Erkrankten oder dessen Angehörigen, das Ansehen und Beobachten des Kranken und das Abhören von Herz und Lungen.

In den ersten beiden Kapiteln wird zunächst allgemein über die Keilschriftkultur und die medizinische Tradition berichtet, auch Ernährung, Klima und hygienische Maßnahmen kommen zur Sprache. Dabei hätte man sich für manche Thesen bessere Nachweise gewünscht, etwa wenn festgestellt wird, dass die Versorgung mit Nahrung im Alten Orient besser gewesen sei als im 19. Jh. in Europa, die Trinkwasserqualität über der von London um 1850 gelegen habe und dass man damals Alkaliseifen verwendet hätte.

Ab Kapitel III werden insgesamt sechzehn Krankheitsgruppen vorgestellt, besprochen und mit Textbeispielen belegt. Kapitel III ist den Infektionskrankheiten nach heutigen medizinischen Erkenntnissen gewidmet, ausführlich wird auf die Erreger dieser Krankheiten, deren Entwicklung und Wirkung eingegangen. Dabei wurde leider nicht bedacht, dass die meist sehr kurzen diagnostischen Hinweise der Texte oft nicht nur für die eben besprochene Krankheit typisch waren, sondern ebenso auch für andere Erkrankungen stehen konnten. Als Beispiel sei Text 3,53 (S. 38) herausgegriffen, aus dem man auf das Vorliegen einer Glomerulonephritis schließen könnte, vorausgesetzt, es wären hier Streptokokken im Spiel. Dies lässt sich aber unmöglich nachvollziehen, denn damals kannte man diesen Zusammenhang nicht und zudem sind die angegebenen Beschwerden nicht für die Krankheit Glomerulonephritis typisch.

Das Werk wendet sich weiteren Krankheitsgruppen zu, denen, die durch sexuellen Kontakt entstanden sind (IV), gastrointestinalen Erkrankungen und Leberkrankheiten (VI), Stoffwechsel- und ernährungsbedingten Krankheiten (VII), usw. So beschäftigt sich beispielsweise Kapitel XIII mit neurologischen Problemen wie Schmerzen, Lähmungen, Tremor und Anfällen; der Verlust von Empfindung und Beweglichkeit habe eine große Rolle gespielt (13,35–13,65). In diesem Kapitel werden aber z. B. auch Hirnnerven, deren Verlauf und Wirkung beschrieben, die man sicher noch nicht gekannt hat. Hier wird auch das Textbeispiel 13,247 (S. 332) erwähnt, das nach Ansicht der Autoren einer der wenigen Texte sei, die bestätigen, dass es Euthanasie im Zweistromland gegeben habe. Ob man dies anhand von sechs Textbeispielen behaupten kann, ist sehr ungewiss.

Kap. XIX: Ancient Etiologies, Naming of Disease Pattern (S. 429–528, 19,1–19,394) ist neben dem über Infektionskrankheiten das ausführlichste des gesamten Buches. Die Autoren versuchen dabei, Gottheiten, Geister und Dämonen bestimmten Organen und Krankheitsgruppen zuzuordnen. Diese waren aber oft für mehrere Krankheiten zuständig. So wird allein die Göttin Istar sechsmal aus unterschiedlicher Sicht besprochen. Wie bereits auf S. 299 wird auch hier darauf hingewiesen, dass bestimmte Gottheiten für einzelne Hirnnerven zuständig gewesen wären. Auf S. 441 wird erwähnt, dass <sup>d</sup>LUGAL.ÜR.RA als „*rābišu* of the roof“ auch für Thyreotoxikose zuständig war, wobei darauf hingewiesen wird (S. 441), dass 5 % der Patienten an Myasthenia gravis und Thyreotoxikose litten. Für diese Behauptung werden aber weder ein Textbeispiel noch ein Beleg angegeben. Der Dämon *rābišu* verursachte Fieber mit Gelbsucht, wobei die Autoren glauben, dass es sich hier um die Hepatitis A handle; das Textbeispiel 19,233 lässt dies aber nicht erkennen. Im Abschnitt Fieber mit Gelenkschmerzen und *rash*/Ausschlag (488; 19,242–246), verursacht durch Gott Ea und seinen Sohn Asarluḫi, findet sich das von den Autoren als Ea-Fieber benannte Fieber, das auf Röteln, Hepatitis B und Viralfieber des Typs Chikungunya-Fieber (erstmal 1952 in Tansania beobachtet!) hindeute. Dass Krankheitsverursacher wie Gottheiten, Dämonen und Geister mehrfach und in unterschiedlichen Situationen angeführt werden, verwirrt den Leser und trägt nicht zum Verständnis der damaligen Medizin bei. Besser hätte man an einer Stelle die Funktion eines dieser Verursacher zusammenfassend dargestellt.

Um medizinische Texte zu bearbeiten und das vorgestellte Krankheitsbild zu erkennen, hilft zunächst einmal die Art der damaligen Niederschrift, die typische Beschwerden,

in der Fachliteratur als Symptome bezeichnet, bis zum Begriff *ana TI-šu* „für seine Genesung“ anführt. Eine Krankheit äußert sich immer in mehreren Beschwerden, da ja nicht nur ein Körperteil erkrankt ist, sondern der gesamte Mensch. Deshalb kann man aus dem uns mitgeteilten Beschwerdebild nicht nur einzelne Worte herausnehmen, um die hier geschilderte Krankheit zu erkennen. Auch ist immer die angegebene Therapie zu berücksichtigen. Die großen Schwierigkeiten, die beschriebenen Krankheiten zu erkennen, zeigen sich uns, die wir von der heutigen hochqualifizierten technischen Medizin ausgehen, immer wieder.

Als Beispiel seien hier BAM 3 aus Assur und der praktisch gleichlautende Text BAM 480 aus Ninive angeführt. Aus den Zeilen 1–3 geht hervor, dass es sich um die *qūqānu* „Wurmkrankheit“ bzw. die *ašû*-Augenwurm-Krankheit handelt:

BAM 480 i 1–3 // BAM 3 i 1–3

1 DIŠ NA UGU-šú KÚM ú-kal SA ZI SAG.KI TUK-ma IGI<sup>II</sup>-šú i-dak

2 IGI<sup>II</sup>-šú bi-ra-tú i-pi-tú i-sí-tú mur-din-na qū-qa-na a-šá-a

3 ú ÉR ŠUB.ŠUB-a

„(1) Wenn jemandes Schädel vor Hitze glüht (wörtl. Hitze hält), er dazu immer wieder Pochen/Heben der Schläfensehne/-ader hat, seine Augen (wie) tot sind, (2) seine beiden Augen flimmern, umwölkt sind, verwirrt/unruhig, gerötet(?) sind, dann ist es die *qūqānu* (und/oder) *ašû*-Krankheit (3) und die Tränen fließen dauernd (wörtl. fallen immer wieder herab).“

Diese Krankheit wird von den Autoren zunächst wegen des Hinweises auf eine „Wurmkrankheit“ unter den Infektionskrankheiten, Abschnitt Würmer (3,261; S. 81) besprochen, wobei darauf hingewiesen wird, dass diese Wanderfilarie *Loa* vor allem in Afrika vorkommt und bei ihrer Wanderung durch Haut und Auge zu sehen ist. Die angeführten Augenbeschwerden werden im Kapitel IX über Augen-Ohren-Nasen-Krankheiten (9,9; S. 187) unter dem Begriff „vermindertes und erschwertes Sehen“ erläutert und Ursachen hierfür angesprochen. Die beiden weiteren Hinweise auf diesen Text stammen aus Fußnoten unter Haar- und Hautkrankheiten (Anm. 75 zu 10,93; S. 720), hier Hinweis auf Windpocken, sowie unter neurologischen Erkrankungen (Anm. 71 zu 13,115; S. 735), wo *ašû* als Augenkrankheit bezeichnet wird. Beide Hinweise tragen allerdings nicht zur Deutung der überlieferten Krankheiten bei.

Das Textbeispiel beschreibt eine Erkrankung im Bereich des Kopfes, die man als *ašû* bezeichnete, wobei auch *qūqānu* „Wurm“ erwähnt wurde. Dies alles spricht für eine Infektion durch Fadenwürmer/Filarien, die hauptsächlich das Lymphsystem und das Bindegewebe besiedeln und deren Larven durch Insekten übertragen werden. Die bekanntesten Erkrankungen sind die Elephantiasis, eine unförmige Anschwellung von Körperteilen, besonders der Extremitäten, infolge einer chronischen Lymphstauung, sowie die *Loa* *Loa*-Krankheit, die hauptsächlich in Westafrika vorkommt, und die auch heute unter dem Begriff „Augenwurm“ bekannt ist. Hierbei wandert diese Mikrofilarie durch die subkonjunktivalen Lymphgefäße der Augen, was mit bloßem Auge beobachtet werden kann.

Um hier wie in anderen Fällen die geschilderte Krankheit erkennen zu wollen, müsste man also darauf achten, was der damalige Arzt an Beschwerden wahrnehmen konnte und wie therapiert wurde. Das Gespräch mit dem Kranken und die Beobachtung waren für die Diagnose unerlässlich.

Es ist den Autoren zu danken, dass sie sich die Mühe gemacht haben, so ausführlich über die mesopotamische Medizin zu schreiben und Vergleiche mit der heutigen Me-

dizin anzuführen, auch wenn dies zum Verständnis der damaligen Medizin wenig beigetragen hat.

MARTHA HAUSSPERGER – München

STRAUSS, RITA: Reinigungsrituale aus Kizzuwatna: Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte. Berlin/New York: De Gruyter, 2006. xix, 470 S. 15,5 × 23 cm. ISBN 978-3-11-017975-0. Preis: € 128,00.

This volume<sup>1</sup> constitutes the revised version of the author's PhD thesis, supervised by V. Haas and submitted in 2003 at the Freien Universität Berlin. It may be counted among a number of recent publications<sup>2</sup> that attest to a welcome renaissance in the study of such ritual texts.

The book is divided into seven parts: I. An introduction;<sup>3</sup> II. A discussion of the many cathartic ritual techniques and offering rites found in the Kizzuwatnean ritual texts, the chapter which relates the essential results of the study; III. A comparison of Ammiḫatna's ritual (CTH 471) with the *itkalzi*-texts (CTH 777) and the Mesopotamian *mīs pī*-rituals, a particularly productive section; IV. A discussion of what one might call the 'Samuḫa ritual complex' and the relations among them, including the Expansion of the Cult of the Deity of the Night (CTH 481), Mursili's Reform (CTH 482) and the *babili* text group (CTH 718); V. Editions and commentary to Ammiḫatna's ritual (CTH 471), Ammiḫatna, Tulbi and Mati's ritual (CTH 472), fragmentary texts (e.g. CTH 473) and catalogues mentioning these ritualists, Pabanigri's birth ritual (CTH 476), the purification ritual KBo 24.45+ (CTH 479.2), and the purification ritual CTH 491;<sup>4</sup> VI. Summary and conclusions; and VII. Glossaries, Bibliography, Texts Cited, etc.

Part II is largely descriptive and comparative, detailing the various rites that occur in the texts edited and comparing these with related passages from throughout the Hittite corpus and in some cases beyond to Mesopotamia and elsewhere. It thus forms a handy summary of a significant portion of the repertoire of rites and actors common to the Kizzuwatnean religious sphere, and in this she largely fulfills her central aim of isolating practices specific to this cultural sphere. Undoubtedly the most salient portion of this chapter is the elucidation (Ch. II.9) of a typical chain of rites, for the most part designated with Hurrian *termini technici*, found in several Kizzuwatnean rituals, generally in the same, or nearly the same, sequence. Strauß's work as typified in this chapter is highly readable, the presentation of her ideas clear and fluid. At the same time, apart from the 'Ritenkette', one will find little in the way of novelty, and her summary is heavily dependent on pre-

<sup>1</sup> A review by G. Torri will be appearing shortly in *Or*.

<sup>2</sup> E.g. D. Bawanypeck, *TdH* 25 (2005); B. Christiansen, *StBoT* 48 (2006); J.L. Miller, *StBoT* 46 (2004); V. Haas, *Materia Magica* (2003); G. Torri, *Studia Asiana* 2 (2003); to name just the monographic treatments of the last five years.

<sup>3</sup> To p. 3, n. 9, reference to the numerous contributions in E. Jean et al (eds), *La Cilicie: espaces et pouvoirs locaux*. *Varia Anatolica* 13 (2001), could be added.

<sup>4</sup> Of the texts treated only CTH 491 had not been previously edited, and it is therefore especially welcome.

vious work, especially that of V. Haas, to whom, to be fair, any work in this sphere will be indebted.

I should like to comment on just two items from this section: On p. 212 Strauß states that 'Ištar des Feldes' is an actor in the house purification ritual CTH 446,<sup>5</sup> but this is not the case. Nowhere in the text does this particular avatar of Ištar, most closely associated with Ḫattusili III, appear. On p. 213 Strauß assumes that in CTH 481 Pirinkir is worshipped in the temple of the Goddess of the Night in Samuḫa, but this is predicated on the assumption that the expansion mentioned by Mursili in CTH 482 and carried out by his forefather Tudḫaliya is the same as that prescribed in CTH 481, though it is clear from CTH 481 that both the original temple and the new temple for which this expansion (481) is intended are in the same city, and that this expansion text (481) therefore cannot represent the expansion of the cult from Kizzuwatna to Samuḫa referred to by Mursili II in CTH 482. In which city the Expansion (481) took place cannot at present be determined.<sup>6</sup>

Strauß's transliterations and translations are generally reliable, especially when texts that have already been published by earlier scholars are at issue. In the hitherto unpublished purification ritual CTH 491, admittedly a fragmentary and thus rather challenging text, one encounters more deficiencies. A few notes may be in order.

In CTH 471 (V.1) C ii 2 should be read *iš-ḫu-w]a-an me-ma-al-la'pīt-tal'-w[a-an da-a-i]*, requiring a correction to p. 224, n. 20, which should simply note that C ii 2 omits the plene writing in *išḫuwan*. For ii 15, 16 one finds the translation 'lockere' *mulati*-bread and meal, when surely 'plain' is intended with *pittalwant*. Strauß (pp. 225, 238, 248) has misunderstood Hoffner's comments in *Alimenta Hethaeorum* (1974, 140). He does not emend each occurrence of DUG *simmallu* to GA.<sup>7</sup> He reports that his collation of KBo 5.2 ii 42, i.e. the text in question, reveals GA;<sup>8</sup> that his collation of ABoT 55 obv. 7 reveals DUG; and that he was unable to collate KBo 19.126, 13'.<sup>9</sup> When one considers Hoffner's point that *simmallu* is also sometimes associated with cheese, along with the fact that vessels are countable and generally preceded by a numeral, while GA/DUG *simmallu* is not, one may perhaps conclude that Hoffner's suggestion is the more convincing. In iv 6 read *A-NA ḫu-ub-ru-uš-ḫi*.

Strauß's table (p. 253) presenting the mss. of CTH 472 is in need of correction and updating. First, KBo 41.113 has been joined to KBo 23.1++ i 46'-52' (A). Second, KBo 38.194 ('F') and KBo 40.307 ('G') in Strauß's table also directly join A, the former at the right column of KBo 41.113, the latter at the break in KBo 23.1 ii 36, so that only a few millimetres separate KBo 40.307 and KBo 38.194.<sup>10</sup> Third, Bo 3964 has been recognized as a duplicate to A ii 13-21 and iv 33ff. The mss. are thus: A. KBo 23.1++ i [1]-ii 22;

<sup>5</sup> See most recently, J.L. Miller, TUAT, NF 4 (2008) 206-217.

<sup>6</sup> See Miller, StBoT 46 (2004) 350-362.

<sup>7</sup> His list in RIA 8, 202a is admittedly less precise.

<sup>8</sup> I am not at all certain that Hoffner is correct here. As far as I can see from photos of KBo 5.2, DUG appears quite likely.

<sup>9</sup> My collation of photos of KBo 19.126 was not conclusive, but GA is certainly a possibility, while the DUG signs of the preceding line are clearly DUG.

<sup>10</sup> Unfortunately, the photo BF00055, which can be seen by clicking on 1991/c or 249/n in the online Konkordanz (www.hethiter.net, Version 1.3), shows 1991/c+2059/c together with 249/n+231/f as if they joined.

B. KBo 23.1++ ii 23-iv 42; C. KBo 24.50;<sup>11</sup> D. KBo 23.2;<sup>12</sup> E. KUB 30.38a; F. Bo 3964. Since Bo 3964 offers a number of interesting variants, it seems fitting to provide a transliteration here.

Bo 3964 iv<sup>13</sup>

1' [(1 UDU)] <sup>1</sup>A-NA ke-e-el<sup>1</sup>-t[(i-ia ši-pa-an-da-an-zi)]

2' [(IŠ-T)]U É <sup>d</sup>Hé-bat-ia-kán t[(a-pu-ú-ša MUŠEN<sup>III.A</sup> SILÁ)]

3' [(QA-TAM-M)]A wa-ar-nu-wa-an-[(zi)]

4' [ke]-<sup>1</sup>e<sup>1</sup>-el-ti-ia-ia QA-TAM-MA [(ši-pa-an-da-an-zi)]

5' [(1 I)]M.GÍD.DA QA-TI A-WA-AT <sup>m</sup>[(Am-mi-ḫa-at-na)]

6' [(<sup>m</sup>Tu-u)]l-bi-ia<sup>14</sup> Û <sup>m</sup>Ma-a-ti-i [(<sup>LU.MES</sup>pu-ra-ap-ši-i-e-eš)]

7' [(š)]A KUR <sup>URU</sup>Ku-wa-an-ni<sup>15</sup> ma-a-[(an-kán I-NA É.DINGIR-LÌ)]

8' [(šú-u)]p-pa-i pé-e-ti an-d[(a ku-in im-ma ku-in)]

9' [(mar-š)]a-aš-tar-ri-in [(ú-e-mi-ia-an-zi)]

10' [(nu ki-i síSKUR-šU)]

<sup>11</sup> Pace Strauß (p. 253, n. 79, 255, n. 87, 281, n. 194), it can be considered very unlikely that KBo 24.50 represents a single-columned IM.GÍD.DA tablet. Its obv. i is not significantly wider, its text lines not significantly longer, than those of KBo 23.1. If it were a single-columned tablet containing some 80 lines, as suggested by Strauß, it would be some 3 times long as wide, a highly unexpected format for a tablet from Ḫattusa, where single-columned tablets are always rather wide and only slightly longer, if at all, than they are wide, and this applies also to that pointed to by Güterbock, AfO 38/39 (1991/92) 135b, i.e. KUB 9.32, as an example of a single-columned IM.GÍD.DA tablet for which a corresponding double-columned *Sammeltafel* is known. If, then, KBo 24.50 is indeed a double-columned tablet, then it seems likely that it, too, contained the text of CTH 472 twice on the same tablet, as its obv. i duplicates A i 26–40, while its rev. iv duplicates B iii 30-iv 12.

<sup>12</sup> As appears to be the case with KBo 24.50, it seems that D also would have contained the text of the ritual twice, as D ii duplicates A i 54-ii 3 while D iii duplicates B ii [end]-iii 2.

<sup>13</sup> Restored after A ii 13–21 and iv 33–42. For further variants, see Strauß. My thanks go to Dr. R. Akdoğan for examining and photographing Bo 3964 for me in the museum in Ankara.

<sup>14</sup> Otherwise always written <sup>m</sup>Túl-; but cf. [<sup>m</sup>T]u-ul-bi-LUGAL-ma in KBo 13.42(++), 6', likewise a singular writing for Tulbi-Šarrumma. (Of course, both cases could conceivably have been written Tù-.)

<sup>15</sup> Of the dozens of attestations of Kummanni, the only others I was able to find with initial Ku- instead of Kum- are KBo 2.3++ iv 14 (Ku-ma-ni) and KUB 48.81, 6' (Ku-um-ma-an-ni<sub>j</sub>). The writing with -wa- is unique, and while a phonetic explanation is certainly a possibility, one cannot help but wondering if it was not somehow influenced by the identically written PN <sup>m</sup>lKu-wa-an-ni, likewise a priestess<sup>1</sup> of Ḫebat of Kummanni (MUNUS É.DINGIR-LÌ ŠA <sup>d</sup>Hé-bat <sup>URU</sup>Kum-[ma-an-ni]; KUB 32.129 i 1). Was the scribe of Bo 3964 also referencing or copying one of Kuwanni's tablets while finishing up the colophon here?



For Section V.3.2, the tablet catalogues, cf. now Dardano, StBoT 47 (2006), in which a number of improvements and corrections can be found, as well as the review of Dardano by B. Christiansen, to appear shortly in ZA, which offers some interesting thoughts on the contents and purpose of the catalogues, a topic also touched on by Strauß.

One seemingly inexplicable lapse in the treatment of CTH 476 (V.4) is the consistent reading of <sup>UV</sup>pat-ti-li for <sup>UV</sup>pa-ti-li, though PA has no such value in HZL or MesZL. One would also like to see the transliteration 2-TA.ĀM (i 37, 46), though the 2 da-a-an in i 30 gives one pause. It may be that the scribe himself became confused, and one might want to emend to 2-TA<sup>1</sup>(DA).ĀM. It does not, though, seem necessary to emend 𒄩AR⟨.ŠU⟩ ŠU<sup>HI.A</sup>-ŠU-ia-aš-ši-kán in iv 19. Reading 𒄩AR.ŠU<sup>HI.A</sup>-ŠU-ia-aš-ši-kán <sup>(20)</sup>𒄩AR.GİR-ia A-NA GİR<sup>HI.A</sup> ti-an-zi and translating, ‘then they place arm rings on him, and an ankle ring on the feet,’ renders a sensible translation without emendation.

In KBo 24.45+ obv. 18’ (Ch. V.5) can likely be restored, with reference to KBo 11.1 obv. 20–24 (cf. CHD Š, 44b–45a) and KUB 5.6 i 44’–45’ (cf. CHD Š, 45b), MUNUS-a[z-ši-k]án ku-iš<sup>1</sup> IŠ-TU ša<sup>1</sup>-a[k-la-i] <sup>(19)</sup>pu-nu-uš-ke-zi, ‘The woman who inquires [of him/her (i.e. the deity)] concerning the custom, ...’. Though it does not appear to be the case in the edition of KBo 24.45+ rev. 2, from photos it is clear that the signs and space are perfectly amenable to <sup>1</sup>še<sup>1</sup>-[h[é-e]l-l]i-<sup>1</sup>ia<sup>1</sup>-aš, and there is therefore no need for emendation. In rev. 6 there is clearly no space for ú-[i<sup>2</sup>-d]a-a-ar, leaving ú-[d]a-a-ar as the only alternative. The same spelling is found in KUB 58.68: 21’, but two attestations do not seem enough to count as a proper variant writing, and scribal errors are probably to be assumed.

Since the appearance of Strauß’s work on CTH 491 (V.6), KBo 22.126 has been joined to KUB 59.50, and the suggestion has been made that these belong to the same tablet as KUB 15.42 (DBH 14 [2004], 87). Also, I was able to identify in KBo 53.88 a further duplicate to A i 16–32 and B(+)+ i 14–30, and since it aids in restoring A, it seems fitting to provide a transliteration here:

KBo 53.88

- 1’ [(a)]r-ḫa-[(ma-at da-a-an pa-ri-ia-an na-at pár-ku-nu-wa-an<sup>16</sup>)]  
 2’ [(p)]a-ap-[(a-tar-kán an-da NU.GÁL A-NA 2 DUG.GAL-ma-aš-ša-an)]  
 3’ [(n)]a-aš-ma [(2 <sup>DUG</sup>ka-az-zi-ti wa-a-tar la-a-ḫu-wa-an)]  
 4’ [(A-N)]A 2<sup>17</sup> NINDA.SI[(G-ma-aš-ša-an ga-an-ga-ti ki-it-ta 1 <sup>NINDA</sup>mu-la-ti-iš tar-na-aš-ša)]  
 5’ [(1 NIND)]A.GUR<sub>4</sub>.RA G[(A.KIN.AG TUR 7<sup>18</sup> NINDA.SIGMEŠ 1 <sup>DUG</sup>ši-pa-an-du-wa-aš<sup>19</sup> GEŠTIN)]  
 6’ <sup>1</sup>a<sup>1</sup>-ku-wa-<sub>1</sub>an-na<sub>1</sub>-aš<sup>2</sup> <sup>D</sup>[(<sup>G</sup>KU-KU-UB GEŠTIN da-a-an pé-e-da-aš 1 <sup>GIS</sup>BANŠUR AD.KID)]  
 7’ 1 DUG A <sup>1</sup> <sup>DUG</sup>tág-g[(a-pi-iš-ša-aš<sup>20</sup> A 3 DUG.GAL PUR-SÍ-TI RI-IQ-QÚ-TIM...<sup>21</sup>)]

<sup>16</sup> B i 14: pár-ku-nu(U)-an.

<sup>17</sup> A i 19: 1.

<sup>18</sup> Partly visible in A i 21; cf. also i 34.

<sup>19</sup> B i 19:] ŠA GEŠTIN, whereby there would seem to be enough space between the break and ŠA to exclude the reading -aš]-ša.

<sup>20</sup> B i 21: -i]š-ta-aš.

<sup>21</sup> As is the case with B, the whole of the line in A i 24 (<sup>GIS</sup>IN-B<sup>HI.A</sup>-ia <sup>GIS</sup>PÈŠ <sup>GIS</sup>GEŠTIN 𒄩AD.DU.A <sup>GIS</sup>SE<sub>20</sub>-ER-DUM ku-it-ta te-pu) was here either omitted or written far into the column divider.

- 8' *nu ma-aḫ-ḫa-an* <sub>1</sub>*ki*-[(*i ḫu-u-ma-an ḫa-an-da-a-iz-zi*) *nu* (<sup>GI</sup>BANŠUR AD.KID)]  
 9' <sub>1</sub>*É*<sub>1</sub>-*ri-kán* *a*[(*n-da*) *da*-(*a-i nu-uš-ša-an* 2<sup>22</sup> DUG.GAL A *na-aš-ma* 2<sup>DUG</sup>)*ka-az-zi* A]  
 10' <sub>1</sub>*da*<sub>1</sub>-*a-i* 1 DUG.GAL [(*GĒŠTIN-ia-aš-ša-an da-a-i an-da-ma*)-*kán* ... (*da-a-i*)]<sup>23</sup>
- 
- 11' <sub>1</sub><sub>1</sub> DUG.GAL Ì.DÙG.GA-*ia*-[(*aš-ša-an da-a-i an-da-ma-kán* SÍG SA<sub>5</sub>) *ki-it-t(a)*]  
 12' <sub>1</sub><sub>1</sub> DUG.GAL BA.<sub>1</sub>BA.ZA<sub>1</sub>-*i*[(*a-aš-ša-an da-a-i* SÍG *a-li-ša-kán a-wa-an kat-ta*)]  
 13' <sub>1</sub>*ki*<sub>1</sub>-*it-ta* <sub>1</sub><sub>1</sub>[... (*pít-tal-wa-an-da-aš-ša*) *da*-(*a-i*?)]  
 14' [1] <sub>1</sub>DUG.GAL<sub>1</sub><sup>24</sup> x-[(*ia-aš-ša-an* Û 1 DUG.GAL L)ÀL? (*da-a-i*)]

As mentioned, Strauß's treatment of CTH 491 requires somewhat more attention than the others, and I offer here a few suggestions.<sup>25</sup> In my view *i*-<sup>l</sup>*la-ša*<sup>l</sup>-*kán* in A i 8 can be regarded as certain. Other attestations that may represent the same word are found in IBoT 3.13 rev. 5'; KUB 29.1 i 46; KBo 22.156+660/z i 11'; and KBo 21.20 i 15. Comparison with A i 13–14 and B iii 4'–6' allows one to safely restore [1<sup>DUG</sup>BUR.ZI T]U<sub>7</sub> and [1<sup>NINDA</sup>*mu-la-ti-i*]n in A i 33 and 34, respectively. The restoration of MUNUS-*za* at the end of A i 36 is probably unnecessary, as a translation 'Then the AZU-priest takes either a pure vessel with water or a *kazzi*-vessel with water' is quite sufficient and avoids introducing an otherwise non-existent participant. At the end of A i 58 one may read <sub>1</sub>*me-ma*<sub>1</sub>-*i*. The traces at the beginning of A ii 3' demand rather QA-T[AM-MA], after which there is still room in the break for *pár-ku-wa-e-eš*. Traces and available space dictate that one restore, in contrast to B, [É.DINGIR<sup>ME</sup>]Š-KU-NU-<sup>l</sup>*ia*<sup>l</sup>-*aš-ma-aš* in A ii 23'. On photos one can read [a]-<sub>1</sub>*pa-a-ša ú-iz*<sub>1</sub>-*zi* in A ii 28', and one can translate the phraseological construction, with reference to Th. van den Hout, Fs. Hoffner (2003) 177–203, which is to be preferred to Neu, Fs. Strunk (1995) 195–202, 'Daraufhin nimmt jener eine andere, ungebrauchte *ali*-Wolle.' In A ii 29' the traces dictate EN.SÍSK]UR-*i*[*a*. At the end of A ii 49' one can restore *l*[*i-in-ga-iš*]. At the end of A iii 6' one can restore EN.SÍSKUR-*m*[*a-kán*] after KUB 59.50 iii 5', at the end of iii 10', EN.SÍ[SKUR QA-TAM-MA] after KUB 59.50 iii 8'.

In 491.2 (V.6.6) one can likely read <sup>GI</sup>ŠHAŠHUR in i 7'. In i 8', *nu ki-i ḫu*-[*u-ma-an*. In ii 11', 40<sup>GIS</sup>KIRI<sub>6</sub> *ip-p*[*i-ia-a*]n-*za*<sup>SAR</sup>, '40 *ippijant*-Pflanze des Gartens.' In ii 15', *ḫu-u-m*]a-an SAR<sup>HIA</sup> *da-a-i*. in ii 22', [*ḫu-u-ub-ru-uš*]-*ḫi-ma-aš-ša-an* ŠA DINGIR-LÌ.

JARED L. MILLER – Mainz/München

<sup>22</sup> B i 24 omit.

<sup>23</sup> A omits §-divider.

<sup>24</sup> The only other DUG.GAL item in this text that would seem to fit the traces of KBo 53.88, 14' and of A i 32 would be the DUG.GAL.GIR<sub>4</sub> of B ii 2.

<sup>25</sup> I should note that CTH 491 was the subject of a seminar I attended led by D. Schwemer in 2000. Some of the suggestions mentioned here may therefore be his, but I am no longer certain what originated with him and what is of my own invention.

CHRISTIANSEN, BIRGIT: Die Ritualtradition der Ambazzi: Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463. (Studien zu den Boğazköy-Texten 48). Wiesbaden: Harrassowitz, 2006. xix, 449 S. 16,5 × 24 cm. ISBN 978-3-447-05333-4. Preis: € 98,00.

This volume constitutes a revised version of Christiansen's (henceforth Ch.) *Magisterarbeit* submitted to the Freie Universität Berlin, 2003, supervised by Prof. Dr. V. Haas. Anyone who reads Ch. and is also familiar with my work on the Kizzuwatnean rituals (StBoT 46) will hardly be surprised that this review of Ch.'s work is marked by broad agreement and approbation. Indeed, one might go so far as to say that the two could be read as complementary volumes.

As intimated in the title, the redactional history (Entstehungsgeschichte) of the texts is a primary object of the study, and from the opening lines it is clear that Ch. is also much concerned with the terminology and methodology underlying her work, a conscientiousness and deliberateness which can be regarded as exemplary in a field that all too often ignores (or assumes) such issues. The distinctions, e.g., between ritual and ritual text, 'author' and 'actor' are fruitfully emphasized. Very welcome is her brief sketch of varied and often opposing statements in the secondary literature on issues of relevance to the redactional history of such texts and their *Sitz im Leben* in light of the fact that little research specifically devoted to these questions exists.

The thorough textual presentation of the three text groups includes transliteration, with variants indicated in footnotes, and translation of the main text copies, followed by transliterations of the duplicate fragments, dating of the texts by palaeographical and orthographical criteria and copious philological commentary. For CTH 391 a very useful interlinear synopsis of the parallel passages is added.<sup>1</sup>

Transliterations<sup>2</sup> and translations are highly reliable, the philological commentary very thorough and judicious.<sup>3</sup> The only significant improvement I can offer is the join of 391.2.B (KUB 57.122) and 391.3 (IBoT 2.122), whereby the first paragraph can be restored after 391.2 iii 4–11 (KBo 13.109), resulting in the following (cf. pp. 156, 158, 168):


KUB 57.122+IBoT 2.122 r. Kol.

— — — — —  
 0' [ᵈZa-ar-ni-za-aš ᵈTar-pa-ad-da-aš-si-iš]  
 1' ᵈA-la-u-wa-i-mi-iš ᵈMa-a[m-ma-a-i-mi-iš]  
 2' DINGIR<sup>MES</sup> LÚ<sup>MES</sup> GÍŠ<sup>GÍŠ</sup> [ja-at-tal-wa-za [GIM-an]  
 3' GÍŠSAG.KUL EGIR-pa na-an-<sub>1</sub>na-a-<sub>1</sub>[i]

<sup>1</sup> Of the previously unpublished texts from Ch.'s corpus (p. xix), 1563/v has now been published as KBo 53.21, 1343/v as KBo 48.103, 572/t as KBo 48.13, and 225/v as KBo 54.17.

<sup>2</sup> In 391.1 iii 15 I would restore 3 rather than 1 and accept the incongruence, otherwise rife in this text. Between 391.1.A iv 2' and 3' a paragraph divider should be inserted.

<sup>3</sup> The occasional minor misstep hardly detracts: on p. 53, n. 228 read 'Akk.>'; on p. 84 read 'Anstelle des als Dativ fungierenden Akkusativs (Akk. des Bezugs) ᵈTarpattassan ist ein Vokativ zu erwarten;' p. 85: 'An folgenden Stellen ist der als Dat. fungierende Akk. (Akk. des Bezugs) korrekt gebraucht;' cf. in the index, p. 409, the listing of Tarpattassan as gen. instead of acc.

- 4' <sup>GI</sup>IG-ia EGIR-pa h́e-e[š-ke-ez-zi]  
 5' LUGAL-i-ia HUL-u-wa-aš [UN<sup>MEŠ</sup>]  
 6' AN-ZE-EL-LU hur-ke-el [pa-ap-ra-tar]  
 7'  mu-u-la-tar QA-TAM-MA a[r-ḥa a-ra-id-du]
- 
- 8' EGIR-šÚ-kán <sup>MUNUS</sup>ŠU.GI NA[GGA te-pu]  
 9' <sup>SIG</sup>iš-tág-ga-i an-da h[u-u-la-li-i-e-ez-zi]  
 10' na-at LUGAL ZAG-ni šU-[šU GİR-šU]  
 11' an-da ḥa-ma-an-zi na[m-ma-at-ši-kán]  
 12' ar-ḥa da-a-i na-at-kán [A-NA PÉŠ.TUR]  
 13' <sup>1</sup>da<sup>1</sup>-a-i nu te-ez-zi [

It would also seem quite likely that CTH 391.4 (KBo 43.35) can be joined to the top of rev. iv of CTH 391.1.A (KUB 27.67+KUB 9.25), but unfortunately the former is housed in the museum in Ankara, the latter in Istanbul, disallowing any attempt at confirmation on the originals. In any case they show the same hand and almost certainly were written by the same scribe. In the resulting l. 11 'x-na<sup>1</sup>-i<sup>d</sup> Ta<sup>1</sup>r<sup>2</sup>- can be read.

In 391.1 i 10, ii 11, iii 16 Ch. translates 'Pfeile' for GI<sup>THi.a</sup>, and though GI does in fact occasionally represent 'arrow' (e.g. KBo 6.34+ ii 51; kindly pointed out to me by B. Christiansen), one might nevertheless want to avoid obscuring the fact that no more than 'reed' is actually written, which could perhaps indicate that only models were envisioned for the ritual rather than actual arrows, for which one would expect <sup>GI/GIS</sup>GAG.(Ú.)TAG.(GA). This possibility should be considered in the light of Ch.'s interpretation of *ezza-* (pp. 92 ff.) in this context as 'reed', in which case the bow would be made of reed as well, but which would seem to render the locution GI<sup>THi.a</sup> *ezzās* (e.g. ii 11) redundant unless one in fact translates GI as 'arrow'.

391.1 i 26, ii 27, iii 31; 391.2 ii 7' should be translated 'Wie die Wäscher/Walker dieses bearbeiten (*anniya-*) und von ihm die Fusseln (somit) entfernen ...'; that is to say, 'säubern' is a too liberal translation of *anniya-* and indeed obscures the grammatical construction. Cf. Ch.'s correct translation of the parallel structured locution in 391.2 iii 6–8, 'Wie der Querbalkenriegel den Sicherungsriegel zurücklenkt und die Tür (somit) öffnet ...'

In 429.1 i 39'–42' (pp. 186 f.) one should presumably translate, '[(Und)] wie *asara-astaggassa-* (und?/des?) *ḥanzana-* von [...] abgeschnitten [(ist und)] man das Tuch wegnimmt, [so] soll von [dir] die böse Zunge (a)bge)schnitten sein, [und] sie soll von [dir eb]en[so] weggenommen sein,' whereby the entire paragraph constitutes a continuation of the recitation begun in §6. Ch.'s considerations (p. 260) on the lack of a verb would thus be superfluous. Further, though Ch. parses *astagga=ssan* < *astaggan=san*, translating '[(sein/ihr)]' (pp. 186 f., 236), this would appear to be unlikely, and there seems to be no reason why a stem *astaggassa-* would be less likely, and indeed Ch. herself appears to have considered the option, as reflected in her Glossar (p. 339). The other possibility, and perhaps the more likely one, would be to see *-asta* and *-san* as a further example of two local particles in the same clause, in which case it would resemble that in KBo 21.33+ iv 20'f., for which, see E. Neu, Fs. Čop 1993, 138 f.

One should also translate 'Huf' or 'Bein' in §§23 and 47 rather than 'Pfote', as a goat naturally has no paws. At the end of §24 one should probably translate 'und sie/er opfert' (cf. §§41, 47), as nowhere in the text are any liquids or libation vessels at issue (except in §46, where however, blood is the liquid, and it is sprinkled). I wonder if one should not in

§27 translate rather, '[We]nn auch vor <den Göttern> ein anderer Böses [sprich]t, weil du mächtig bist, sprich Gutes [für mich vor] allen Göttern!' On p. 40, n. 179, read 'Anm. 347'.

Ch., based first and foremost on the switches between 1<sup>st</sup> and 3<sup>rd</sup> sg. in the narrative passages and the recurrent confusion in the number of ritual patrons, writes that (p. 122), 'es sich um eine Kompilation handelt, die aus verschiedenen Textfassungen zusammengefügt wurde,' and I can only agree.<sup>4</sup> I think, however, that one might form a more specific, though still very tentative, hypothesis about the nature of the compositions from which these texts were compiled. First, it seems not unlikely that a version or versions would have existed for a single ritual patron, another (or others) for more than one.<sup>5</sup> In fact, 391.2 is a version for a single patron, i.e. the king, though it is difficult to determine whether it is to be placed before or after 391.1 in the genealogical tree of the various redactional stages.<sup>6</sup> Second, the composition seems to reflect three texts with three different purposes: one or more composed with the intent of treating or satisfying the deities (§§ 1, 21–25, 40–42); one aimed at treating the ritual patron or patrons (§§ 2–20, 30–39);<sup>7</sup> and one intended to be performed by the ritual patron for his/her own benefit (§§ 26–27, 43–52).

Ch. herself (p. 116; cf. also 119) considers who might be speaking in this latter substratum (§§ 26–27, 43–52; 391.1 ii 63–64), concluding that the context suggests that the 'Ritualherr gemeint ist,' i.e. the ritual patron(s) treated in the text up to this point (s. also p. 131). It must be noted, though, that the ritual patron/s does/do not appear at all after §42, so that one suspects that the rest of the text has been exapted from such a 'do-it-yourself' ritual composition.<sup>8</sup> The person speaking, then, would not be the ritual patron of the foregoing passages, but the person carrying out the ritual for his/her own benefit.<sup>9</sup>

Also the distribution of the deities is of interest in this context:<sup>10</sup> Only Tarpatassa and Zarniza are mentioned in §§ 1–10; only Alauwaima in §§ 12–26 (along with Mamma in

<sup>4</sup> Her further suggestion, however, that (p. 122) 'die Unebenheiten belassen (wurden), vermutlich um gerade kenntlich zu machen, daß es sich um einen gewachsenen Text handelt,' I do not find likely.

<sup>5</sup> Similarly with the Mastigga rituals; see Miller, *StBoT* 46, 232–238.

<sup>6</sup> Ch. (p. 167) places 391.2 later than 391.1 due essentially to the palaeographical and orthographical characteristics, while she notes (p. 159) that some older sign forms in 391.2 may indicate an older Vorlage. I suspect, in fact, that 391.1 is likely to have been compiled on the basis of (a Vorlage for) 391.2 or similar texts, as 391.2 does not show the *Kohärenzstörungen* so conspicuous in 391.1. Thus 391.2 may well be a late copy of a very early *Textexemplar* in the redactional history of the group.

<sup>7</sup> This does not disregard, of course, the fact that the aim of treating the deities is the benefit of the ritual patrons.

<sup>8</sup> Such are known, of course, e.g. Zarpiya's ritual, which is to be carried out by the 'master of the house' (B.J. Collins, *CoS* 1 [2003] 161–162), and KUB 17.28 ii 33–iii 17, treated recently by G. Torri, *JANER* 4 (2004) 129–141.

<sup>9</sup> For two other ritual texts that appear to have been sliced together from existing compositions, cf. the Old Hittite Ritual for the Weathergod (G. Wilhelm, *StudMed* 9 [1995] 381–388) and the Ritual for the Purification of a House through Conjurament of the Netherworld Deities (Miller, *TUAT NF* 4, 206–217, esp. ns. 75 and 155).

<sup>10</sup> Along with the fact that Alauwaima, although not even mentioned in the incipit, receives by far the more desirable offering, a goat, as compared to a miserable mouse for the others.

§§21 and 23); only Tarpatassa in §§28–51 (with Mamma in §§40–47). Of note is the fact that the passages with Tarpatassa and those with Alauwaima are mutually exclusive, as are those with Zarniza vs. those with Mamma, perhaps suggesting that §§1–11 derive from one composition, §§12–27 from a second, §§28–42 from a third,<sup>11</sup> which happens to correspond to the three parallel sections from §§1–42. If so, we can postulate that 4 texts served as material for this composition, the first three parallel sections, originally three separate versions for distinct deities, then the fourth, a do-it-yourself ritual.<sup>12</sup>

Ch. also devotes considerable thought to the *Sitz im Leben* of the texts, granting that one cannot exclude the possibility that the texts functioned as instruction manuals, but concluding (p. 126): ‘Vielmehr weist der Befund darauf hin, daß die hethitischen Schreiber den Text in erster Linie als gelehrte Überlieferung betrachteten, die es für nachfolgende Generationen zu tradieren galt.’<sup>13</sup> Of special interest in this context is the composition treated last in Ch.’s work, CTH 463 (pp. 285ff.). Although likewise attributed to a female ritualist (perhaps Ambjazzi), its incipit consists of a compilation of Mesopotamian omens as possible reasons for enacting the ritual, omens that are otherwise known from Hattusa exclusively from scholarly translations. Ch. therefore concludes (p. 304) that it is unlikely that a female Hittite ritualist such as Ambjazzi in fact composed such a text or enacted or dictated such a ritual: ‘Der “Sitz im Leben” des Textes liegt also wohl nicht in der rituellen Praxis des hethitischen Hofes, sondern in der schreiberlichen Gelehrsamkeit.’

Ch. (p. 244–247) also attempts to establish what sections of the ritual are erzählende Rede and which are Rezitationen, and her discussion represents a significant advance upon Haroutunian’s (Fs. Hoffner [2003] 149–168) treatment in this respect.<sup>14</sup>

With regard to the important question of the relationship between the texts and the ritualists to whom the compositions are ascribed,<sup>15</sup> Ch. writes (p. 316), ‘Für die These, daß es sich bei den uns vorliegenden Ritualtexten um Diktate der im Incipit und Kolophon genannten Personen handelt, gibt es ... ebenfalls keine stichhaltigen Argumente. ... Dies schließt aber natürlich nicht die Möglichkeit aus, daß die Erstverschriftlichung aufgrund eines Diktates dieser Personen erfolgte. Aber auch andere Arten des Verhältnisses zwischen ritualkundiger Person und Text sind denkbar: So könnte ein Schreiber das Ri-

<sup>11</sup> Also in §§43–52 appear Tarpatassa and Alauwaima.

<sup>12</sup> It should be noted, however, that the seemingly random occurrences of the sg. vs. pl. ritual patrons (pp. 117ff.) do not overlap with these sections in a way that would suggest that one or more of the sections was originally for a sg. patron, one or more for pl. patrons. The relationship would have been more complex.

<sup>13</sup> Only rarely is Ch.’s usage perhaps somewhat misleading (p. 125): ‘Der Text hat sicherlich seinen primären “Sitz im Leben” in der hethitischen Ritualistik, d.h. in der Art und Weise, in der bestimmte Personen innerhalb der hethitischen Gesellschaft Störungen wie Krankheit, Unfruchtbarkeit etc. für gewöhnlich zu beheben versuchten.’ It seems to me that this describes not the *Sitz im Leben* of the texts at hand, but the *Sitz im Leben* of the rituals reflected in them. The *Sitz im Leben* of the rituals would presumably have been different than that of the texts. It is also not clear to me where she envisions that 391.1 specifically was compiled. On p. 167 she writes, concerning 391.2, ‘Die charakteristischen Abweichungen von CTH 391.1 und das zentralanatolische Kolorit sprechen für eine Kompilation am Hof in Hattusa.’ Does this imply that 391.1 was compiled elsewhere? If so, where? In Arzawa itself?

<sup>14</sup> See already, similarly, my comments in my review of Fs. Hoffner in JAOS 125 (2005) 287.

<sup>15</sup> See similarly Miller, StBoT 46, 469–532.

tual auch aufgrund einer mündlichen, mehr oder weniger präzisen Tradition, die in ihrem Kern auf den jeweiligen Ritualexperten zurückgeht, erstmals verschriftlicht haben. Schließlich ist jedoch auch in Betracht zu ziehen, daß die Texte lediglich diesen ritualkundigen Personen zugeschrieben wurden.<sup>7</sup>

Ch. is certainly to be congratulated for providing the research community not only with current, high-quality editions of three groups of ritual texts, but also with well considered observations and insights into the processes by which those texts may have emerged.

JARED L. MILLER – Mainz/München

MOUTON, ALICE: *Rêves hittites. Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne.* (Culture and History of the Ancient Near East 28). Leiden/Boston: Brill 2007. xxx, 346 S. 16,8 × 24,7 cm. ISBN 978-90-04-16024-8. Preis: € 84,00.

Over the last fifty years the dream in the ancient Near East has enjoyed considerable scholarly interest.<sup>1</sup> But whereas numerous studies on ancient Mesopotamian, Egyptian and Israelite dreams have seen the light of day, until recently only a few smaller articles had been published on Hittite oneirology and oneiromancy.<sup>2</sup> Now a much required systematic study of Hittite dreams has finally appeared. Mouton analyses Hittite dream-terminology and the contexts of the sources (Ch. I), Hittite dream-conceptions (Ch. II), and the role the dream played in Hittite daily life (Ch. III). The greater part of this work, however, consists of an impressive corpus of 133 (fragments of) Hittite dream-texts (Ch. IV). Transcriptions and translations of more than forty of these texts are presented here for the first time, which adds greatly to the value of the book. Among these texts are (fragments of) historical texts, rituals, royal dream-reports, and a large number of divinatory texts. Through the publication of this collection of dream-texts and the discussion of these texts an important contribution has been made to the study of Hittite and ancient Near Eastern oneirology and oneiromancy. This being said, I will now concentrate on a number of issues from the introductory chapters.

First, there is the issue surrounding the use of the word ‘anthropology’. When it is given such a central position as in a title (“... une anthropologie du rêve ...”), one expects the investigation to be somehow connected to the concepts, methods, and theoretical frameworks used by anthropologists today. But such a connection is not established in this work. Here ‘anthropology’ is defined “dans son acception la plus large” as “l’étude de l’homme et de son comportement” (xxiii, n. 14). Although there is nothing wrong with this definition, one may wonder whether a simple ‘inquiry into the dream’, or anything of the like, would not have been less ambiguous. Perhaps the term ‘anthropological’ was thought to suit the central questions addressed in this investigation, namely those related to Hittite notions concerning the origin of dreams, and to the value of dreams in the lives

<sup>1</sup> The first general study of ancient Near Eastern oneirology and oneiromancy is considered to be A.L. Oppenheim’s *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream-Book*. Transactions of the American Philosophical Society NS 46/3 (Philadelphia 1956).

<sup>2</sup> These are briefly discussed by Mouton on pages xxi–xxiii of the introduction.

of Hittites. But such questions have been addressed in numerous works on ancient Near Eastern dreams, yet have never been called anthropological.<sup>3</sup> In the introduction it is stated that “La voie de l’anthropologie n’a été que superficiellement explorée dans le domaine du rêve au Proche-Orient ancien” (xxiii). If we interpret “la voie de l’anthropologie” here as research in which the concepts, notions and insights deriving from the discipline of anthropology are used, this investigation does not follow that road either. If, however, we interpret it as a ‘study of mankind and its behavior’, several studies, including this one, have followed that road for many miles. One thing is for sure though; this is the first study to address these issues using primarily a *Hittite* corpus of dream-texts.

Next, a few comments should be made on a number of smaller issues addressed in chapter II (“La nature des rêves d’après les textes hittites”).

On page 31 n. 5 the ὄνειροπόλος mentioned in the Iliad (I.62–63) is said to be an “onirocrite”, whereas A.H.M. Kessels, who is referred to in this place, concluded that “in this passage it means ‘Traumseher’ rather than ‘Traumdeuter’”.<sup>4</sup> On page 54 n. 87, however, this conclusion is followed by Mouton: “Même la Grèce homérique ne semble pas connaître d’onirocrite spécialisé.” It should also be noted that Kessels’ view on (the absence of) official dream-interpretation in Homeric times has been criticized.<sup>5</sup>

On pages 37 n. 28 and 52 n. 81 the dreams of Pharaoh (Gen. 41) are said to have been interpreted by Daniel instead of by Joseph.

On page 50 n. 72 the Ramesside dream-book<sup>6</sup> is said to be “sans doute une copie ramesside d’un original du début du deuxième millénaire”.<sup>7</sup> In more recent literature,

<sup>3</sup> For discussions of the nature and origin of the dream in the ancient Near East see e.g. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams* 225–237; J.-M. Husser, *Le songe et la parole. Etude sur le rêve et sa fonction dans l’ancien Israël* (Berlin/New York 1994) 17–25 (ancient Israel); S.A.L. Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. AOAT 258 (Münster 1998) 25–57; 73–94; K. Szpakowska, *Behind Closed Eyes. Dreams and Nightmares in Ancient Egypt* (Swansea 2003) 15–40 (Egypt); A. Zgoll, *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3.–1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*. AOAT 333 (Münster 2006) 259–299 (not yet available to Mouton). In the chapter on the dream in Hittite daily life (Ch. III) Mouton focuses on three aspects of the dream, i.e. “Le rêve et la pureté”, “Le rêve et la maladie” and “Le rêve et la mort”. For previous discussions of the dream and purity see e.g. Butler, op. cit. 62–65; 68–69; 191–194; of the dream and illness, e.g. Butler op. cit. 52–57; 89–95; T. Abusch, *Witchcraft and the Anger of the Personal God*, in: T. Abusch/K. van der Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Groningen 1999) 83–121 *passim*; W. Sommerfeld, *Traumdeutung als Wissenschaft und Therapie im Alten Orient*, in: A. Karenberg/C. Leitz (eds.), *Heilkunde und Hochkultur I* (Münster 2000) 213–218; Szpakowska, op. cit. 162–166 (Egypt); of the dream and death, e.g. Butler, op. cit. 59–61; 70–72; 78–79; Szpakowska, op. cit. 21–27 (Egypt).

<sup>4</sup> A.H.M. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*. Dissertation Rijksuniversiteit Utrecht (Apeldoorn 1973) 18.

<sup>5</sup> E.g. by R.G.A. van Lieshout, *Greeks on Dreams* (Utrecht 1980) 165–167.

<sup>6</sup> P. Chester Beatty III, *recto* (ed. A.H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series*. Chester Beatty Gift I [London 1935]).

<sup>7</sup> Reference is made to S. Sauneron, *Les songes et leur interprétation dans l’Égypte ancienne*, in: A.M. Esnoud/P. Garcelli (eds.), *Les songes et leur interprétation*. Sources Orientales 2 (Paris 1959) 33.



however, the possibility of an origin in Ramesside times (13<sup>th</sup> c. BC) has been left open.<sup>8</sup>

On page 51 it is implied that the Hittite dream-book fragment reflects a Hittite environment despite the fact that it is called a possible translation from an Akkadian original (50). Does the author think that only those dream-omens which suited a Hittite environment were translated?

On page 51 Mouton states: “Il a souvent été dit que l’oniromancie était une discipline divinatoire mineure compte tenu du peu de textes la mentionnant, en comparaison avec l’énorme corpus préservé pour l’extispicine par exemple. En réalité, le nombre limité de témoignages concernant le songe ne prouve pas forcément le peu d’importance du rêve mais simplement le caractère marginal de la discipline oniromantique.” The construction of this argument is somewhat askew: at first the author seems to disagree with what is frequently stated about oneiromancy, then it turns out that she disagrees with another thing and shares the general view on oneiromancy after all.

On page 52 it is argued that the production of dream-books in Mesopotamia should be seen as an attempt by the diviners to monopolize dream-interpretation: “Seuls les membres de cette caste avaient accès à ces ouvrages et ils ont probablement tenté de les garder secrets, ce qui leur permettait de conserver leur monopole sur l’interprétation des rêves du roi en particulier et de jouir ainsi d’un pouvoir politique non négligeable.” Though it might be true that the diviners desired to have some political influence, it is impossible for us to ascertain, on the basis of the few extant ‘royal dream-omens’,<sup>9</sup> if dream-interpretation could really have been used as a vehicle for obtaining such power, or for even marginally influencing royal policy. Furthermore, it is doubtful that they needed to preserve their monopoly as *royal* interpreters in the first place. There are at least no indications that there was any competition with other (types of) oneirocritics for this position. And even if there were rival oneirocritics, writing the omens down and guarding them would not have effected a monopoly: the rivals would have had their own sets of omens and methods of interpretation. The same holds true for dream-interpretation outside the palace, with the one difference that here, as Mouton observes herself, it cannot be monopolized: “ils ne réussirent sans doute jamais à s’accaparer entièrement l’onirocritique, car une tradition populaire devait perdurer parallèlement” (52). Based on the available evidence the only thing we can be sure of, is that the production of dream-books was an attempt by Mesopotamian scholars to collect and organize dreams and their interpretations.

On page 57 n. 92 the allegedly<sup>10</sup> sexual dreams from the Assyrian dream-book *Zaḳīqu* are provided as examples of ‘impure dreams’.<sup>11</sup> But even if these dreams do list various

<sup>8</sup> Cf. Szpakowska, op. cit. 69–71.

<sup>9</sup> K. 273 + 1944b + 9064 (ed. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams* 293–295; 337–338; pl. 13). Unfortunately, of these ‘royal dream-omens’ no apodoses (interpretations) have been preserved. It should be added that we can not exclude the possibility that the diviners also consulted the ‘regular’ tablets with dream-omens to interpret the king’s dreams.

<sup>10</sup> There is some uncertainty about the interpretation of the sign UM, which is the recurring sign (or ‘kenning’) in these (sexual) dreams. It has been read as DUB and equated to *teḫû*, ‘to approach (sexually)’. See on this interpretation of UM J.-M. Durand, *RIA* 4, 460; R. Borger, *Mesopotamisches Zeichenlexikon* 300, no. 238. Despite this uncertainty, the dreams with ‘kenning’ UM (DUB) will here be referred to as ‘sexual dream-omens’.

<sup>11</sup> *Zaḳīqu*, Fragment 1 (non-assigned) no. 1 lines x+3–11; no. 2 lines x+1–10; no. 3 lines

types of sexual relations – and it is likely that they do – they should not be treated as ‘impure dreams’, but as dream-omens that happen to have sexual relations as subject matter. Perhaps sexual dreams which were caused by demons, such as we encounter in other sources,<sup>12</sup> were regarded as ‘impure dreams’, but sexual dream-omens were treated differently. Four of the extant dream-omens from *Zaqīqu* are in fact interpreted positively,<sup>13</sup> which seems to indicate that a sexual dream-omen was treated as any other dream-omen, i.e. as an encrypted message.<sup>14</sup> It was not interpreted on the basis of a moral judgment,<sup>15</sup> but mostly on the basis of a ‘decipherment’ of dream-elements through word-play, analogy and/or the alternate reading of signs. Mouton, as said, treats sexual dream-omens as ‘impure dreams’, and speculates that because of their impurity “très peu de rêves de tabous sexuels nous ont été communiqués” (57 n. 92).<sup>16</sup> As far as the sexual dream-omens

---

1–9 (ed. A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams* 290–291; 333–334; pl. 13). Additional fragments with the same ‘kenning’ have been published by Oppenheim in 1959 (A.L. Oppenheim, *New Fragments of the Assyrian Dream-Book*, Iraq 31 [1959] 155–157; pl. 35).

<sup>12</sup> For a discussion of these types of dreams see Butler, op. cit. 62–65.

<sup>13</sup> E.g. Fragment 1 (non-assigned) no. 1 line x+10: DIŠ *ana* DUMU.MUNUS.LUGAL DUB SILIM MU.[1.KAM], “If he approaches the daughter of the king: wellbeing for [one] year”; Fragment 1 no. 2 line x+5: [DIŠ] *ana* LÚ.TUR DUB SILIM MU.[1.KAM], “[If] he approaches a child: well-being for one year” (based on the edition and translations of A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams* 291; 334; pl. 13). K. 9169 line 5’: [DIŠ ...] DUB SILIM MU.1.KAM *ina* KUR MUNUS.SIG; TUK KUR S[ISÁ], “[If ...] approaches [...]: wellbeing for one year; the land will have good fortune; the land will prosper”; K. 9169 line 6’: [DIŠ ...] DUB SILIM MU.1.KAM (blank) [...], “[If ...] approaches [...]: wellbeing for one year [...].” (ed. Oppenheim, *New Fragments* 157; translations by the reviewer). Furthermore, the dream-book fragment from Susa (ed. V. Scheil, *Tablette des présages. Mémoires de la Mission Archéologique de Perse* 14 [1913] 48–57) contains a dream (col. iii line 8) in which the dreamer is “going” (GIN = *alāku*) to a wild animal, a possible reference to bestiality according to Butler (op. cit. 63). This dream is interpreted as “[his house] will become prosperous” (translation: Oppenheim, *The Interpretation of Dreams* 258). Cf. also the terrestrial omen CT 39, pl. 45 line 26: “If a man has an ejaculation (MIN-*ma*) as a result of his dream, and is bespattered (*bul-lul*) by his semen: that man will have good luck (or) profit” (translation: Butler, op. cit. 65).

<sup>14</sup> The same applies to other ‘taboo dreams’. As Oppenheim (*The Interpretation of Dreams* 266) observed: “... it should be noted that infringements of the pan-human inhibitions against contact with excreta, corpses, etc., are in our Dream-Book, as a rule, rewarded by favorable prognostics. ... This holds likewise true for the infringement of sexual taboos ...”

<sup>15</sup> Cf. W. Sommerfeld, op. cit. 208: “Da der Traum auf göttlichen Anstoss zurückgeht, gibt es keine Zensur der Inhalte und auch keine Traumverantwortung des Einzelnen im moralischen Sinne.”

<sup>16</sup> A similar suggestion has been made by Butler (op. cit. 63): “If sexual dreams were considered to be nightmares, it is not surprising that only one such dream is mentioned amongst the omens of the Mesopotamian *Dream-Book* ...” Here she refers to the ‘royal dream’ K. 273 + 1944b + 9064 Obv. 12’: “[If] the king sleeps with a woman in his dream [...].” (ed. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams* 293; 337; pl. 13; translation: Butler, op. cit. 63). Butler does mention the dreams with the ‘kenning’ UM (DUB) as possible sexual dreams.

are concerned, this is not true. The number of sexual dream-omens is in fact relatively high: from the series *Zaqiqu* alone, some forty sexual dreams have been (partially) preserved.<sup>17</sup>

On page 78 (Ch. III) mention is made of ‘Anzagar/Zāqiqu, le dieu Rêve mésopotamien’. An equation of these two gods, however, is unfounded.<sup>18</sup>

It should be emphasized that these are all relatively minor points of criticism, and that the reviewer’s over-all impression of the book is highly positive. It is clear that this study, with its carefully presented collection of sources, and detailed discussions of Hittite terminology, dream-texts and various aspects of Hittite dream-conceptions and -practices, is an essential contribution to the study of the dream among the Hittites and other ancient Near Eastern cultures.

JOVAN BILBIJA – Amsterdam

FRIEDRICH, JOHANNES †, ANNELIES KAMMENHUBER †, INGE HOFFMANN: Hethitisches Wörterbuch. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte, Band III: 𐎶, Lieferung 17. Unter Mitarbeit von P. Cotticelli-Kurras und A. Hagenbucher-Dresel. Heidelberg: Winter, 2007. xix S., 17 × 24,5 cm.

Diese neueste Lieferung des großangelegten hethitischen Wörterbuchs (für die 1991–2004 erschienenen vorangehenden Lieferungen 11–16 des Buchstabens 𐎶 s. hier Bd. 96 [2006] 149–152) enthält auf S. II ein Vorwort, in dem insgesamt 22 Personen aufgezählt werden, die in der einen oder anderen Weise an der Erstellung mitgearbeitet haben. Gezeichnet ist dieses Vorwort von A. Hagenbucher-Dresel, die seit der Lieferung 15 zum ständigen Mitarbeiterstab gehört.

Die vorliegende Lieferung reicht von *hasulathi* (ein hurr. Epitheton der Göttin Hebat) bis *hazzuwanni-* (ein Gartenkraut) und wurde von verschiedenen Mitarbeitern erstellt. Dies macht sich an der unterschiedlichen Ausführlichkeit der verschiedenen Lemmata bemerkbar: So wird das wichtige *\*ha(t)tu(s)-* „Silber“ mit wenigen Worten abgetan (s. u.), während die gar nicht existierende Insektenbezeichnung *hazarti-* ausführlich besprochen wird.

Im übrigen fallen zunächst die bereits in der Lieferung 14 eingeführten unterschiedlichen Abkürzungen für die beiden Haupteditionenreihen KUB (Keilschrifturkunden aus Boghazköi) bzw. KBo (Keilschrifttexte aus Boghazköi) auf: Die Sigle „KBo“ wird seitdem aus unerfindlichen Gründen konsequent mit einem Punkt versehen („KBo.“), analog übrigens die gleichfalls mit einem Punkt versehene Grabungsnummersigle „Bo.“

An weiteren Einzelheiten ist anzumerken:

S. 456b ist mal von einer Pflanzenbezeichnung *sanakugulla*, mal von zwei Lexemen *sana* und *kugulla* die Rede: In der Tat war zunächst unklar, ob es sich um ein oder um zwei Wörter handelt: Die Akkusativform *ša-a-na-ku-uk-ku-ul-la-an* KUB 7, 1 i 37 mit „unflektiertem“ *sana* und nur einmal gesetztem Determinativ SAR, vor allem jedoch die

<sup>17</sup> These are the dream-omens with ‘kenning’ UM (DUB) as published by Oppenheim (cf. n. 11).

<sup>18</sup> Cf. Butler, op. cit. 77.

Graphie mit *-ak-ku-* in *ša-na-ak-ku-uk-ku-ul-la-an-na<sup>AR</sup>* KUB 51, 18 Vs. 16 zeigen jedoch klar, daß nur *ein* Lexem vorliegt, das allerdings als Kompositum interpretiert werden muß (das Hinterglied kann mit der Gefäß- und Gebäckbezeichnung *kukulla-* identifiziert werden).

S. 466b wird ein Adjektivum *supparwant-* „unbekannter Bedeutung“ als Attribut von *MUNUS.LUGAL* KUB 60, 134 Z. 1 erwähnt; hierbei wird es sich wohl um *supparwant-* „schläfrig“, einem *-want-*Adjektivum zu *suppar* „Schlaf“ handeln, das auch sonst belegt ist, vgl. [BE-an U]N-*aš šu-up-pár-ya-an-za* „wenn ein Mensch schläfrig ist“ KBo 40, 219 Rs.<sup>7</sup>

S. 481b wird das Verbum *kist-* KUB 13, 4 III 48f. fälschlicherweise mit „anzünden“ statt mit „löschen“ übersetzt, wodurch die ganze zitierte Phrase naturgemäß einen völlig anderen ‚Sinn‘ erhält!

S. 487 wird *hattalla-* „Keule“ gleich in der Kopfzeile des Lemmas als „luwisches Lehnwort“ bezeichnet; das einzige Argument für diese Beurteilung wäre der Glossenkeil vor dem Instr. *hattalit* KUB 26, 25 ii 12, aber gerade dieser Glossenkeil wird im Zitat der Stelle weggelassen – die Autographie zeigt aber deutlich  $\leftarrow$  *ha-at-tal-li-it* (mit zwei übereinander gesetzten Keilchen)!

S. 512a ist als eigenes Lemma das Verbum *\*hatkes-* eingetragen, nur um auf das unmittelbar folgende *hatkesk-* „ständig einschließen“ zu verweisen. Dieser Verweis kostet 5 Zeilen und ist völlig unnötig, wie übrigens auch sonst unnötig oft auf reguläre Paradigmaformen von Verben querverwiesen wird.

S. 513 wird das Verbum *hatk-* „einschließen; bedrängen“ als Rückbildung zum Adjektivum *hatku-* „eng, schwierig“ bezeichnet. Die auf S. 511b genannte Etymologie und Herleitung aus indogermanisch *\*h<sub>2</sub>ed<sup>hg</sup>-* „drücken, pressen“ wie in griech. ἄχθ-ο-μα ‚bin beladen, bedrückt‘ zeigt indes, daß das Verhältnis umgekehrt ist.

S. 525 findet sich unter dem Lemma *\*ha(t)tu(s)-* ‚Silber‘ lediglich die lakonische Bemerkung „protohatt. Wort“. Das erscheint angesichts der Bedeutung dieser Vokabel für die heth. Onomastik, ja überhaupt für die hethitische Kulturgeschichte, doch etwas dürftig: Diese Vokabel wird seit Möller, OLZ 1915, 78f., und Schröder ibidem S. 5f. wegen der Schreibung *URUKÜ.BABBAR-ša* für den Namen der heth. Hauptstadt *Hattusa* (phonetische Schreibung *URUHa-at-tu-ša*) angesetzt, s. zuletzt Savaş, Akten 3. Heth. Kongr. (1998) 505–513 (Zusammenstellung von Belegen für die verschiedenen Graphien des ON *Hattusa*).

Abschließend sei erwähnt, daß gleichzeitig mit der vorliegenden Lieferung ein neues Wörterbuch des Hethitischen erschienen ist: Ahmet Ünal, Multilinguales Handwörterbuch des Hethitischen. A Concise Multilingual Hittite Dictionary. Hititçe Çok Dilli El Sözlüğü. Hethitisches, englisches, deutsches und türkisches Wörterbuch. A Hittite, English, German and Turkish Dictionary. Hititçe, İngilizce, Almanca ve Türkçe Sözlük. Philologia – Sprachwissenschaftliche Forschungsergebnisse, 108. Hamburg 2007. Die besondere Zielsetzung dieses Wörterbuchs ist bereits in seinem Titel angesprochen, es will offenbar dem türkischsprachigen Nachwuchshethitologen ein entsprechendes Arbeitsinstrument an die Hand geben. Außerdem registriert es eine große Anzahl bisher unbekannter Vokabeln, die der Verfasser bei eigener Textlektüre gefunden haben will.

SEIDL, URSULA: *Bronzekunst Urartus*. Mainz: Philipp von Zabern, 2004. IX, 218 S., 3 Faltaf. 72 Taf. 30 × 21,5 cm. ISBN 978-3-8053-3265-1. Preis: € 86,00.

This book is not a survey of Urartian bronzeworking but, as the title indicates, a review of Urartian works of art in bronze ('Bronzekunst'). In this ambitious undertaking Ursula Seidl collects together all examples of 'urartäische Bronzekunst', but focusing in the first instance on inscribed bronzes. Discussions are then expanded to include comparable pieces that are not inscribed. In this way, Seidl is able to suggest broad ranges of date for most types of Urartian bronze artefacts. This book is in a sense the culmination of many years of work on this subject, reflected in a series of articles in *Archäologische Mitteilungen aus Iran* and elsewhere and a book (with Hermann Born) on *Schutzwaffen aus Assyrien und Urartu* (Sammlung Axel Guttman) published in 1995. The volume is dedicated to the memory of her late husband Peter Calmeyer (1930–1995) who was himself much interested in Urartian bronzes, and to some extent it is modeled on his *Datierbare Bronzen aus Luristan und Kirmanshah* (Berlin 1969), in which Calmeyer's starting point was those Luristan bronzes with inscriptions.

The book is divided into nine sections:

1) Introduction. Here, Seidl makes the point that Urartian imperial art ('Reichskunst') is best represented through bronzes, which were produced throughout the period of the Urartian kingdom. Therefore, a study of Urartian art based on bronzework can be easily justified. She explains that her scheme of research is to present a corpus of inscribed bronzes, arranged chronologically (according to reign of king) and typologically. Following this list, different categories of inscribed bronzes are discussed and uninscribed objects of comparable type (e.g. helmets, shields and quivers) are considered alongside the inscribed examples. There follow three chapters on categories of material that are generally uninscribed: statuary, belts and votive plaques. In this way, most examples of Urartian 'Bronzekunst' are included in the volume, although they are not necessarily easy to find. This form of approach does certainly result in valuable discussions about particular types of object, and their dating, but of course it does not facilitate consideration of objects in their archaeological contexts, and in the context of other objects found at the same site.

2) History of research ('Forschungsgeschichte'). This is, in effect, a survey of the views of various scholars about the origin and character of Urartian bronzework. The names of C. F. Lehmann-Haupt and E. Herzfeld figure largely here, but curiously that of R. D. Barnett is completely missing. In 1950, when publishing his first article on the excavations at Toprak Kale, Barnett wrote "nor has there been any really impartial attempt to discuss the position of Urartian art in the framework of the ancient world. While several of the finest pieces (i.e. those from Toprak Kale) remained unpublished it was premature" (*Iraq* 12 [1950] 1). At the end of the article in question (pp. 37–39), Barnett does not attempt a general survey of Urartian art in general or Urartian bronzework in particular, but he does comment on the Toprak Kale bronzes, regarding them as native Urartian products that are heavily influenced by Assyrian art. Incidentally, his review of Urartian studies up to 1950, in the same article, is still very much worth consulting.

3) Origin of the material. In this section, Seidl first surveys the sites in Urartu that have produced relevant bronzework and then considers find-places outside Urartu (notable here is Tli in South Ossetia). This is followed by a section on the art market, which underlines the fact that a depressingly large amount of Urartian bronzework does come

from illicit excavations and is effectively without provenance. This unfortunate situation has been graphically demonstrated over the years with a series of exhibitions of Urartian artifacts that are largely unprovenanced (e.g. *Urartu: ein wiederentdeckter Rivale Assyriens* [Munich 1976]; *Urartu, een vergeten cultuur uit het bergland Armenië* [Gent 1983]; and *Urartu: a Metalworking Center in the First Millennium BCE* [Jerusalem 1991]). Inevitably, then, much of the material included in this book, and certainly many of the objects illustrated in the plates, are unprovenanced. It is regrettable, therefore, that on the rare occasions when the provenance of an object is known it is not always recorded in the plate caption. For example, the objects pl. 16a (F97), pl. 17a (E18), pl. 17c–d (F101), 18a (F103), 26d (F179) are from Karmir Blur, and the objects pl. 13b–c (K3), pl. 14a–b (K5), pl. 16b–c (K2), 16d–e (K4) and probably pl. 37a–d are from Toprak Kale.

4) Inscribed bronzes. This is the main section of the book where all inscribed bronzes and related material are listed and discussed. Again, it needs to be stressed that many of these objects are unprovenanced, which raises the possibility that some of the inscriptions may not be genuine. Apart from the authenticity of the objects and their inscriptions, the reader needs also to be aware that the identification of some inscriptions is disputed. Thus, it is not universally accepted that two inscribed bowls from Karmir Blur (A.1, A.2) belong to the reign of Sarduri I. If correctly dated these bowls would be the earliest inscribed Urartian bronzes, but some scholars (e.g. M. Salvini) would date them to the reign of a later Sarduri.

When discussing the candelabrum in the Israel Museum (p. 25, C. 11, pl. 3), Seidl correctly suggests that it comes from Aznavur Tepe (Patnos), a conclusion that is also reached by O. W. Muscarella, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 12 (2006) 154–55, on the grounds that the third (missing) lion from the base has now been found at Patnos.

Also in this section Seidl lists seven bronzes from Toprakkale (pp. 42–43, K1–7) with inscriptions of Rusa son of Erimena. In her chronological chart on p. 208, this Rusa son of Erimena is labelled as Rusa III and is identified as a contemporary of the Assyrian king Ashurbanipal (668–627 BC). However, in a footnote, Seidl says she has reservations about following tradition and placing Rusa son of Erimena after Rusa son of Argishti (i.e. Rusa II), and on p. 124 she suggests that stylistically the bulls and lions on objects inscribed with the name of Rusa son of Erimena belong in the 8<sup>th</sup> century BC. In a subsequent article (*Wer gründete Rusahinili/Toprakkale?*, *Aramazd* 2 [2007] 137–146) she convincingly argues that Rusa son of Erimena should be placed at the end of the 8<sup>th</sup> century BC or at the beginning of the 7<sup>th</sup> century BC, and that he founded Rusahinili/Toprakkale and probably ruled between Rusa (I) Sardurihi and Argishti II.

5) Figures in the round ('Rundplastik'). In this section there is a particularly interesting discussion about the bronze statuary referred to in Sargon's account of his sack of Musasir in his 8<sup>th</sup> campaign, and the representations of statuary on the reliefs at Khorsabad depicting the same event. Amongst the ideas here is a proposal (pp. 126–7) that the left arm holding a bow visible on one of the slabs showing removal of booty is part of a large bronze statue (of Argishti?) being taken away on a cart.

6) Belts. Bronze belts with embossed and chased decoration have already been the subject of a detailed study by H. J. Kellner (*Gürtelbleche aus Urartu*. PBF XIII/3 [Munich 1991]; see also J. E. Curtis, *Urartian bronze belts*, *ZA* 86 [1996] 118–136), but Seidl takes the subject further. She divides the belts into narrow belts ('schmale Gürtel'), wide belts ('breite Gürtel'), and intermediate belts ('mittelbreite Gürtel'), and on the basis of a detailed analysis of subject matter combined with a few inscriptions she suggests dates for the different categories of belts between the 9<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries BC.

7) Votive plaques. These highly problematic bronze plaques are divided into four groups that become progressively cruder, with the fourth group featuring the frontal representations that are sometimes made up only of dots. The divisions of these plaques have chronological implications, with the fourth and crudest group being assigned to a period after Rusa II. Whether these plaques continued to be made after the collapse of Urartu, and if so for how long, is a question that still remains to be answered.

8) Iconography. This is discussed briefly, under the heads of deities, humans, animals, and floral motifs.

9) Style. In a short but useful section on 'Stil', Seidl assesses the impact of Assyrian influence between the 9<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries BC, concluding that it was strong in the 9<sup>th</sup> century BC, less pronounced in the 8<sup>th</sup> century BC, and again strong in the 7<sup>th</sup> century BC.

Since the appearance of Seidl's book in 2004 there have been some important publications that those interested in Urartian bronzework will also wish to take into account. They include an article by O. W. Muscarella on 'Urartian metal artifacts: an archaeological review' that appeared in *Ancient Civilizations* 12 (2006) 147–177. Then, an important conference on Urartu (entitled Biainili-Urartu) was held at the University of Munich 12<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> October 2007, and the proceedings will be published shortly. Although she did not present a paper at this conference, a paper by her entitled 'Rusa son of Eremeni, Rusa son of Argishti, and Rusahinili/Toprakkale' will be included in the conference volume. There have therefore been some interesting publications on Urartian bronzework since the publication of Seidl's book, and more will appear shortly, but this book will surely remain for many years the standard reference work on the subject. Ursula Seidl is to be warmly congratulated on producing a masterly synthesis and for putting order into a subject that lacked cohesion and homogeneity.

JOHN CURTIS – London

CHOLIDIS, NADJA und LUTZ MARTIN: *Der Tell Halaf und sein Ausgräber Max Freiherr von Oppenheim*. Mainz: Philipp von Zabern, 2002. 72 S., 90 Abb. 21 × 23 cm. ISBN 3-8053-2. Preis: € 20,50.

Der Band enthält Vorgeschichte und Vorbericht zur dritten Ausgrabung der Funde vom Tell Halaf. Die erste von M. von Oppenheim organisierte Ausgrabung fand in den Jahren 1911 bis 1913, 1927 und 1929 auf dem Tell Halaf statt, die zweite 1943/1944 in den Trümmern des von Bomben zerstörten Halaf-Museums in Berlin und die letzte in den Kellerräumen des Vorderasiatischen Museums in Berlin. Dort wurden die Fragmente jetzt gesichtet und in ein Außendepot gebracht, wo sie nach ihrer Identifizierung so weit rekonstruiert werden sollen, daß sie in dem erweiterten Vorderasiatischen Museum der Öffentlichkeit gezeigt werden können.

U. SEIDL – München

KIST, JOOST: *Ancient Near Eastern Seals from the Kist Collection. Three Millennia of Miniature Reliefs. With contributions by Dominique Collon and Frans Wiggermann.* (Culture and History of the Ancient Near East 18). Leiden: Brill, 2003. 2 Karten, 237 S. mit 465 Abb. 21 × 29 cm. ISBN 90 04 13239 2.

J. Kist publiziert hier seine Sammlung altorientalischer Siegel: 15 Stempel-, 425 Roll-siegel und 20 Siegelabrollungen. Die chronologisch geordneten Siegelbilder sind vergrößert (bis zur doppelten Größe) und mehrfach abgerollt abgebildet und teilen sich meistens zu zweit mit den zugehörigen technischen Daten, Beschreibungen und Hinweisen auf Vergleichsstücke eine ganze Seite. Durch die zugestandene Größe werden die Reliefbilder verdeutlicht, die allerdings manchmal durch senkrechte Streifen des Scannens verunklärt werden.

D. Collon führt mit gewohnter Kompetenz durch die Perioden der altorientalistischen Glyptik anhand des vorliegenden Materials. Begrüßenswert ist, daß sie auch zweifelhafte Stücke und eindeutige Fälschungen diskutiert. F. Wiggermann arbeitet die Bedeutung der Bildinhalte für die Siegelbesitzer heraus. Übrigens, das als Vergleich zu dem Siegel Nr. 351 mit der Darstellung einer Krankenbehandlung herangezogene Siegel aus Tell Halaf ist nicht, wie angegeben, im Krieg vernichtet worden, sondern befand sich eine Zeit lang in der Sammlung des Archäologischen Instituts der Universität Köln (B. Jacobs, *Kölner Jb.* 30 [1997] 51 f. Abb. 44 und hält sich jetzt im Vorderasiatischen Museum Berlin auf (Information von N. Cholidis; Inv.Nr. VA 8490).

U. SEIDL – München

NÖLDEKE, ARNOLD: *Altiki der Finder. Memoiren eines Ausgräbers.* (Hrg. E. Weber-Nöldeke). Hildesheim: Georg Olms, 2003. VIII+361 S. mit 150 Abb. 17 × 24 cm. ISBN 3-487-11732-0. Preis: € 49,80

Arnold Nöldeke (1875–1964) arbeitete nach seinem Architekturstudium von 1902 bis 1908 als Mitarbeiter von R. Koldewey in Babylon und 1909/10 von E. Sellin in Jericho. 1910 wurde er mit einer anscheinend nie publizierten Dissertation über das Grabmonument Husseins in Kerbela promoviert, von diesem sind hier Zeichnungen der Südseite auf dem Schutzumschlag, der Nordseite und des Ost-West-Schnitts als Abb. 88 und 89 wiedergegeben. In der Heimat fand er nach Teilnahme an Unternehmungen von F. Sarre und M. von Oppenheim eine feste Anstellung bei der Denkmalpflege in Hannover. Der erste Weltkrieg verschlug ihn an den oberen Euphrat, wo er eine geographische Aufnahme des Flusses von Gerger bis Karkamiš herstellte, die 1920 in Petermanns geographischen Mitteilungen veröffentlicht wurde. Den Orient sah er von 1928 bis 1939 wieder, zunächst bei Grabungen in Ägypten, dann als Leiter der Expedition in Uruk/Warka.

Die Memoiren beschreiben die zahlreichen Reisen im Orient und das Leben in den Grabungsstätten, sie enthalten Charakterbilder der damals Handelnden, die wir heute nur als Autoren von Grabungsberichten kennen.

U. SEIDL – München