

Maciej Popko

SILVA ANATOLICA

Anatolian Studies Presented to
Maciej Popko
on the Occasion of His 65th Birthday

edited by
Piotr Taracha

AGADE
Warsaw 2002

© Copyright by Wydawnictwo AGADE
ul. Albatrosów 12 m 18, 05-500 Piaseczno, Poland
tel. + 48 604 94 11 36
e-mail: kapelus@mail.uw.edu.pl
fax: + 48 22 823 50 35

ISBN 83-87111-12-0

TABLE OF CONTENTS

Editor's Foreword		VII
List of Abbreviations		IX
Bibliography of Maciej Popko		XIX
Alfonso Archi	Ea and the Beast. A Song Related to the Kumarpi Cycle	1
Richard H. Beal	Gleanings from Hittite Oracle Questions on Religion, Society, Psychology and Decision Making	11
Gary Beckman	The Pantheon of Emar	39
Ян Браун	Локальные префиксы хаттского глагола и те же морфемы в абхазо-адыгских языках	55
Ignacy R. Danka, Krzysztof T. Witczak	On the Etymology of Hittite *kappar* 'vegetable, a product of the garden'	57
Giuseppe Del Monte	Sui rituali di Mallidunna di Turmita	63
Stefano de Martino	The Military Exploits of the Hittite King Ḫattušili I in Lands Situated between the Upper Euphrates and the Upper Tigris	77
Jacques Freu	La chronologie du règne de Suppiluliuma: essai de mise au point	87
Mauro Giorgieri	Beiträge zu den hurritischen Texten aus Boğazköy	109
Detlev Groddek	Die rituelle Behandlung des verschwundenen Sonnengottes (CTH 323)	119
Oliver R. Gurney	The Authorship of the Tawagalawas Letter	133
Volkert Haas	Die Göttin Ḫapantali(ja) und die Schafe	143
Joost Hazenbos	Zum İmamkulu-Relief	147
Harry A. Hoffner	Before and After: Space, Time, Rank and Causality	163
Theo van den Hout	Self, Soul and Portrait in Hieroglyphic Luwian	171

Manfred Hutter	Das *ḫiḫara*-Fest in Ḫattuša. Transformation und Funktion eines syrischen Festes	187
Cem Karasu	The Great Sea According to the Hittite Texts	197
Horst Klengel	"*An der Hand der Gottheit*". Bemerkungen zur "Umarmungsszene" in der hethitischen Tradition	205
Rafał Koliński	Bulls from Tell Arbid	211
Edward Lipiński	Diyarbakır – an Aramaean Capital of the 9th Century B.C. and its Territory	225
H. Craig Melchert	The God Sanda in Lycia?	241
Norbert Oettinger	Hethitisch *warḫuizna-* "Wald, heiliger Hain" und *tiyessar* "Baumpflanzung" (mit einer Bemerkung zu dt. *Wald*, engl. *wold*)	253
Franca Pecchioli Daddi	A 'New' Instruction from Arnuwanda I	261
Sibilla Pierallini	L'edificio *tarmu* e le porte urbiche di Ḫattuša	269
Massimo Poetto	Nuovi sigilli in luvio geroglifico V	273
Doris Prechel	Betrachtungen zum Ritual der Pupuwanni	277
Hanna Roszkowska-Mutschler	Zu den Mannestaten der hethitischen Könige und ihrem Sitz im Leben	289
Itamar Singer	Kantuzili the Priest and the Birth of Hittite Personal Prayer	301
Oğuz Soysal	Zur Herkunft eines gemeinsamen Wortes in Altanatolien: *parninkali-*	315
Piotr Taracha	Another Hittite Fragment of a Substitution Ritual	339
Johannes Tischler	Hethitische Äpfel	345
Marie-Claude Trémouille	Une cérémonie pour Ḫuwaššanna à Kuliwišna	351

EDITOR'S FOREWORD

It takes half a lifetime to become a Hittitologist. This volume, which celebrates the 65th birthday of Maciej Popko, is therefore not so much a tribute to his past scholarly achievements, as a salute to the many great works he still has before him. One recalls Maciej Popko's dedication to his work throughout the more than 35 years of his academic career at the University of Warsaw and his attention to his students and junior colleagues, who relied on him in their youth and see him still as an inspiration. Most of those students have remained marginal to the discipline of Hittitology, but in no less continuing contact with their teacher than today's active Hittitologists.

The volume includes contributions to a wide range of topics concerning ancient Anatolia – a true *Silva Anatolica*. Surely the papers on Hittite religion, cult, and magic reflect most closely the interests of Maciej Popko. Yet all the others, too, on historical, linguistic, and archaeological subjects, deal with fields in which he has an interest. His bibliography compiled in this festschrift speaks for itself of the variety of problems he has addressed.

This written tribute is dedicated to Maciej Popko, not merely from the editor but from all the contributors, as well as H. G. Güterbock, F. Imparati, S. Košak, H. Otten, Chr. Rüster, and G. Wilhelm, who were not able to contribute to the present volume. The book would never have come to birth without the continuous involvement in the project and the editorial and publisher's assistance by my colleague and (former) co-student from Maciej Popko's seminar in Warsaw, Magdalena Kapełuś. She is a co-creator of this book.

P. T.

Warsaw, December 3rd, 2001

LIST OF ABBREVIATIONS

AA	*Archäologischer Anzeiger*, Berlin
AAAS	*Annales archéologiques arabes syriennes. Révue d'archéologie et d'histoire*, Damas
ABoT	*Ankara Arkeoloji Müzesinde Bulunan Boğazköy Tabletleri* (Istanbul 1948)
ActaSum	*Acta Sumerologica*, Hiroshima
Acts III ICH	S. Alp – A. Süel (eds), *Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology. Çorum, September 16-22, 1996* (Ankara 1998)
AFLSH	*Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*
AfO	*Archiv für Orientforschung*, Graz
AHP	H. C. Melchert, *Anatolian Historical Phonology*. Leiden Studies in Indo-European 3 (Amsterdam – Atlanta 1994)
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden 1965-1981)
AJA	*American Journal of Archaeology and of the History of Fine Arts*, Princeton
AM	A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*. MVAeG 38 (Leipzig 1933)
ANET	J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton 1969)
AnSt	*Anatolian Studies*, London
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AOATS	Alter Orient und Altes Testament. Sonderreihe
AoF	*Altorientalische Forschungen*, Berlin
AOS	American Oriental Series
APA	*Acta Praehistorica et Archaeologica*, Berlin
ARCE	Australian Centre for Egyptology. Studies, Warminster
ARM	Archives Royales de Mari
Arnaud, *Présence arabe*	D. Arnaud, "Les traces des 'Arabes' dans les textes syriens du début du II^{e} millénaire à l'époque néoassyrienne: esquisse de quelques thèmes", in H. Lozachmeur (ed.), *Présence arabe dans le croissant fertile avant l'hégire* (Paris 1995), 19-22
ArOr	*Archiv Orientální*, Praha

AS	Assyriological Studies
Atti II CIH	O. Carruba – M. Giorgieri – C. Mora (eds), *Atti del II Congresso Internationale di Hittitologia*. Studia Mediterranea 9 (Pavia 1995)
AU	F. Sommer, Die *Aḫḫijavā-Urkunden* (Munich 1932)
AuOr	*Aula Orientalis*, Barcelona
BA	Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft
BAH	Bibliothèque archéologique et historique
BASOR	*Bulletin of the American School of Oriental Research*, Baltimore
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient
BES	*Bulletin of the Egyptological Seminary of New York*
BibMes	Bibliotheca Mesopotamica
BiOr	*Bibliotheca Orientalis*, Leiden
BMECCJ	*Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan*, Wiesbaden
BTAVO	Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients
CAH	*Cambridge Ancient History*
CANE	J. Sasson (ed.), *Civilisations of Ancient Near East* (New York 1995)
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CdE	*Chronique d'Égypte*, Bruxelles
CDOG	Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft
CHANE	Culture and History of Ancient Near East
CHD	H. G. Güterbock – H. A. Hoffner (eds), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago 1980 ff.)
CHLI 1	J. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Vol. 1 (Berlin – New York 2000)
ChS	V. Haas et al. (Hrsg.), *Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler* (Rome 1984 ff.)
CLL	H. C. Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon*. Lexica Anatolica 2 (Chapel Hill 1993)
Collins, *Diss.*	B. J. Collins, *The Representation of Wild Animals in Hittite Texts* (Yalé 1989)
CoS	W. W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture* (Leiden 1997 ff.)

CRAIBL	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CTH	E. Laroche, *Catalogue des textes hittites* (Paris 1971)
DLL	E. Laroche, *Dictionaire de la langue louvite* (Paris 1959)
DMOA	Documenta et Monumenta Orientis Antiqui
DSS	C. D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas* (Chicago 1971)
EI	*Eretz-Israel, Archaeological, Historical and Geographical Studies*, Jerusalem
EIEC	J. P. Mallory – D. Q. Adams (eds.), *Encyclopedia of Indo-European Culture* (London – Chicago 1997)
Emar VI	D. Arnaud, *Emar* VI.1-3. *Textes sumériens et accadiens* (Paris 1985-1986)
EmarJ	J. G. Westenholz et al., *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem. The Emar Tablets* (Groningen 2000)
Ertem, *Flora*	H. Ertem, *Boğazköy metinlerine göre Hititler devri Anadolu'sunun Florası* (Ankara 1974)
Fs Alp	H. Otten – E. Akurgal – H. Ertem – A. Süel (eds.), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of S. Alp* (Ankara 1992)
Fs Bittel	R. M. Boehmer – H. Hauptmann (Hrsg.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel* (Mainz 1983)
Fs Bounni	P. Matthiae – M. van Loon – H. Weiss (eds.), *Resurrecting the Past: A Joint Tribute to Adnan Bounni*. PIHANS 67 (Istanbul – Leiden 1990)
Fs Güterbock	K. Bittel – Ph. H. J. Houwink ten Cate – E. Reiner (eds.), *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of His 65th Birthday* (Istanbul 1974)
Fs Güterbock^2	H. A. Hoffner – G. M. Beckman (eds.), *Kanišširwar. A Tribute to Hans G. Güterbock on His 75th Birthday, May 27, 1983*. AS 23 (Chicago 1986)
Fs Haas	Th. Richter – D. Prechel – J. Klinger (eds.), *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag* (Saarbrücken 2001)

Fs Hennessy	S. Bourke – J. P. Descaeudres (eds.), *Trade, Contact, and the Movement of Peoples in the Eastern Mediterranean.* Mediterranean Archaeology. Supplement 3 (Sydney 1995)
Fs Hirt	H. Arntz (Hrsg.), *Germanen und Indo-Germanen. Festschrift für Herman Hirt* (Heidelberg 1936)
Fs Houwink ten Cate	Th. P. J. van den Hout – J. de Roos (eds.), *Studio historiae ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H. J. Houwink ten Cate on the Occasion of His 65th Birthday* (Istanbul 1995)
Fs Knobloch	H. M. Ölberg – G. Schmidt (Hrsg.), *Sprachwissenschaftliche Forschungen. Festschrift für Johann Knobloch zum 65. Geburtstag am 5. Januar 1984.* IBS 23 (Innsbruck 1985)
Fs Koch	D. R. Daniels – U. Glessmer – M. Rösel (Hrsg.), *Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag* (Neukirchen 1991)
Fs Laroche	*Florilegium Anatolicum: Mélange offert à Emmanuel Laroche* (Paris 1979)
Fs Meriggi	*Studi in onore di Piero Meriggi.* Athenaeum NS 47, fasc. 1-4 (Pavia 1969)
Fs Meriggi^2	O. Carruba (ed.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata.* StMed 1 (Pavia 1979)
Fs Moortgat	K. Bittel u.a. (Hrsg.), *Vorderasiatische Archäologie. Studien und Aufsätze Anton Moortgat zum fünfundsechzigsten Geburtstag gewidmet von Kollegen. Freunden und Schülern* (Berlin 1965)
Fs Neumann	J. Tischler (Hrsg.), *Serta Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann zum 60. Geburtstag.* IBS 40 (Innsbruck 1982).
Fs NÖzguç	M. J. Mellink – E. Porada – T. Özgüç (eds.), *Aspects of Anatolian Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç* (Ankara 1993)
Fs Otten^2	*Documentum Asiae Minoris Antiquae: Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag* (Wiesbaden 1988)
Fs Pugliese Carratelli	F. Imparati (ed.), *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli.* Eothen 1 (Firenze 1988)

Fs TÖzgüç	K. Emre – B. Hrouda – M. Mellink – N. Özgüç (eds.), *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tahsin Özgüç* (Ankara 1989)
Garstang – Gurney, *Geogr.*	J. Garstang – O. R. Gurney, *The Geography of the Hittite Empire* (London 1959)
GHR	V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion.* HdO I/15 (Leiden – New York – Köln 1994)
Giorgieri, *Diss.*	M. Giorgieri, *I testi ittiti di giuramento* (Diss., Firenze 1995)
GM	*Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion*, Göttingen
Gs Carter	Y. L. Arbeitman (ed.), *The Asia Minor Connexion. Studies on the Pre-Greek Languages in Memory of Charles Carter.* Orbis. Supplementa 13 (Leuven – Paris 2000)
Gs Finkelstein	M. de Jong Ellis (ed.), *Essays... on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joël Finkelstein* (Hamden 1977)
Gs Kronasser	E. Neu (Hrsg.), *Investigationes philologicae et comparative. Gedenkschrift für Heinz Kronasser* (Wiesbaden 1982)
Gs Kuryłowicz	W. Smoczyński (ed.), *Kuryłowicz Memorial Volume.* Part One. Analecta Indoeuropea Cracoviensia 2 (Cracow 1995)
Gs Kutscher	A. F. Rainey – A. Kempinski – M. Sigrist – D. Ussishkin (eds.), kinattutu ša darâti. *Raphael Kutscher Memorial Volume.* Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University. Occasional Publication 1 (Tel Aviv 1993 [1994])
Gs Palmieri	M. Frangipane – H. Hauptmann – M. Liverani – M. Mellink (eds.), *Between the Rivers and over the Mountains. Archaeologica anatolica et mesopotamica Alba Palmieri dedicata* (Roma 1993)
HAB	F. Sommer – A. Falkenstein, *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I. (Labarna II.)* (Munich 1938)
Hawkins, *Südburg*	J. D. Hawkins, *The Hieroglyphic Inscripition of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG).* StBoT, Beiheft 3 (Wiesbaden 1995)
HdO	Handbuch der Orientalistik
HDT	G. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts* (Atlanta 1996)
HDW	J. Tischler, *Hethitisch-deutsches Wörterverzeichnis.* IBS 39 (Innsbruck 1982)

HED	J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* (Berlin – New York 1984 ff.)
HEG	J. Tischler, *Hethitisches etymologisches Glossar*. IBS 20 (Innsbruck 1983 ff.)
HHB	H.-S. Schuster, *Die hattisch-hethitischen Bilinguen* I/1 (Leiden 1974)
Hirayama	Texts published by A. Tsukimoto, "Akkadian Tablets in the Hirayama Collection", *ActaSum* 12 (1990), 177-227; 13 (1991), 275-333; 14 (1992), 289-310
HKM	S. Alp, *Hethitische Keilschrifttexte aus Maşat-Höyük*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayın VI/34 (Ankara 1991)
Hout, *Purity*	Th. van den Hout, *The Purity of Kingship*. DMOA 25 (Leiden – Boston – Köln 1998)
HS	*Historische Sprachforschung*, Berlin – Göttingen – Zurich
HSM	Harvard Semitic Museum, inventory number
HSS	Harvard Semitic Series
HSS 42	D. E. Fleming, *The Instalation of Baal's High Priesters at Emar. A Window on Ancient Syrian Religion*. HSS 42 (Atlanta 1992)
HT	*Hittite Texts in the Cuneiform Character in the British Museum* (London 1920)
HTR	H. Otten, *Hethitische Totenrituale*. VIO 37 (Berlin 1958)
HurrSt	Hurritologische Studien
HWb	J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch* (Heidelberg 1952)
HWb^2	J. Friedrich – A. Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch*, 2nd ed. (Heidelberg 1975 ff.)
HZL	E. Neu – Chr. Rüster, *Hethitisches Zeichenlexikon* (Wiesbaden 1989)
IBoT	*İstanbul Arkeoloji Bulunan Boğazköy Tabletlerinden Seçme Metinler* I-IV (Istanbul 1944, 1947, 1954, 1988)
IBS	Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft
IECD	S. E. Mann, *An Indo-European Comparative Dictionary* (Hamburg 1984-1987)
IEW	J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (Bern – München 1959)
IF	*Indogermanische Forschungen*, Berlin
IM	*Istanbuler Mitteilungen*, Berlin
IOS	*Israel Oriental Studies*, Tel Aviv

JAC	*Journal of Ancient Civilizations*, Changchun
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*, Winona Lake
JBL	*Journal of Biblical Literature*, New Haven
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*, New Haven
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*, London
JEOL	*Jaarbericht van het Vooraziatish-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux"*, Leiden
JIES	*Journal of Indo-European Studies*, Dublin
JHS	*Journal of Hellenic Studies*, London
JKF	*Jahrbuch für kleinasiatische Forschungen*, Heidelberg – Istanbul
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*, Chicago
Kadmos	*Kadmos. Zeitschrift für vor- und frühgeschichtliche Epigraphik*, Berlin – New York
Kammenhuber, *Materialien*	A. Kammenhuber, *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus* (Heidelberg 1973 ff.)
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköy (Leipzig – Berlin 1916 ff.)
Ktèma	*Ktèma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, Strasbourg
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköy (Berlin 1921 ff.)
KuT	Inventory numbers of Kuşaklı tablets
KZ	see *ZVS*
LAPO	Littératures Anciennes du Proche-Orient
Lebrun, *Hymnes*	R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites* (Louvain-la-Neuve 1980).
Ling. Balk.	*Linguistique Balkanique*
LL	H. C. Melchert, *Lycian Lexicon*. Lexica Anatolica 1 (Chapel Hill 1993)
Lyd. Wb.	R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch* (Heidelberg 1964)
Lyd. Wb. Erg.	R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*. Ergänzungsband, Lfg. 1 (1980), 2 (1982), 3 (1986)
MARI	*Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires*, Paris
MDOG	*Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft*, Berlin
Melchert, *Ablative*	H. C. Melchert, *Ablative and Instrumental in Hittite* (diss. Harvard University 1977)
MIO	*Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, Berlin
MSL	Materialien zum sumerischen Lexikon
MSS	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft

MVAeG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft
N.A.B.U.	*Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, Paris
NABS	V. M. Illich-Svitych, *Nominal Accentuation in Baltic and Slavic* (Cambridge, MA 1979)
NH	E. Laroche, *Les noms des Hittites* (Paris 1966)
OA	*Oriens Antiquus*, Rome
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OBO 129	B. Janowski – K. Koch – G. Wilhelm (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament.* OBO 129 (Freiburg 1993)
Oettinger, *Stammbildung*	N. Oettinger, *Die Stammbildung des hethitischen Verbums*. Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 64 (Nürnberg 1979)
OIP	Oriental Institute Publications
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*, Berlin
Or	*Orientalia*, Rome
PD	E. F. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien* (Leipzig 1923)
PP	*Parola del Passato. Rivista di studi classici/antichi*, Napoli
Prechel, *Išḫara*	D. Prechel, *Die Göttin Išḫara. Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte* (Münster 1996)
PRU	Le palais royal d'Ugarit, Paris 1955 ff.
RA	*Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, Paris
RAI	Rencontre Assyriologique Internationale
RE	G. Beckman, *Texts from the Vicinity of Emar in the Collection of Jonathan Rosen*. History of the Ancient Near East. Monographs, vol. II (Padua 1996)
RGTC 3	B. Groneberg, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, vol. 3: *Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit* (Wiesbaden 1980)
RGTC 6	G. Del Monte – J. Tischler, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, vol. 6: *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte* (Wiesbaden 1978)
RGTC 6/2	G. Del Monte, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, vol. 6, suppl. 2 (Wiesbaden 1992)

RHA	*Révue Hittite et Asianique*, Paris
RIMA	The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods
RlA	*Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* (Berlin 1928 ff.)
RO	*Rocznik Orientalistyczny*, Warszawa
RSO	*Rivista degli Studi Orientali*, Roma
SAA	State Archives of Assyria
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SBL	Society of Biblical Literature
SCCNH	*Studies in the Culture and Civilization of Nuzi and the Hurrians*, Winona Lake
v. Schuler, *Dienstanw.*	E. von Schuler, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte*. AfO Beiheft 10 (Graz 1957)
SCO	Studi Classici e Orientali
SMEA	*Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, Roma
SMRS	Studi e materiali di storia delle religioni
StBoT	Studien zu den Boğazköy-Texten
StMed	Studia Mediterranea
Süel, *Direktif metni*	A. Süel, *Hitit kaynaklarında tapınak görevlileri ile ilgili bir direktif metni*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları 350 (Ankara 1985)
SV	J. Friedrich, *Staatsverträge des Ḫatti-Reiches in hethitischer Sprache*. MVAeG 31.1, 34.1 (Leipzig 1926, 1930)
TBR	D. Arnaud, *Textes syriens de l'Âge du Bronze récent* (Barcelona 1991)
TCS	A. L. Oppenheim, *Texts from Cuneiform Sources* (Locust Valley – New York 1975)
THeth	Texte der Hethiter
TL	*Tituli Lyciae* (Vienna 1901)
Trémouille, *Ḫebat*	M.-Cl. Trémouille, *^{d}Ḫebat. Une divinité syro-anatolienne* (Florence 1997)
TTKY	Türk Tarih Kurumu Yayınları
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
UF	*Ugarit Forschungen*, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn
VAS	Vorderasiatische Schriftdenkmäler
VBoT	A. Götze (Hrsg.), *Verstreute Boghazköy-Texte* (Marburg 1930)

VIO	Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung
VO	*Vicino Oriente*, Rome
WAW	Writings from the Ancient World
WbMyth	H. W. Hausig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart 1965)
Weitenberg, *U-Stämme*	J. J. S. Weitenberg, *Die hethitischen U-Stämme* (Amsterdam 1984)
WO	*Die Welt des Orients*, Tübingen
WP	A. Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, hrsg. und bearb. von J. Pokorny, Bd. I-III (Berlin – Leipzig 1927-1932)
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Wien
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Berlin
ZcPh	*Zeitschrift für celtische Philologie*, Tübingen
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Wiesbaden
ZVS	*Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*, Göttingen

BIBLIOGRAPHY OF MACIEJ POPKO

1964

"Hetyckie pismo hieroglificzne", *Filomata* 182, 105-114.
"Modlitwa króla Mursilisa", *PO* 3 (51), 237-238.
"O hetytologii", *Filomata* 180, 3-13.
"Obecny stan badań nad językiem licyjskim", *PO* 4 (52), 309-311.
"Tajemnicze królestwo", *Mówią Wieki* 1, 4-6.
"Władza królewska a religia u Hetytów", *Euhemer* 1 (38), 69-76.

1965

"Język lidyjski", *Filomata* 188, 408-419.
"Likowie i ich język", *Filomata* 187, 354-367.
[review of] В. В. Иванов, *Хеттский язык* (Москва 1963), *PO* 3 (55), 283-284.
[review of] L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen* (Prague 1964), *PO* 4 (56), 377-378.

1966

"Aktualny stan badań nad językiem lidyjskim", *PO* 1 (57), 58-61.
"Hetyci i Achajowie", *Filomata* 202, 110-118.
"Zagadnienie języka karyjskiego", *Filomata* 195, 254-263.

1967

"Obecny stan badań nad językiem karyjskim", *PO* 3 (63), 253-258.
"Pięćdziesiąt lat hetytologii", *PO* 1 (61), 66-68.
"Wyprawa Karola Lanckorońskiego do Azji Mniejszej", *Filomata* 206, 322-330.
[review of] В. В. Шеворошкин, *Исследования по дешифровке карийских надписей* (Москва 1965), *Народы Азии и Африки* 3, 168-170.

1968

"Religie Azji Mniejszej", in J. Keller (ed.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa, 289-302.

1969

"75-lecie urodzin Rudolfa Ranoszka", *PO* 3 (71), 282-283.
"Koczownicy w Turcji", *Poznaj Świat* 9, 26-29.

Assyriologisches Seminar der Universität München

"Wprowadzenie", in M. Riemschneider, *Od Olimpii do Niniwy w epoce Homera*, Warszawa, 5-8.
[review of] Л. А. Гиндин, *Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова* (Москва 1967), *PO* 3 (71), 297-299.
[review of] I. M. D'jakonov, *Predystorija armjanskogo naroda* (Erewan 1968), *PO* 4 (72), 405-406

1970

"Autorzy starożytni o trzęsieniach ziemi i wulkanach" (with English summary), *Prace Muzeum Ziemi* 15/1, 75-93.
"Nowe inskrypcje epichoryczne z Azji Mniejszej", *PO* 2 (74), 137-139.
"Pieśń o Ullikummi", *Euhemer* 2 (76), 19-27.
"Przedmowa do wydania polskiego", in O. R. Gurney, *Hetyci*, Warszawa, 7-9.
[review of] B. Alkım, *Anatolia I. From the Beginnings to the End of the 2nd millennium B.C.* (Genève 1968), *PO* 2 (74), 150-151.
[review of] I. M. Diakonov, *Préhistoire du peuple arménien* (Erevan 1968) (en russe), *Revue des études arméniennes* N.S. 7, 479-482.

1971

Turcja, Warszawa.
"Frygijczycy i ich język", *Filomata* 246, 291-302.
"Hetycki mit o walce ze smokiem", *Euhemer* 1 (79), 25-29.
"Hurycki mit o walce bogów o władzę", *Euhemer* 4 (82), 23-29.
"'Małe' języki Azji Mniejszej a anatolijska grupa językowa", *Acta Philologica* 3, 75-82.
"Orientalna geneza 'Teogonii' Hezjoda", *Meander* 26/11-12, 463-473.
[review of] E. O. James, *Starożytni bogowie* (Warszawa 1970), *PO* 1 (77), 81-83.
[review of] E. and H. Klengel, *Die Hethiter und ihre Nachbarn* (Leipzig 1970), *PO* 2 (78), 194-196.

1972

"Hetyckie mity o zaginionym bogu", *Euhemer* 2 (84), 21-32.
"Puszka Pandory", *Meander* 27/9, 381-383.
"Stan badań nad językiem frygijskim", *PO* 1 (81), 59-63.
"Świat podziemny w wyobrażeniach Hetytów", *PO* 4 (84), 335-343.
"Ze studiów nad Homerem", *PO* 3 (83), 272-274.

[review of] J. Braun (ed.), *Mezopotamia* (Warszawa 1971), *PO* 4 (84), 375-376.
[review of] D. Diringer, *Alfabet czyli klucz do dziejów ludzkości* (Warszawa 1972), *Nowe Książki* 22, 30-31.

1973

"Sesja naukowa z okazji 50-lecia PTO", *PO* 2 (86), 125.
[review of] J. Reychman, *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.* (Warszawa 1972), *PO* 3 (87), 243-244.

1974

Góry pod półksiężycem, Warszawa.
"Anatolische Schutzgottheiten in Gestalt von Vliesen", *Acta Antiqua Scientiarum Hungaricae* 22/1-4 [1976], 309-311.
"Kosmogonia w religii hetyckiej", *Euhemer* 3 (93), 35-40.
"Kult świętego runa w hetyckiej Anatolii", *PO* 3 (91), 225-230.
"Notes on Hittite Vocabulary", *JCS* 26/3, 181-182.

1975

"Epos o Gilgameszu w Azji Mniejszej", *PO* 2 (94), 186-192.
"Kirke i Kamrusepa", *Filomata* 288, 395-405.
"Zum hethitischen ^{KUŠ}*kurša-*", *AoF* 2, 65-70.

1976

Mitologia hetyckiej Anatolii, Warszawa.
"Starożytny Wschód w piśmiennictwie polskim", *PO* 4 (100), 397-402.
[review of] J. G. Macqueen, *The Hittites and their Contemporaries in Asia Minor* (London 1975), *PO* 4 (100), 472-473.

1977

[review of] A. Kammenhuber, *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Lfg. 1-2 (Heidelberg 1973), *OLZ* 72/3, 266-268.

1978

Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen), Warszawa.
[review of] L. Jakob-Rost, *Das Lied von Ullikummi. Dichtungen der Hethiter* (Leipzig 1977), *PO* 4 (108), 386-387.

[review of] J. A. Szczepański, *Imperium tysiąca bogów* (Kraków 1977), *PO* 1 (105), 75-76.

1979

"Coopération" à la XXV RAI Berlin, *Akkadica* 12, 30-31.
[review of] A. Kammenhuber, *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Lfg. 3 (Heidelberg 1976), Lfg. 4 (Heidelberg 1976), *OLZ* 74/1, 35-36.

1980

Religie starożytnej Anatolii, Warszawa.
"Ebla, zapomniane państwo w starożytnej Syrii", *PO* 2 (114), 155-158.
"Opisy marzeń sennych w piśmiennictwie hetyckim", *PO* 3 (115), 253-256.
"^{GIŠ}ZA.LAM.GAR in den hethitischen religiösen Texten", *RO* 41/2, (= *Fs Ranoszek*), 101-104.
[review of] A. Kammenhuber, *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Lfg. 5 (Heidelberg 1977), Lfg. 6 (Heidelberg 1977), *OLZ* 75/1, 31-32.

1981

"Cartographia Hethitica", *PO* 4 (120) [1983], 375-377.
"Die hethitische Gottheit ^{D}KAL ^{URU}Tauriša", *AoF* 8, 329-331.
"Religie Azji Mniejszej", in J. Keller (ed.), *Religie Bliskiego Wschodu i dawnej Europy. Zarys dziejów*, Warszawa, 34-47.
[review of] A. Kammenhuber, *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Lfg. 7-8 (Heidelberg 1978), *OLZ* 76/5, 458-459.

1982

Magia i wróżbiarstwo u Hetytów, Warszawa.
"Kilka uwag o nazwie 'Hetyci'", *PO* 3-4 (123-124) [1985], 183-186.
[review of] A. Kammenhuber, *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Lfg. 9 (Heidelberg 1979), *OLZ* 77/1, 40.
[review of] I. Wegner, *Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien*. AOAT 36 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1981), *BiOr* 39/1-2, 145-147.

1983

"Istota bóstwa w religiach Wschodu Starożytnego", *Euhemer* 1 (127), 3-9.
"Sześćdziesiąt lat Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego i pięćdziesiąt lat Instytutu Orientalistycznego UW", *PO* 1-4 (125-128) [1986], 121-124.
"Zagadki hieroglifów hetyckich", *Kontynenty* 3 (226), 15-16.

1984

"Zum luwischen Wort *tiwariya*", *ZVS* 97/2, 228-229.
"Zur Datierung des Tawagalawa-Briefes", *AoF* 11/2, 199-203.
[review of] A. Kammenhuber, *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*, Lfg. 10 (Heidelberg 1981), *OLZ* 79/1, 39-40.

1985

[review of] J. Tischler, *Das hethitische Gebet der Gassulijawija*. IBS 37 (Innsbruck 1981), *Or* 54/3, 456-457.
[review of] J. Tischler, *Hethitisch-deutsches Wörterverzeichnis*. IBS 39 (Innsbruck 1982), *Or* 54/3, 457.
[review of] I. Singer, *The Hittite KI.LAM-Festival*, I and II. StBoT 27 and 28 (Wiesbaden 1983-1984), *ZA* 75 [1986], 146-147.

1986

"Badania hetytologiczne", in *Instytut Orientalistyczny UW 1932-1982*, Warszawa, 75-78.
"Die kleinasiatischen Stadtnamen Kulila und Matila", *AoF* 13/1, 176-179.
"Ein neues Fragment des hethitischen *muntarrijašḫaš*-Festrituals", *AoF* 13/2, 219-223.
"Przeworski Stefan (1900-1940)", in *Polski Słownik Biograficzny*, vol. XXIX/1, 33-34.
"Przedmowa", in *Instytut Orientalistyczny UW 1932-1982*, Warszawa, 5.
[review of] S. Košak, *Hittite Inventory Texts* (*CTH 241-250*). THeth 10 (Heidelberg 1982), *OLZ* 81/4, 354-355.
[review of] S. Alp, *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte. Neue Deutungen*. TTKY VI/23 (Ankara 1983), *Or* 55/3, 345-346.
[review of] KUB 51 (Berlin 1981), *Or* 55/4, 475-476.
[review of] KUB 53 (Berlin 1983), *Or* 55/4, 476-477.

[review of] G. M. Beckman, *Hittite Birth Rituals*. StBoT 29 (Wiesbaden 1983), *OLZ* 81/6, 559-561.

1987

"Hethitische Rituale für das Große Meer und das *tarmana-* Meer", *AoF* 14/2, 252-262.
"Wzmianki o górach w piśmiennictwie hetyckiej Azji Mniejszej", in *From Code to Code. Papers Offered to Prof. O. A. Wojtasiewicz on His 70th Birthday*, Warszawa, 297-304.
[review of] H. Klengel (Hrsg.), *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien* (Berlin 1982), *RO* 45/2 [1988], 78-81.

1988

Hethitische Rituale und Festbeschreibungen. KUB 58, Berlin [1989].
"Dzbany króla Sulejmana w Baśniach 1001 nocy i ich starożytne pierwowzory", *PO* 1 (145), 53-55.
"Die Götter von Zippalanda", in P. Vavroušek – V. Souček (eds), *Šulmu. Papers on the Ancient Near East Presented at International Conference of Socialist Countries (Prague, Sept. 30 – Oct. 3, 1986)*, Prague [1989], 273-285.
"Hetyci i Ahhijawa: stan badań", *Meander* 43/6, 221-228.
[with P. Taracha] "Der 28. und der 29. Tag des hethitischen AN.TAḪ.ŠUM-Festes", *AoF* 15/1, 82-113.
[review of] KUB 54 (Berlin 1984), KUB 55 (Berlin 1985), KUB 56 (Berlin 1986), KUB 57 (Berlin 1987), *Or* 57/1, 88-92.
[review of] R. Lebrun (ed.), *Hethitica* 8 (Louvain – Paris 1987), *WO* 19 [1989], 184-187.

1989

Wierzenia ludów starożytnej Azji Mniejszej, Warszawa.
"Neue Fragmente der hurritischen ^{SAL}ŠU.GI-Rituale", *AoF* 16/1, 84-88.
"Orient i Egea. Język, religia, kultura", *PO* 1-2 (149-150), 138-140.
[review of] J. Siegelová, *Hethitische Verwaltungspraxis im Lichte der Wirtschafts- und Inventardokumente*, I-III (Prag 1986), *OLZ* 84/1, 24-26.
[review of] F. Starke, *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*. StBoT 30 (Wiesbaden 1985), *OLZ* 84/5, 542-544.

1990

[review of] P. Cornil et al. (eds), *Hethitica* 7 (Louvain – Paris 1987), *WO* 20/21, 285-287.

1991

"Berge in den altorientalischen Kulturen", *Berg* '92. *Alpenvereinsjahrbuch* 116, 283-288.
"Bogowie tzw. obrzędów anatolijskich z Emar", *PO* 1-4 (157-160), 131-134.
"Die hethitischen Ritualtexte: Probleme der Bearbeitung", in H. Klengel (Hrsg.), *Ägypten, Vorderasien, Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischen Handschriften in Tagung in Berlin. Mai 1987*, Berlin, 82-84.
"Eine 'Schwarze Tafel' aus Boğazköy (KUB LX 121)", *AoF* 18/2, 239-245.
"Weitere Textfragmente zu CTH 418", *AoF* 18/1, 44-53.
"Z najdawniejszych dziejów Miletu", *Meander* 46/3-4, 79-86.
[review of] KUB 59 (Berlin 1989), *Or* 60/2, 124-127.

1992

Huryci, Warszawa.
"Odkrycia w Hattusa, stolicy Hetytów, w latach 1978-1989", *PO* 1-4 (161-164), 81-84.
"Zum Tempel der Göttin Mezzulla in Arinna", in *Fs Alp*, 455-461.
[review of] Ch. Rüster – E. Neu, *Hethitisches Zeichenlexikon* (Wiesbaden 1989), *AfO* 36/37, 175-177.
[review of] G. McMahon, *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*. AS 25 (Chicago 1991), *Or* 61/4, 468-469.
[review of] KUB 60 (Berlin 1990), *Or* 61/4, 470-471.

1993

"Anikonische Götterdarstellungen in der altanatolischen Religion", in J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*. OLA 55, Leuven [1994], 319-327.

1994

Zippalanda: ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien. THeth 21, Heidelberg.

"Cenniejszy niż złoto i srebro", *Wiedza i życie* 8, 12-14 [lapis lazuli].

1995

Religions of Asia Minor, Warszawa.

"Towards a history of Hittite religion", *OLZ* 90/5-6, 469-483 [Review article of *GHR*].

"Zur Geographie des nördlichen Zentralanatoliens in der Hethiterzeit", in *Fs Houwink ten Cate*, 253-259.

1996

"Azja Mniejsza", in K. Szarzyńska et al., *Miłość i seks w kulturach Wschodu Starożytnego*, Warszawa, 123-171.

"Bezeichnungen für Brotbehälter im Hethitischen", *AoF* 23/1, 98-100.

1997

"O tym jak burza stała się bogiem", in *Taniec bogów. Mit jako język opisu świata*, Warszawa, 20-23.

1998

"Auf der Suche nach den siegreichen Waffen des Wettergottes von Ḫalab in Kleinasien", in J. Braun et al. (eds), *Written on Clay and Stone. Ancient Near Eastern Studies Presented to Krystyna Szarzyńska on the Occasion of Her 80th Birthday*, Warsaw, 75-78.

"Hethitisch ^{NINDA}*šaram(n)a*: doch ein Behälter für Brot", *N.A.B.U.* n° 2, 53.

"Zum Wettergott von Ḫalab", *AoF* 25/1 (= *Fs Klengel*), 119-125.

[with S. Pierăllini] "Zur Topographie von Ḫattuša: Wege zur Burg", in S. de Martino – F. Imparati (eds), *Studi e Testi I.* Firenze, 117-129.

[with W. Żakowski] "The Region of Interest – a Historical Outline [on Southern Anatolia]", *Miscellanea Geographica* 8, 219-223.

[review of] S. Cinal, *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny* (Kraków 1977), *PO* 1-2 (185-186), 141-142.

[review of] B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, 2 parts. HdO I/33-1,2 (Leiden 1998), *BiOr* 55/5-6 [1999], 855-858.

[review of] I. Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381)* (Altanta 1996), *OLZ* 93/4-5, 460-464.

1999

Ludy i języki starożytnej Anatolii, Warszawa.

"The archaeological expedition of Karol Lanckoroński to southern Turkey", in J. Gudowski, G. Eraktan (eds.), *Rural Space under Modernisation Process. Turkish-Polish field studies in southern Anatolia 60 years after Prof. Stanislaw Leszczycki's research*, Warsaw, 28-32.

"Berg als Ritualschauplatz. Ein Beitrag zur Kenntnis der hethitischen Religion", *Hethitica* 14, 97-108.

"Die Hethiter und die Urheimat der Indogermanen", *Studia Indogermanica Lodziensia* 2 (= *Studies in Honor of Prof. Ignacy Ryszard Danka*), 5-11.

"Nochmals zum hethitischen ^{GIŠ}*ḫalmaš(š)uitt-*", *AoF* 26/1, 53-57.

"Wschód Starożytny a początki myśli europejskiej", *PO* 1-2 (189-190), 15-25.

"Zur hethitischen Gottheit Ka(m)ma(m)ma", *RO* 52/1, 95-99.

[with W. Żakowski] "Southern Anatolia – a historical outline", in J. Gudowski, G. Eraktan (eds), *Rural Space under Modernisation Process. Turkish-Polish field studies in southern Anatolia 60 years after Prof. Stanislaw Leszczycki's research*, Warsaw, 47-53.

2000

"Stefan Przeworski (1900-1940). Ein Gedenkwort aus Anlaß des 100. Geburtstages", *RO* 53/1, 5-7.

"Zippalanda and Ankuwa Once More", *JAOS* 120/3, 445-448.

[review of] H. A. Hoffner, *Hittite Myths* (2nd ed., Atlanta 1998), *Or* 69/1, 129.

2001

"Muršili II, der mächtige Wettergott und Katapa", *AoF* 28/1, 147-153.

"Die Priester von Arinna", in Th. Richter – D. Prechel – J. Klinger (eds.), *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, Saarbrücken, 327-331.

"Przestrzeń sakralna w religiach starożytnej Anatolii", *Collectanea Theologica* 71/1, 83-89.

2002

"Zu einigen Kultstätten zwischen Ḫattuša und Arinna", in S. de Martino – F. Pecchioli Daddi (eds), *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati*. Eothen 11, Firenze, 270-275.

"Zum Tempel des Teššub von Ḫalab in Ḫattuša", *AoF* 29/1, 73-80.

Forthcoming

"Mace-head and similar objects in the Ancient Near East according to written sources", *Baltic-Pontic Studies*.

"Weitere Bemerkungen zum *ḫamina*-Priester", in *Gedenkschrift E. Neu*.

"Zum Tempel der Sonnengöttin von Arinna in Ḫattuša", *AoF*.

"Zur Topographie von Ḫattuša: Tempel auf Büyükkale", in *Festschrift H. A. Hoffner*.

[review of] B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, Part 3. HdO I/33-3 (Leiden 2001), *BiOr*.

Compiled by Magdalena Kapeluś

EA AND THE BEAST
A SONG RELATED TO THE KUMARPI CYCLE

Alfonso Archi (Roma)

In the *Inhaltsübersicht* of KUB XXXVI, p. II-III, H. Otten noted *ad* No. 55: "...'ich habe den Fluss A(ranzaḫ) geschwängert'...'er spie aus', also anklingend an die Situation im Mythus vom Königtum im Himmel". A further step towards an understanding of the text was made by E. Laroche, who, in reviewing KUB XXXVI, noted how the term *šuppal(anza)* "beast" appears, as well as in No. 55, also in No. 32, two fragments which "paraissent donc appartenir au même recit mythologique".[1] In "Mythologie d'origine étrangère", however, Laroche transcribes only KUB XXXVI 32, with the title: *Ea et la Bête*.[2]

I suggest that the two fragments, numbers 32 and 55, belong to the same tablet, No. 55 iii 1'-4' being the end of lines 16-19 in No. 32 without direct join. The two fragments display the same writing (see in particular the signs KU, PA, Ú) and have DUMU.NAM.U_{19}.LU, without LÚ (32, 7; 55 ii 19'). We may thus recover much of col. iii, although the start of all the lines is missing. In col. ii many signs have been damaged.[3] Possible sections of cols. i and iv have not yet been identified.

Both fragments contain exclusively the older form of signs such as AḪ (32:1, 3, 6; 55 ii 17', 33, iii 24'), EN (55 ii 11'), IK (55 ii 22'), KI (32:2 *et passim*; 55 ii 5' *et passim*), LI (32:7 *et passim*; 55 ii 5' *et passim*), NA (32:1 *et passim*; 55 ii 11' *et passim*), SAR (55 ii 18', 37'), TAR (55 ii 13' *et*

[1] E. Laroche, *OLZ* 51 (1956), col. 422. The term *šuppal, šuppalant-* has been explained as "(domestic) livestock" by J. Friedrich, *HWb*, 108. E. Laroche, *Dictionnaire des Mythologies* (Paris 1981), 35, connects this term with *šuppi-* "pure, sacred" and interprets *šuppala*, synonymous with *gimraš ḫuitar* "animals of the field", as "wild animals". Notice, however, that *šuppala* means "(domestic) animals" in § 163 of the Hittite Laws. B. J. Collins, *Diss.*, 13-19, translates this term again with "livestock". In the text which we are commenting here, it has to be a mythological animal.

[2] E. Laroche, "Textes mythologiques hittites en transcription. Mythologie d'origine étrangère", *RHA* 26 (1968), 78.

[3] I am grateful to H. Klengel for his permission to collate the two fragments in photographs at the Vorderasiatisches Museum, Berlin.

passim). These forms are characteristic of the Middle Hittite tablets from the start of the Imperial period, from Tuthaliya I/II to the first years of Suppiluliuma I. The introduction of the Hurrian epic to Ḫattusa is dated to this period. The numerous erasures indicate that we are in possession of the first (possibly the only) Hittite redaction of this "song" of Hurrian origin.

The two columns preserved contain a dialogue between the Beast and Ea, the god who – thanks to his advice – plays an important role in the epic of Kumarpi. This time Ea is unaware of everything. The Beast, whose origin and appearance we do not know of, brings him information. A new god is arising who will overthrow the cosmic order and will rule over all gods and countries. This theme is common to the songs of the Kumarpi Cycle. The Storm God throws Kumarpi from his throne, while the other monstrous beings who Kumarpi unleashes in turn against the Storm God, are killed.

In the first of the paragraphs preserved (ii 4'-22'), the Beast (?) describes the tremendous battle which will break out between the new god and his adversaries. Nobody can resist him. He will drag his opponents down in the Underworld; the other gods will aknowledge his supremacy. He will rule over the black earth and the great sea (23'-29').

Ea asks whether this god has already been born and when he will be ready to set in action that for which he is predestinated (30'-36'). Of the Beast's answer, only a reference to the wisdom of the Former Gods is preserved (38'-43').

At the start of the column iii (1-8, 9-15, 16-19) the Beast boasts that he is better informed than Ea. It is the goddesses who establish destiny that have determined the regality of the newcomer. At this point (25-34, 35-38, 39-44) there is the story of the birth of this new hero, together with at least four other gods, including the Tigris, the War God, and [...]sipa.

The expression "five mighty gods [will be placed] inside him (*-ši šarḫuwanti*) recalls *Kumarpi* I 30-31 (cfr. also l. 34), where Anu announces to Kumarpi: "I have placed inside you a burden", *INA* ŠÀ-*KA-ta -(k)kan anda impan teḫḫun*. He is "impregnated", *armaḫḫ-*, with the Storm God, the Tigris and Tasmisu, "three terrible gods". Other gods, however, emerge from the body of Kumarpi, but their names and details of their births remain somewhat obscure given the fragmentary nature of col. ii. Unlike the passages in *Kumarpi*, *armaḫḫ-* governs an accusative of respect in *Ea and the Beast*.[4] A god, possibly the river Aranzaḫ (the Hurrian name

[4] Cf. J. Puhvel, *HED* 1-2, 156.

for the Tigris) would appear to be born of a mountain, which is "penetrated", *ḫat(t)-*, iii 35-37.[5] Immediately afterwards, however, it would appear that something (perhaps another mountain) is impregnated by spittle (*allapaḫḫ-*, l. 39, cf. *išša̯lli-* "spittle", in l. 31). An analogous situation is found in *Kumarpi*, A i 39-41, where Kumarpi impregnates mount Kanzura by spitting saliva mixed with the semen of Anu. In KUB XXXIII 118 the pregnancy of mount Wasitta is described, and the lengthy labour and birth. This fragment does not, however, belong to the tablet of KUB XXXVI 32 (+) 55.

These similarities between *Kumarpi* and *Ea and the Beast*: the listing of the new gods (at least Aranzaḫ is common to the two songs) and the description of how these are created, could suggest that, in our text, before going on to the narrative proper, it was felt necessary to recall the episode from which the rivalry between Kumarpi and the Storm God derived. It is unlikely, however, that so much space would be dedicated to the narration of ancient events or that the memory of such would be given to the Beast.

A further element common to the epic of Kumarpi is that the new lord of the gods is born with the assistance of the Fate and Mother Goddesses. This is the case of the Storm God (*Kumarpi*, A ii 75-76: ^{D}*Gulšeš* in unclear context), and of Ullikummi (*Ullikummi*, Tab. I, A iii 10-17; cfr. A iv 13-14: "And Enlil began to say to himself: 'Who is he, this child, whom the Fate Goddesses and Mother Goddesses have raised again?'". Among the least well-preserved songs, the ^{D}*Gulšeš* and DINGIR.MAḪ^{MEŠ} appear also in *Ḫedammu*, fragments No. 18 and 19. In *Ea and the Beast*, to these two groups of goddesses are added also the ^{D}*Darauēš*[6] and the ^{D}*I-l[i-*, a name which is difficult to restore (iii 13-14, 16).

col. ii

x+1 [ ] x ⌜x⌝ ⌜x⌝ ⌜x⌝[

-]⌜x⌝(-)A-⌜NA⌝(-)⌜x⌝⌜x⌝[

3' [

[*u̯a-]al-⌜aḫ⌝-⌜an⌝-⌜zi⌝* EGIR-*pa-i̯a u̯a-⌜al⌝-a[ḫ-an-]z[i]*

[5] In *Ullikummi*, Tabl. i, I B 17-18, Kumarpi begets Ullikummi sleeping with the Rock: *-za* ^{NA_4}*p[iruni kat]tan šešta.*

[6] Already A. Goetze suggested a connection between the DN *Tarawa-* and the verb *tarāwiya-*, in *JCS* 17 (1963), 60-61. For the meaning "to hand over, deliver" of this verb, see H. C. Melchert, *CLL*, 211, who, however, does not accept the connection with the DN.

5' [ ] *le-e ku-iš-ki ḫu-u-i-⌜iš⌝-mu-zi-ma-u[a]*
[(-)]*ku-in mu-ua-ra-an* EGIR-*pa le-e ku-i[š?-ki]*
7' [ ] *ku-iš-ki Ú-UL-ma-ua ku-in ḫu-u-i-iš-mu-zi*
[*mu-ua-ra-a]n-kán* BAL-*ni ar-ḫa le-⌜e⌝ ku-iš-ki da-a-i*
9' [*mu-u]a-ra-aš-kán ⌜x⌝ ne-pí-⌜ši⌝ še-er da-la-a-ú*
[*mu-ua-r]a-aš-kán da-an-ku-ua-i ták-ni-i kat-ta-an-ta*
11' [*pí-en-na-i da-an-ku-ua-i ták-n]i-i kat-ta-an-ta pí-en-na-i*
[ ] *ḫu-u-ma-an-da-a-aš* DINGIR^{MEŠ}*-aš ḫa-tu-ga!-an e-eš-tu*
13' [-]⌜x⌝ *e-eš-tu du-uš-ga-ra-tar-⌜ma⌝-ua-aš-ši-kán*
[-]⌜x⌝*-ma-ua-aš-ši-kán ḫu-u-ma-an-da* DINGIR^{MEŠ}*-aš*
aš-šu-ul e-eš-⌜tu⌝
15' [-]⌜x⌝*-tu* DINGIR^{MEŠ}*-aš-ma-ua-ra-aš* KUR*-ia-aš-ša ḫu*
-⌜u⌝-ma-an-da-aš
[EGI]R$^{!}$*-pa-aš-ša-ma-ua-az iš-ḫi-ma-na-az a-pa-a-aš*
⌜tar⌝!-⌜aḫ⌝-ḫa-an ⌜ḫar⌝-⌜du⌝
17' [*-a]z a-pa-a-aš tar-aḫ-ḫa-an ḫar-du mu-ua-kán ⌜x⌝-⌜x⌝*
-⌜x⌝-⌜x⌝
[*ḫu-]it-ti-ia-an-na-ú mu-ua* ḪUR.SAG*-aš* GIŠ*-ru ⌜x⌝*
-⌜x⌝-⌜RA⌝-KU SAR*-⌜e⌝*
19' [N]AM.‹LÚ.›U$_{19}$.LU^{7} ZI*-an* TI*-tar ku-i-da-[aš?-]ua-kán*
[ ] *mu-ua ḫu-u-ma-an*^{8} *ar-ša!-a-aš-šu-u-⌜ri⌝-⌜iš⌝-⌜ši⌝?-it-ia*^{9}
21' [-]⌜x⌝ *mu-ua-kán* DINGIR^{MEŠ}*-aš ku-ua-pí ḫa-aš-⌜ši⌝?-e-⌜ki⌝?-zi*
[DI]NGIR^{MEŠ}*-uš tu-ik-ku-uš an-da ar-mu-ud-⌜du⌝*

23' [*d]a-an-ku-⌜in⌝-⌜ma⌝-⌜ua⌝-⌜aš⌝!-ša-an da-ga-an-zi-⌜pa-an*
⌜tar⌝-⌜pa⌝-⌜la⌝-⌜a⌝-an
[*n]e-pí-eš-ma-ua-kán tar-pa-la-an a-*RI*-pu-uš aš-⌜šu⌝-li*
⌜u⌝!-uš-ki-id-du
25' [-]⌜x⌝*-du šal-li-in-ma-⌜ua⌝!-kán a-⌜ru⌝-na-an ⌜ki⌝-ša-⌜an⌝*
-⌜x⌝(-)⌜x⌝-⌜x⌝-⌜x⌝-⌜x⌝-⌜x⌝
[*ḫu-u-ma-an-u]a?-kán ar-ša-ar-šu-u-ri-iš-ši-it na?-⌜x⌝-⌜x⌝(-)⌜x⌝-⌜x⌝-ki-*
id-du
27' [-]*šu-u-⌜ut⌝-pa-an iš-tar-na ar-ḫa ḫu-it-ti-ia-an-⌜na⌝!-*
⌜x⌝-⌜x⌝-⌜x⌝

---

[7] An erasure follows.
[8] An erasure follows.
[9] Notice in ii 26' the variant: *ar-ša-ar-šu-u-ri-iš-ši-it*.

[Ḫ]UR.⌜SAG⌝⌜MEŠ⌝*-aš* (?) ÍD⌜MEŠ⌝*-aš* (?) *a-ru-na-aš* MUŠ*il-*
lu-i-ia-an-ga-aš
29' [ ] *a-pí-ni-iš-ša-an iš-tar-na ar-ḫa ⌜ḫu⌝-it-‹ti-›i-ia⌝-*
an-mi-iš-⌜ki⌝-id-du

[-]⌜x⌝ *nu* DÉ.A*-aš šu-up-pa-al* EGIR*-pa ⌜ki⌝-iš-ša-an*
pu-mu-uš-ta
31' [DIN]GIR^{LUM} DINGIR^{MEŠ}*-aš iš-tar-na* ⌜x⌝ ⌜x⌝ Ḫ*A* ⌜x⌝ ⌜x⌝ ⌜x⌝
⌜x⌝ ⌜x⌝ *tar-ḫu-i-⌜li⌝-[e]š-zi*
[ ] *da-ga-an-zi-pa-an ne-pí-ša-an* ⌜HUR⌝.SAG^{MEŠ} ÍD^{MEŠ}
33' [*-u]š tar-aḫ-zi mu-ua-ra-aš* DINGIR^{MEŠ}*-aš ḫu-ma-an-da-aš*
[*i-ia-at(?)-]ni-ia-an-da-aš* KUR.KUR^{MEŠ}*-aš ḫu-u-ma-an-⌜da⌝-aš*
35' [*k]a-ru-ú mi-i-ia-an-za*
[*mu-u]a-⌜ma⌝(?) mi-i-⌜e⌝-eš-zi*
37' [ ] (from rev.)

[*-š]a-an ḫa-la-a-eš mu-ua ḫi-in-⌜x⌝-⌜x⌝-⌜x⌝-⌜x⌝*
39' [ ] *me-mi-iš-ta na-ak-ki-⌜x⌝-⌜x⌝-⌜x⌝-⌜x⌝[(..)]*
[-]*mi-aš iš-ša-az ú-it*
41' [*ka-ru-]⌜i⌝-li-aš* DINGIR^{MEŠ} *ḫa-at-⌜ta⌝-tar-ša-mi-⌜it⌝*
[-]⌜x⌝*-ša-mi-it I-DI*
43' [-]⌜x⌝ *I-DI*
(lines 44'-52': traces of signes)

col. iii
1 [*-p]í ma-ni-ia-aḫ-ta-ri an-na-mu-u[m-ma-*]
[ ] *ku-it-ki ša-a-ki-iz-zi mu-za-kán* A[N]
3 [*m]a-ni-ia-aḫ-ḫi-iš-ki-it-ta-ri ku-e-ez* LAL$^{!?}$*-az* [(..)]
[*k]u-iš-ki ku-it-ki me-ma-i* EGIR*-an-na-ua-aš-ši Ú-[UL*]
5 [ ]⌜x⌝*-at-ta⌝ am-mu-uk šu-up-pa-la-an-za ki-i ut-tar ⌜a⌝-[ua-an]*
[kat-ta me-mi-iš-]ki-mu-un ku-u-un ku-in DINGIR^{LIM}*-in me-ma-aḫ-*
ḫu-[un]
7 [ ] *ḫu-u-ma-da* DUMU.NAM.‹LÚ.›U$_{19}$.LU*-li ku-iš* LUGAL*-uš* [ ]
[*pí-r]a-an am-mu-uk šu-up-pa-la-an-za ša-a-a[k-mi*]

---

9 [*mu-ua* D]É.A*-aš Ú-UL ša-a-ak-ti an-na-az(-)u[a?*]
[ ] *ne-pí-ša-an ku-i-e-eš i-e-ir mu-ua* ⌜x⌝[ ]

11 [ ] *ša-ma-na-aš ku-in* DINGIR^{LIM}*-in* LUGAL-*u-iz-na-ni* [*ti-it-ta-nu-ir*]
[*na-an*] *tu-li-aš pi-di* DINGIR^{MEŠ}*-aš* LUGAL-*u-iz-za-an-ni* [*ti-it-ta-nu-ir*]
13 [ ] *ne-pí-ši* DINGIR^{MEŠ}*-aš uk-tu-ri* LUGAL-*u-i*[*z-na-tar* DINGIR.MAḪ^{MEŠ}]
[^{D}]*Gul-še-eš* ^{D}*Da-ra-ú-i-e-eš* ^{D}*I-l*[*i*?-]
15 [ ] LUGAL-*u-iz-za-na-ni ḫu-iš-nu-e-*⌜*ir*⌝ [ ]

[*mu-m*]*a-ua* DINGIR.MAḪ^{MEŠ} ^{D}*Gul-še-eš* ^{D}[*Da-ra-ú-i-e-eš* ^{D}*I-li-* -] ⌜x⌝*-eš*
17 [x-x-*a*]*n-ša-i-iš n*[*e*?-]-*eš* DINGIR^{MEŠ}*-aš* DINGIR^{MEŠ}*-ni-an-da-aš*
[-]⌜x⌝*-ša-aš* ḪUR.S[AG^{MEŠ} ^{MUNUS}ÙMMED]A$^{?MEŠ}$*-aš* KUR.KUR^{MEŠ}
19 [ ] *an-da-a*[*n ḫu-i*]*š-nu-ú-e-ir*

[ ]
21 [ ] I MU^{KAM}*-az*
[ ]
23 [-*u*]*a*? *ku-iš* DINGIR^{LIM}
[*p*]*í-e-da-za ú-iz-zi*

---

25 [DINGIR]^{MEŠ}*-ni-eš* LUGAL-*u-e-eš*
[*-a*]*z*
27 [ ]-*ia-an-zi*
[ ] EGIR-*an-da*
29 [*-a*]*k-du*
[-]⌜x⌝ ^{GIŠ}ŠUKUR *pa-id-du*
31 [*-ua*]*-ra-at iš-ša-al-li ḫal-zi-*
⌜*ša*⌝-⌜x⌝-⌜x⌝ *nu* ⌜x⌝ ⌜x⌝ ⌜x⌝ ⌜x⌝-⌜x⌝-⌜x⌝*aš-*⌜*du*⌝ *nu-ua-aš-ši-*⌜*kán*⌝ 5 DINGIR^{MEŠ} ⌜KAL⌝ *šar-ḫu-ua-an-ti* [
[DUMU.N]AM.‹LÚ.›U$_{19}$.LU
33 [ ]-*eš*
[ ]

---

35 [ ] ḪUR.SAG*-aš* ⌜*ḫa*⌝*-at-ta-ú*
[-]⌜x⌝*-an pí-e-da-*⌜*ma*⌝*-ua-az*

37 [^{ID}]*A-ra-an-za-ḫi-in ar-ma-aḫ-ḫu*
[ ]

---

39 [ ] *ar-ḫa al-la-pa-aḫ-aš-ta-za*
[ ]*-ši-pa-an ar-ma-aḫ-ḫu*
41 [ ]⌜x⌝ *mu-ua-ra-at-kán*
[ ]$^{⌜D⌝}$*ZA-BA*$_4$*-BA*$_4$*-*‹*an-*›*ma ar-ma-aḫ-ḫu*
43 [*-i*]*a-an-ti*[10] *ú-li-li-ti*
[*-a*]*n ar-ma-aḫ-ḫu*

]

col. ii

[“] they will [st]rike (and) strike again.
5' [ ] Let nobody save
[ ]..; let no[body] him
7' [ ] Nobody shall save whom
[ ] Let nobody rescue him in the revolt;
9' [ ] That he shall leave [ ] above in the heavens!
[ ]; he will [drive] down to the dark underworld,
11' he will drive down to [the dark uderworld.]
[ ] shall be terrible to all the gods!
13' [ ].. shall be! Enjoyment to him instead
] All the favor of the gods shall be to him!
15' [shall [ ]! He to the gods and to all the countries
[Th]en, shall he keep them defeated with strings,
17' shall he keep [them] defeated with [..... ...]! .....
[ ] shall he draw! The wood of the mountain, ..., vegetation
19' [ ] soul and life [of] mankind. To *whi*[*ch*]
[ ].., and also all its streams
21' [ ] Where he will give judgment[11] to the gods

---

[10] An erasure follows.
[11] For forms of the iterative *ḫannešk-* with assimilation of *-n-* in MH, see J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HWb*^{2} H, 137. These forms (from Maşat texts) present, however, the writing *ḫa-aš-ši-ik-*.

in [ ] may he bring the gods in person!"[12]

23' ["] The dark earth (acc.) a substitute (acc.)
[ ] May the heavens look with favor at the substitute (and) the .....;
25' let [ ]; let [ ] ..... the great sea (acc.);
let ..... [all] its streams.
27' [ ]..... draw... through away
[ ] the serpent of [the moun]tains, the rivers, the sea
29' may he draw [ ] thus through away!"

[ ]. Then Ea asked again the Beast as follows:
31' ["] will [this g]od become mighty among the gods .....?
[ ] will he subjugate earth, heavens, mountains, rivers,
33' [ ] he to all the gods
[ ] to all the [luxur]iant lands
35' [(Is) he] already grown?
[ ] will he reach ripeness?"
37' (from rev.)

[The Beast answered to Ea: "] thrust [ ] and cons[ign]
39' [ ] said: "Honor[ed]
[ ]... came from the mouth;
41' [ ] the wisdom of the [For]mer Gods
[ ] knew their [ ]
43' [ ] knew
[...]

col. iii
1 [ ]... governs. He will know[13] something
in order to tame [ ] and [DN]
3 will continue to govern[14] [ ]. With which harness

---

[12] The passage with *anda ar-* in A. Goetze, *Madduwattaš* (Leipzig 1928), Vs. 82: *nu-ya Š]A [Madduwatta tuēkkuš anda mekki ārḫun*, cfr. H. Otten, *Sprachliche Stellung und Datierung des Madduwatta-Textes*. StBoT 11 (Wiesbaden 1969), 23 does not help for a better understanding of this line.
[13] I derive *ša-a-ki-iz-zi* from *šakk-*, although this is a regular *-ḫi* verb.
[14] Middle forms of *maniyaḫḫ-* are used only here, ll. 1 and 3, besides KBo VIII 42 Rs. 12, see *CHD* L-N, 164. At least the second form needs *-za*, as E. Neu has noted in his *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen*. StBoT 5 (Wiesbaden 1968), 112.

[he knows.] Someone will say something (like): 'after him no[body]
5 will [ ].' Me, the Beast, this thing I used
[to reveal:] 'This god whom I mentioned,
7 the king who as a human being [ ] all the things
[ ] I, the Beast, kn[ow in advan]ce."

---

9 "Do you not know, (also,) Ea? Once upon a time, [the gods]
[ ] who made the sky, and [poured]
11 the foundations [of the earth,] the god whom [they installed] in kingship,
[they installed him] in the kingship of the gods in the place of the assembly:
13 the everlasting king[ship] of the gods in the sky. [The Mother-goddesses,]
the Fate-deities, the *Delivering*-deities, the Il[i...)
15 did [this god] live in kingship."

"The Mother-goddesses, the Fate-deities, [the *Delivering*-deities, the Ili-...]
17 [ ]....[ ]... to the gods who tell the fortune,
[ ]... the Mount[ains .....(as) nur]ses, the Lands
19 they made [him] live within [."]

[ ]
21 [ ] during one year
[ ]
23 [ ] the god who
[ ] will come from [that] place.

---

25 [the go]ds, the kings
[ ] from
27 [ ] ....
[ ] behind
29 [ ] may he [ ]
[ ] may he go [with] a spear

31 [ ]... call it spittle .....five
mighty gods [will be placed] inside him.
[(as) a hu]man being
33 [ ]..
[ ]

---

35 [ ] may he penetrate the mountain
[ ]... The places
37 [ ] may it become pregnant with the river
Aranzaḫ
[ ]

---

39 [ ] he spat out
[ ] may it become pregnant with [the
god -]sipa,
41 [ ] and it
[ ] may it become pregnant with
Zababa
43 [ ] he will spread out[15] in [ ]
[ ] may it becóme pregnant [with
the god.]

]

[15] On the meaning of *uliliya-*, see J. D. Hawkins, A. Morpurgo Davis, "Studies in Hieroglyphic Luwian", in *Fs Güterbock*[2], 73-74.

GLEANINGS FROM HITTITE ORACLE QUESTIONS ON RELIGION, SOCIETY, PSYCHOLOGY AND DECISION MAKING

Richard H. Beal (Chicago)

In polytheistic non-salvation religions, the relationship between man and god often has a practical character, grounded in mutual benefits to both parties.[1] To this rule, the Hittites were no exception. As the *Instructions for priests* make clear, the "thousand gods of Ḫatti" were not incomprehensible natural forces but very powerful and immortal human-like spirits.

"Are the minds of man and god somehow different? No! ... When the slave stands before his master, he is washed. He has clothed himself in clean (clothes). He gives him (his master) either to eat or to drink. Since the master eats and drinks, his spirit is relaxed. He is favorably inclined to him (the slave). But if ever he is neglected (?), is he not displeased? Is the mind of the god somehow different? If the slave at some point angers his master, either they kill him, or they injure his nose, eyes (and) ears. Or he (the master) [will sei]ze him, and his wife, his children, his brother, his sister, his in-laws and his family... They may only call him over. They may do nothing to him. If ever he dies (i.e. is executed), he does not die alone. His family is also included with him. § If, however, someone angers the mind of a god, does he not seek it (revenge) only from him alone? Does he not seek it from his wife, [his children], his descendants, his family, his male and female servants, his cattle, his sheep and his grain? He utterly destroys him with everything. Be very afraid of a god's word for your own sake."[2]

[1] This paper could not have been written without the files of the Hittite Dictionary Project, a file funded by the National Endowment for the Humanities. I would like to thank J. A. Scurlock and Th. van den Hout for reading this prior to publication. A shorter version of this paper was given as part of the paper "Hittite Oracles: Questions and Answers" at the "Magic and Divination in the Ancient World" Conference (Berkeley, 15 Feb. 1994).

[2] KUB 13.4 i 21-38 (§§ 2-3), ed. A. Süel, *Direktif metni*, 22-27, tr. modified from J. G. McMahon, in *CoS* 1, 217f, *CHD* Š, s.v. *šakuwannant-*.

He who embezzles from the god shall die.[3]

Temple officials are to say before the god: "Whoever took from your divine bread (or) libation vessel, may the god my lord [purs]ue him. May he seize his house from bottom to top."[4]

"If you do not perform the festivals at the time of the festivals ... the gods will seek you out at a later time. They will stand in evil against yourself, your wives, children and servants. ... Do not sell death, nor buy it."[5]

"In whomever's watch a misdeed occurs shall die. He shall not be pardoned."[6]

"Do not let a pig or dog ever cross the threshold. ... Should a pig or dog get into the wood or clay utensils of the kitchen, and you, kitchen worker, do not throw them out, and you feed the god from an unclean (vessel), the gods will give you shit and piss to eat and drink."[7]

If a priest sleeps with a woman, he must bathe afterwards. If he does not, it is a grave offense for him. "If he intentionally delays, and without bathing he touches the gods' sacrificial loaves and libation vessels, and his fellow servant knows about him ... and if he conceals it, but afterward it becomes known, it is a capital offense for them and both must die."[8]

Although it was clearly wise to keep on the good side of the gods, humans expected benefits in the form of good harvests, victory in war (etc.) to flow from their relationship with the gods and could get very cross if the gods did not seem to be keeping their side of the arrangement.[9]

Fortunately, although humans and gods could not talk face to face, there were means by which communication could be achieved. This is perhaps nowhere better illustrated than in the oracle texts in which the Hittites directly asked questions of the gods, asking to receive an answer in a particular divine language. Each question was phrased so that the answer would come either as a 'yes' or as a 'no'. Series of such yes-or-no questions, usually generated by the initial question, make up the oracular inquiries.[10] Some 700 tablets and fragments of tablets preserve the data from these inquiries. Since, like letters, they were only of passing usefulness, they are usually preserved in only one copy.

[3] Summarizing (§§ 4-7).
[4] KUB 13.4 i 64-66.
[5] KUB 13.4 ii 52-53, 67-69, 72 § 9.
[6] Ibid. iii 19-20.
[7] Ibid. iii 60-61, 65-68.
[8] Ibid. iii 74, 78-83 § 14.
[9] See the Arnuwanda I and Ašmunikkal's prayer concerning the ravages of the Kaška, E. von Schuler, *Die Kaškäer* (Berlin 1965), 152-163.

As we shall see, what these texts reveal is that the "slaves of the gods" not infrequently behaved very much toward their divine "masters" like the Roman slaves made notorious by Plautus, doing the absolute minimum of work necessary to avoid a beating, damaging and even stealing the master's property until actually caught red-handed and only then rushing to make amends. Oracle questions allowed humans to maintain peace with the gods despite such lapses, and to ascertain the wishes of gods in the matter of offerings (even in some cases the existence of new gods), as well as to make sure that dreams and other forms of spontaneous communication between gods and man received their proper interpretation. In return, humans expected the gods to give advice, particularly in military and political matters.

The vast majority of oracle texts consist of inquiries[11] intended to discover why something bad has happened. For instance, let us suppose that the king was sick. It was first necessary to discover whether this illness was due to divine anger. If so, then it was necessary to determine which of the thousand gods of the Hittites was angry. When the cause was narrowed down to a particular deity or maybe to several deities then it was necessary to find out why each deity was angry. All kinds of omissions, derelictions and problems were placed before the deity with this question "Is this why you are angry?".

If the deity indicated that he/she was not angry at a particular infraction, then another infraction would be presented. When the deity indicated that he/she was indeed angry because of this particular infraction, the question would be followed up by "Is this all – there is nothing else?". A negative answer would mean that more testimony would be called for. An affirmative answer here would end this phase of the inquiry. Now questions would be posed to discover what sort of restitution, compensation, puni-

[10] For a discussion of the methods of getting the answers see most recently, R. Beal, "Hittite Oracles", in L. Cirola and J. Seidel (eds), *Magic and Divination in the Ancient World* (Groningen: Styx, forthcoming), 59-83.
[11] For the contents of oracle questions see the list by A. Ünal, *Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof (KUB XXII 70 = Bo 2011)*. THeth 6 (Heidelberg 1978), 14-19.

tive damages, prayers, etc. would be required to satisfy the deity and quiet his/her anger. Only when each answer had been taken through the entire process would the inquiry be finished. Usually, however, our tablets are too broken to show but a small portion of the entire inquiry. I will summarize the questions and answers of an almost intact inquiry tablet:[12]

"Concerning the sickness that befell His Majesty, [another disease other than yours], O God of Arušna,[13] was not singled out (in previous oracle questioning).[14] Now, are you, O God, therefore[15] angry? – Yes.

Are you, god, angry at something in your temple? – Yes.

Is this all? Are you not angry at the king? – No (i.e. he's angry at the king).

Is it because Ms. Ammattala took responsibility for the deity, but then did not serve the deity and so the Queen cursed Ammattala to the God of Arušna? And is it because the son of Ammattala put on clothes entrusted to his mother[16] when he was summoned to the palace? – Yes.

Is this all? – No.

Is it because as Ms. Mala said: 'The Queen made herself a gold headband in the Stonehouse of the god LAMMA'; the God of Arušna asked her for it in a dream, but the Queen did not give it. She put it down in the chamberlain's house. Instead, she had two silver head-bands made for the god of Arušna. Before she gave these, matters came to a head for the Queen and they expelled her from the Palace. She then wrote to His Majesty from Utruliya-city: 'The gold head-band that the God of Arušna asked for in a dream is currently in the chamberlain's house. What *takkišra* and precious stones were left over are in the *atupalaššan*. Send them to the god'. They found the crown of gold and along with it a gold falcon, a grape cluster made of precious stones, eight rosettes, mountings (?), eyebrows and eyelashes and sent them to the Stonehouse of the god LAMMA for the statue of the Queen. But they did not find the *takkišra* in the *atupalaššan*. Of the two silver (!) crowns, which were made by the queen and intended to fulfill the vow, they found only one and sent it to the god. Is it because they promised to send everything they found among the things of the deity to the deity and not substitute anything (inferior). Is it because of the gold falcon, the grape cluster made of precious stones, eight rosettes, mountings(?), eyebrows and eyelashes, which we didn't know anything about, which they sent to the Stonehouse of the god LAMMA for the statue of the Queen and is it because we didn't find the *takkišra*? Are you, god, angry because of this? – Yes.

Is this all? – No.

Is it because the Great Daughter (= the king's wife?)[17] secretly brought Ms. Ammattala to the palace? – Yes.

Is it because of what Ammattalla said, disregarding whether true or not? – Yes.

Is this all? – No.

Does it concern what we heard from Ms. Naru concerning 1) that Ms. Pattiya was expelled from the palace and given to the god and 2) that the queen claimed to be giving things concerning the deity to Mr. Palla?[18] We

[12] KUB 22.70, transliterated and translated by A. Ünal, THeth 6; obv. 1-60 tr. G. Beckman, in *CoS* 1, 204-206.

[13] A town of little significance outside the religious sphere, and not even of great significance there. See G. Del Monte and J. Tischler, RGTC 6, 41 f., G. Del Monte, RGTC 6/2, 13 f. (near Adana?).

[14] Reading [*nu=kan damai* GIG*linan ANA* DINGIR^{LI}]^{M} ^{URU}*Arušna UL kuitki parā ara*[*n*]. The restoration is based on KBo 2.2 ii 47-48, ed. Th. van den Hout, *Purity*, 130 f. w. n. 37, discussion 224 (*parā aranza* = "has come forward"). A. Ünal had restored [*nu=kan ANA* GIG ^{D}UTU=*ŠI* DINGIR^{LI}]^{M} ^{URU}*Arušna parā UL kuitki ara*[*nza*] "[und die Gottheilt von Arušna [für die Krankheit des Königs] nicht ausor[akelt worden ist]", *CHD* s.v. *parā*, however, does not accept the existence of a *parā ariya-*. Beckman appears to use A. Ünal's restorations, but corrects the verb: "have you not somehow been provoked".

[15] *apadda šer*.

[16] *ŠA* ŠU AMA=*ŠU*. A. Ünal, THeth 6, 107-108 argues that the offense was cross-dressing, but it may well be that he wore male clothing that was inappropriate, perhaps because it belonged to the god and had been entrusted to the god's servant, Ammattala, for washing, repair or whatever.

[17] It was once thought that "Great Daughter" was the title of the king's wife while his predecessor's wife was still alive and thus still queen. It has been recently argued that it instead means "the daughter of a Great King"; see I. Singer, "The Title 'Great Princess' in the Hittite Empire", *UF* 23 (1991 [1993]), 327-338. He argues that, in this text, the "Great Daughter" may still be the king's wife, but that her title derives from her being the daughter of the king of Babylonia, another Great King (330-332). Ph. Houwink ten Cate, "Hittite Dynastic Marriages of the Period between ca. 1258 and 1244 B.C.", *AoF* 23 (1996), 47-53 modifies Singer's proposal and argues that the title means "princess of the first rank" (GAL = *ḫantezzi-*, after E. Neu, *Althethitische Ritualtexte in Umschrift*. StBoT 25 (Wiesbaden, 1980), 87 n. 300), that is "princess born of the queen".

[18] This is perhaps the same person as Palla the goldsmith who gives testimony in a court deposition (KUB 13.35 ii 36-37, ed. R. Werner, *Hethitische Gerichtsprotokolle*. StBoT 4 (Wiesbaden 1967), 8 f.) and in inventories. See Th. van den Hout, *Der Ulmitešub-Vertrag. Eine prosopographische Untersuchung*. StBoT 38 (Wiesbaden 1995), 216-225.

asked Palla's associates, and they said they knew nothing. We'll ask him later. Is this all? – No.

It is because the Queen heard someone in a dream saying: 'Why are you giving the things (currently) in the Stonehouse of the god LAMMA to the God of Arušna? Leave some behind'? – Yes.

Is it because Naru had said: 'Because Pattiya stayed too long up in the palace, when they give her to the deity, let them put two women in with her as compensation.[19] [Let them] dress them with palace garments. Since because of that deity the queen died,[20] they did not put away (satisfy??) the deity for her.'[21]? Ignoring whatever that belong to the royal palace that they will leave behind in the Stonehouse of the god LAMMA, is this a problem? [... – Yes.][22]

Did you, O deity, point to the fact that they did not give Pattiya to the God of Arušna? – [Yes].

Ignoring whatever belongs to the royal palace, [is this all]? – No.

Since an offense still remains associated with the Stonehouse of the god LAMMA, we will give you whatever you indicate by oracle. Is this OK? – Yes.

Should they give some jewels? – No.

Should they give gold? – No.

Should they give gold and jewels? – No.

Should they give some *t.*-garments? – OK.

Some *t.*-garments, gold and jewels? – No.

Some *t.*-garments, and people? – No.

[19] *šarnikzel* "compensation, compensatory damages". Contrast "punitive damages" (*zankilatar*) used later in the text.

[20] BA.ÚŠ against A. Ünal's (THeth 6, 68) *IŠ-BAT*. The BA is clear in the copy and is still possible according to A. Ünal's collation (p. 116). G. Beckman tr. "the queen might die".

[21] DINGIR^{LIM}=*ma*=*wa*=*šši awan arḫa UL tīer*. The verb could be the usual pret. pl. 3 of *tiya-* "to step, walk" (so A. Ünal, THeth 6, 116 and 68 f.: "ist man von ihrer Gottheit nicht weggetreten") or an uncommon pret. pl. 3 of *dai-* "to place" (so I. Hoffmann apud A. Ünal, THeth 6, 69 n. b: "(das) hat man aber nicht für ihre Gottheit weggestellt"). The word "god" is grammatically unmarked, and so more likely to be accusative, thus lending weight to Hoffmann's suggestion that the verb be taken from *dai-*. The meaning "satisfy" or a literal: "put (a deity) away" is suggested by context, and may be a variant of "to put (a deity) on the road", i.e. "to satisfy."

[22] This and the next two sentences are uncertain, and differ somewhat from Ünal and Beckman's restorations and translations.

Should they give one *t.* garment? – No.

Should they give 1 *t.* garment and 1 cape? – No.

1 *t.*-garment, 1 cape, and 1 woman's *k.*-garment? – OK.

Is it because the Queen sent "beaten ones" to the king. The king covered up the matter and refused to have anything to do with it[23] (meaning he had not dispensed justice as is his duty). – Yes.

Do you, god, seek punitive damages from His Majesty for this? – Yes.

Do you, god, seek only punitive damages for this and nothing further? – No.

Is it because of some slander the queen spoke concerning Pattiya tarrying in the palace? – Yes.

(The text then lists everything that was found to be a problem). Is this all? – Yes [Whew!!!].

Will you, god, simply accept compensation for Pattiya tarrying in the palace? – No.

You wouldn't happen to want compensation for the work Pattiya did up in the palace? – Yes.

Should they give some *t.*-garments as compensation for Patti's overstaying. – Yes.

Only some *t.*-garments? – Yes.

It is ascertained that the *t.*-garments shall consist of one white Hurrian style shirt set, one white *maššiya*-garment, one white *gapari*-garment, one [...]-garment set, one white long cloak set, one white [...]-garment set, one *marušamme*-[24] Hurrian style shirt set, one *marušamme*-twined[25]-garment set, one set of *marušamme*-leggings.

The god agrees that they will postpone paying this compensation for Pattiya until Ms. Ḫepamuwa can give testimony.

[If] Ḫepamuwa says: 'Pattiya is cursed.' In whatever place the curse of Pattiya took place,[26] there they will [place] the garments. But (if) Ḫepamuwa says: 'Pattiya was struck down.' In whatever place the [striking d]own of Pattiya took place,[27] there they will place the garments.

[23] Literally: "His Majesty recognized the matter facing him and said: 'Say nothing to me!' and he became silent about it"; *CHD* L-N, 287 f.

[24] Perhaps a color word, but which color is not clear. The reasoning behind the old translation "red" is no longer tenable. See *CHD* L-N, 201 s.v. *marwai-*.

[25] Akk. *KARKU*.

[26] Lit. "arrives at".

[27] Lit. "arrives at".

We propose giving the god full value for the things left behind in the Stonehouse of the god LAMMA. – No.

We will give the things themselves. – No.

We will give them twofold. – OK.

Because Ammattala took responsibility for the deity, but then did not serve the deity, do you, O god, not require compensation from the palace? – No (no compensation is required).

The god accepts two sheep sacrificed as punitive damages for the king refusing to hear the 'beaten ones'.

For Ammatalla's son dressing in clothes entrusted to his mother when summoned to the palace, do you, O god, not demand punitive damages from the king? – Yes, I do.

The god agrees that the king should give two sheep, a silver tankard weighing 4 shekels, and a set of 4 *t.*-garments.

Ammatalla was told by the palace not to let her son wear her garments. Do you, O deity, not demand punitive damages from Ammatalla? – No.

You, O god, do not want punitive damages from Zarniyaziti, the man responsible for carrying the implements to the Stonehouse of LAMMA, do you? – Yes, I do.

Should this be a ritual offering? – Yes.

Only a ritual offering? – No.

Do you also want gold? – Yes.

Is that all? – Yes.

The God of Arušna agrees to the sacrifice of two sheep and a gold star shaped object weighing 2 shekels as punitive damages from Zarniyaziti.

For the 'beaten ones' you demanded punitive damages from the king. Shall the king cry 'O woe, O woe' now and again as soon as he is well? – Yes.

When the king goes to cry 'o woe' to the god, shall they also deliver the things that had been left in the Stonehouse? – Yes.

There's a problem with these things: Although they were not yet scrap, they were handled by filthy persons. We propose to carry them between (halves of a severed) billy goat and between (two) fires and thus ritually purify them.[28] Is this OK? – No.

[28] For the text of such a ritual see 'The Ritual for a Defeated Army' (KUB 17.28 iv 45-56 [MH/NS]), ed. H. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König.* StBoT 3 (Wiesbaden 1967), 151-2; B.J. Collins, "The Puppy in Hittite Ritual", *JCS* 42 (1990), 219 f. w. n. 44, in that case used to purify the army. For other examples see B. J. Collins, *op.cit*, 220-226.

Before doing this they will roast them in fire and then pound them with *kunkunuzzi*-stone. After all this they will ritually purify them. Is this OK? – No.

Instead they will let the god's temple personnel purify them in their usual way they do it in Arušna. Is this OK? – No.

(Apparently baffled, this line of questioning appears to have been dropped, maybe to give the god time to reconsider. In any case a blank space was left on the tablet for resuming the questioning, but since it remained blank, either it was recorded elsewhere, or they simply ignored/forgot about the problem.)

If further problems are found, shall they be brought up? – Yes.

Annanza, wife of Pirwa, was singled out.

The wife of Pirwa will lead Pattiya to the god and announce her, ... and when Ḫepamuwa arrives, they will do as she says. OK? – Yes."

Note that the cost of the damages that the king had to pay to the god was not extravagant. The big expenditure was the twofold compensation/damages for the precious statuary ornaments that had been made for the god but sent instead for the queen's statue. For all the other infractions, aside from making good the misdeed, the punishment was only a gold star weighing two shekels, a silver tankard weighing 4 shekels, 5 sets of *t.*-garments, 1 cape, and 1 woman's *k.*-garment, one white Hurrian style shirt set, one white *maššiya*-garment, one white *gapari*-garment, one [...]-garment set, one white long cloak set, one white [...]-garment set, one *marušamme*- Hurrian style shirt set, one *marušamme*-twined-garment set, one set of *marušamme*-leggings, and four sacrificed sheep, and crying 'O woe'. Of course, one must take into consideration the cost of the 32 odd sheep required to perform the oracle of this text alone, not counting the cost in sheep of determining which of the thousand gods was angry to start with.

Often, when it was determined that the deity was angry because of some infraction in his/her temple and cult, the temple personnel would be called in and questioned. The oracular inquiry then quotes the infractions which these people remember and asks the deity if this is the cause of his/her anger. For example, one text begins each section of the inquiry: "Is

Assyriologisches Seminar München

god DN not angry at anything in his temple?" When the answer that he was angry was returned, the text continues:[29] "We asked the temple personnel and they said: 'The foot of the deity "Favorable-Day" was broken off.' (Yes, this is a problem.) Is this all? (Answer: No.) (We again asked the temple personnel and they)[30] said: 'The silver has been scraped off the silver inlaid mountain on which the deity Kalli stands.' (Answer: Yes, this is a problem). Is this all? (Answer: Yes)." The text then goes on to ask about compensation.[31] That settled, it goes on to the next suspected problem deity: "Is Ḫuriyanzipa [not angry at anything] in his temple? (Answer: No, he is angry.) ... We asked the temple personnel and they said: '[Four pairs] of monthly festivals were skipped[32] and the sun-disk on the offering table was not ornamented.' O god, are you angry on account of this? (Yes.) Only this? (No.) Since the answer was still unfavorable, are you, O god, angry because they gave a delayed offering to the deity? (Yes.) Only this? (No.) We again asked the temple personnel and they said: 'A dog went into the heart of the temple and knocked over the offering table. It threw down the offering breads, and this caused much of the daily bread offering not to be made.' Are you, O deity, angry on account of this? (Yes.) ... We asked the temple personnel and they said: 'Two mutilated men went into the temple.' (Answer: Yes.) Only this? (No.) We asked them again and they said: 'Some slashed people went into the temple.' (Answer: Yes.) Is this all? (Answer: Yes.)" The compensation ascertained was for the four pairs of missed festivals to be made up plus punitive damages of one sheep, some bread and beer. For the missed daily bread offering, thirty breads were found acceptable. For the dog, they had to give the god twice his daily bread ration plus punitive damages of 1 sheep, some bread and beer, and ... For the mutilated and slashed men, a Hittite 'Old Woman' was to perform whatever ritual she customarily performed on such occasions.[33]

Similar indignities seem to have been suffered by the other deities as well. "Are you, god Ḫalki of Ḫattuša, not angry at anything in your temple? (No, he's angry). The temple personnel said: '... They carried a silver

[29] Eg. KUB 5.7 rev. 26-27, old translation by A. Goetze, in *ANET*, 497 f. The question at the beginning of the inquiry is missing, but can be assumed to fit the same pattern.
[30] Text: 'ditto'.
[31] Ibid. obv. 9-11, old translation by A. Goetze, in *ANET*, 497.
[32] Restored from ibid. 30, 32.
[33] Ibid. obv. 17-37.

and a gold *ḫarišanu-* implement to Maraššanta-city, but they didn't bring them back. The Mother-of-God-Festival was missed. For three days the daily bread offerings were not given. ... The 20 arrows of the god's quiver are missing and the god's hunting bag is missing two iron clasps.' Are you, O god, angry about this? (Answer: No.) Are you, god ŠÁKAN, not angry at anything in your temple? (No, he's angry). We asked the temple personnel and they said: 'The eyebrow of the god has fallen off. The tail[34] of one of the harnessed billy goats has fallen off. The pearls on the rhyton are broken off. An alabaster cup is smashed and the jewel-inlaid rhyta are missing.'"[35]

Various other inquiry texts turned up further offenses which might have angered a deity: "Zullanni, the $GUDU_{12}$-priest, said: 'A pig mounted an ass and I did not report it.'"[36] "We asked the palace personnel and they said, 'An ox leapt onto a person and onto a wheel.' Is it this aforementioned thing which you, O deity, have indicated? (Yes). And only this? (No.) We asked again and they said: 'They didn't kill the oxen who had sinned.'[37] Do you, O deity, seek this thing? (Yes.) Is this all? (No.) We asked again and they said: 'A daughter-in-law committed incest with Zilawa.' The answer was favorable (it isn't a problem). Is that all? (No.)[38] We asked the men of the grand-father's palace. Mr. Ḫellani, the brewer said: 'My child died and I didn't do the rituals and I had been called into the temple. Also a pig sinned and I didn't do the ritual.'"[39] In a similar vein another text admits: "[A man's] child died. But he didn't burn the bed in which it died, but slept in that very bed and then went into the temple."[40] And on the same topic a third inquiry reports: "When a child dies, all the *dammara-*women are touching the pyre;[41] they ate the bread and beer of the deceased. And, all the *dammara-*women who are sleeping with some

[34] The sign is KUN "tail" not $SI^{ḪLA}$ "horns" as A. Goetze, in *ANET*, 498, apparently read.
[35] Ibid. rev. 18-30.
[36] KUB 18.9 iii 7-9.
[37] Cf. Hittite Law § 199: "If an ox leaps on a man, the ox shall die, but the man shall not die."
[38] KUB 5.9 obv. 11-22.
[39] Ibid. obv. 25-28. A similar failure to perform the appropriate apotropaic ritual when a child died was also admitted to by a priest later in the same inquiry (rev. 40-41), and elsewhere when a woman died (KUB 18.9 i 5-7).
[40] KUB 16.83 obv. 26-29.
[41] [S]AG.UŠ-*i*, coll. A. Walther, ex margine; to be corrected are H. Otten, *HTR*, 137, and Th. van den Hout, *Purity*, 140 f., who read GEDIM-*i* "approaching the deceased".

guys from Arzawa and when later summoned into the temple, are not bathing or washing their garments."[42] Yet another text reports: "Concerning the fact that a report of uncleanliness was sent from the palace. Uncleanliness was determined (by previous oracular inquiries) to exist in the temple of Ištar of Nineveh. We asked the temple personnel and they said: 'A dog went up into the gatehouse and reached the base of the *ambašši*-altar. They killed it in the heart of the gatehouse.' Are you, O goddess, angry because of this? (Yes.)"[43] "A woman slept with ‹her?› brothers. Are you, O god, angry on account of these misdeeds only and nothing further? (No, there's more.)"[44] So it goes.

One gets the impression that damage and loss of the gods' property and various sins of omission and commission tended to get swept under the rug, and that something was only reported or fixed when the god noticed. So much for the ancients spending all their lives in 'superstitious' dread of the gods!

Sometimes when asking the gods about the causes of sickness or defeat, it was discovered that the program for the cult that they had been doing for the gods was wrong.[45] How else did one know what sort of a festival one should perform for a particular deity? One inquiry asks the gods about many modifications or clarifications to be made in festivals throughout the year.[46] The query begins "because the *ḫadauri*-festival is changing from the tablet. On the tablet ten sheep are sacrificed, ... but there is nothing about the eating (thereof) and the disposal of the cups, (therefore) nine of these sheep we shall offer to the Stormgod and the tenth to Šerri and Ḫurri. ... The meat of one of the sheep will be left, but the other nine will be delivered to the palace. 'Do you approve, O god?' (Yes.) 'Do you, O

[42] KUB 16.16 obv. 24-28, ed. Th. van den Hout, *Purity*, 140 f.
[43] KUB 5.10 obv. 19-24, somewhat differently tr. J. Puhvel, *HED* 1, 50 "came down to the *a*."
[44] KUB 5.9 rev. 43-46. The emendation ‹her› is needed because Hittite Law's § 194: "If blood relations sleep with the same free woman, it is not a crime."
[45] KBo 12.58 + KBo 13.162 obv. 2-10, tr. Ph. Houwink ten Cate, "Brief Comments on the Hittite Cult Calendar: The Outline of the AN.TAḪ.ŠUM Festival", in *Fs Güterbock*[2], 110, with discussion.
[46] ABoT 14 + KBo 24.118 and duplicates, ed. R. Lebrun, "Questions oraculaires concernant le nouveau déroulement de fêtes secondaires de printemps et d'automne", *Hethitica* 12 (1994), 41-77, with an additional piece by M. Nakamura, "Weitere Fragmente zum Orakeltext CTH 568", *AoF* 22 (1995), 317-322, and discussion by Ph. Houwink ten Cate, *op.cit.*, 95-110.

god, approve for all the other *ḫadauri*-festivals in all the other temples to be carried out just as it is performed in the temple of the Stormgod?' (No.)"[47] The next task was to find out where something was to be differently done by asking about each specific temple: "Do you, O god, approve for the *ḫadauri*-festival [to be performed] in the temple of Šulinkatti exactly as it [was ascertained] for the temple of the Stormgod?"[48] etc. Whereas most oracular inquires exist in only one copy, this set of oracular questions was so important that it exists in at least twelve copies. In addition, large portions of a festival could be laid out for the god to approve.[49] It is interesting to note that the finished outline for one of these festivals notes in several places that it was approved by oracle.[50]

Another very interesting series of questions asks the deity which of various people should slit the throat of the sacrificial animal: "Do you, [O deity,] approve for Ms. Mannunni, the lady's maid,[51] to slit the throat?" (Answer: No.) "Do you, O deity, approve Ms. Armauzzi to slit the throat?" [...] "Do you, O deity, approve Mr. U., the overseer of pharmacists, to slit the throat?" (Answer: No.) "Do you, O deity, approve of Mr. Talwamara to slit the throat?" [...].[52] Note that this honor could just as well fall to a woman as to a man.

In an empire as large as the Hittite, differences of ritual were bound to occur. In one set of questions: "They found mistakes in the temple. They have already rectified these. But you, O deity, have disapproved the regu-

[47] KUB 50.33 i, w. dupl. KBo 24.118 i 1-19, ed. R. Lebrun, *Hethitica* 12, 44 f., 60 f.
[48] KUB 22.27, esp. i 21-23 and cf. i 26-28, ed. R. Lebrun, *Hethitica* 12, 47 f., 62.
[49] Eg. KUB 47.89 iii 1'-25' + KUB 45.79 rev. 1'-16' contain the festival description while KUB 45.79 rev. 17' (= iii 36') contains the oracular approval. Cf. also KBo 27.203 iii 1'-12' (festival) and iii 13' (oracular approval), both translit. V. Haas, "Marginalien zu hethitischen Orakelprotokollen", *AoF* 23 (1996), 86-89 (who omits a paragraph line between lines KBo 27.203 iii 12' and 13'). The obverse of the latter tablet contains questions relating to the king's wintering. For a similar checking the will of the gods concerning innovations in the cult by Neo-Assyrian king Sennacherib see G. van Driel, *The Cult of Aššur* (Assen 1969), 79, 114 f.
[50] KBo 10.20 ii 24, 39, (51), ed. H. G. Güterbock, "An Outline of the Hittite AN.TAḪ.ŠUM Festival", *JNES* 19 (1960), 82, 86.
[51] MUNUS.SUḪUR.LAL. The Sumerogram means "hairdresser". For the translation "lady attendant" for the Hittite usage see H. G. Güterbock, "A Hurro-Hittite Hymn to Ishtar", *JAOS* 103 (1983), 159, followed by G. Beckman, "Review of V. Haas and H. J. Thiel, 'Die Beschwörungsrituale der Allaiturahhi'", *BiOr* 40 (1983), 113 ('maid') and E. Neu & Chr. Rüster, *HZL*, No. 349 ("(Kammer-)Zofe, Dienerin").
[52] KUB 5.12 rev. 2-7.

lations of the woman Mezzulla. Instead you sought the regulations of the land of Aštata." ... (That is to say that the god has been found to reject what is probably the Hittite way of performing a particular ritual, as codified by a woman named Mezzulla, and instead has requested that the ritual be performed as it was in the Semitic speaking country of Aštata, which formed the far eastern edge of the Hittite empire in what is now Syria.)

"They will go and begin treating the deity in the manner of Aštata. If in the future you, O god, will seek nothing in the manner of Mezzulla..." (No, I do.)[53]

"Because the regulations of Aštata were ascertained for the deity, they will go and begin treating (the deity) in the way it is written on the tablets for the one harvest (?)[54] festival and one monthly festival about which the Aštatan spoke. Because it was ascertained that regulations in the manner of Mezzulla (be used) for other festivals, did you, O deity, seek those festivals to be rosette festivals performed in the manner of Mezzula?" (Yes.)

"Two festivals of Aštata and one rosette festival of Mezzulla, right?" (Yes.) ...

"They will take away anger from the god in the manner of Mezzulla. Then the king will offer one ox and four sheep in the manner of the Ḫattuša. Do you, O god, approve this?" (Yes.)

(At this point it occurs to the questioner that Aštata is a long way away.) ... "While they are going for a priest, while they are bringing the priest from Aštata, while he is on the way to set up the rites of the god, will you, O god, in no way make matters worse[55] for His Majesty?" (I won't.)

"Because they brought the men of Aštata and they asked them the rites of the god, they said: 'If a god is angry at a person and has made him sick, while they are questioning the god by oracle, while they are solving the problem[56] and while the sickness subsides, they burn birds before the god.'"[57]

[53] The scribe neglected to include whether a positive or negative response was requested. Since the response was twice negative and since we see later that Mezzulla's way was not entirely rejected, we assume that a positive answer was requested and twice rejected by the deity.

[54] EZEN$_4$ *ḫarpiya-*, see J. Puhvel, *HED* 3, 183 f.

[55] Lit.: "if you, O deity, will not reach in a harmful way even beyond this sickness of His Majesty"; *CHD* P, 135b.

[56] Lit.: "placing him on the road".

[57] KUB 5.6 i 7-9, 17-30, 34-48, summarized F. Sommer, *AU*, 276 f.

In this way we see how a clearly foreign cult was imported into the center of the Hittite empire and mixed with older customs. Notice that this is not imposition of religion by an imperial power on a conquered land but importation of a conquered land's customs into the imperial center.

Troubles caused by deceased ancestors and problems with their cult generated another sizable group of oracles: "Are you (the late) Šuppiluliuma not angry with anything in (your) mausoleum?" (No. He's angry.) "We asked the men of the mausoleum and they said: '5 *ḫuppar*-vessels of wine used to be given by the gardeners, but now for two years they have been cut off.' Is it only this and nothing more?"[58]

Another text seeks to find out which ghost[59] or ghosts were angry and why.

"The ghosts from (lit. of) the temple which were ascertained, were they from (lit. of) the town of Zitḫara?

(Yes.) Are they ghosts from the town of Zitḫara and no other?

(Yes.) A ghost from the temple of the town of Zitḫara, which was ascertained, is it the ghost of (deposed king) Urḫi-Tešub?

(Yes.) Is there only the ghost of Urḫi-Tešub? ([No.])

Concerning that it is still unfavorable, is it also the ghost of the mother of His Majesty? (No.)

Is it also the ghost of (Queen) Danuḫepa? ([Yes.])

Is it only the ghosts of Urḫi-Tešub and Danuḫepa? (Yes.)

Are these known misdeeds that we already know about, on which account you ghost of Urḫi-Tešub are angry? ([Yes.])

You are only angry on account of these known misdeeds? (Yes.)

[These] are the known misdeeds concerning Urḫi-Tešub.

The festivals of the 6th year[60] have been stopped. The festival[s?] of the first year [and] the festivals [of the second year(?)] were not performed. A jug [...]. Are [you, O god,] angry on account of these misdeeds? ([Yes.]) ..."[61]

The ghost of princess Šaušgatti is ascertained to be causing trouble in another text.[62]

[58] KUB 18.21 ii 1-7. Cf. KUB 18.16.

[59] ^{D}Zawalli. See A. Archi, "Il dio Zawalli: Sul culto dei morti presso gli Ittiti", *AoF* 6 (1979), 81-94.

[60] From the traces in the copy, the number 6 is more likely than 7, 8 or 9.

[61] KBo 23.114 obv. 1-28, ed. A. Archi, *AoF* 6, 81 f., who misunderstands the answers; cf. Th. van den Hout, *Purity*, 144-149.

[62] KUB 16.46, ed. Th. van den Hout, *Purity*, 150-155. For other texts dealing with ghost problems, see A. Archi, *AoF* 6, 82-94.

Some of the ghosts were people long dead who had lost out in political battles to similarly long dead ancestors of the living. These could be presumed to be waiting their chance to wreck havoc on the lives of their enemies' descendants either directly or through slanders or curses uttered when alive,[63] particularly at critical times such as a royal succession. Who these bitter ghosts were had to be learned by asking the gods. Then it had to be determined through oracles what was to be done to rehabilitate these losers of long ago political battles. What was the proper combination of establishment of the ancestor worship they should have been receiving[64] and propitiatory gifts? What living person or deceased person should perform a *mantalli*-reconciliation ritual with this unhappy cast-off.[65]

Additionally, a living person could turn an otherwise benevolent ghost (or god) into a problemsome one. We learn that a tributary king married into the Hittite royal family had in his temple a statue or other home for the household ghost of His Majesty.[66] In the course of investigating the causes of the king's sickness, which, it is learned, were at least partially caused by ghosts, it occurs to someone that one of the tributary kings, Mašḫuiluwa, who had revolted, may have uttered slanders before this household ghost, who is consequently attacking the king. And indeed after further questioning of the gods it is found that Mašḫuiluwa had uttered many curses and as a result both the ghost and the Great king had become bewitched.

A solution is suggested, namely that Mašḫuiluwa should himself go to Kuwalana and that the deity and His Majesty (as represented by his regalia) should be ritually treated there, that Mašḫuiluwa and His Majesty should jointly perform a *mantalli*-ritual (i.e. a reconciliation ritual), each in the tradition of his own country, and then the deity and the king should be ritually treated again. The gods give their approval to this course of action.

[63] Cf. "The slander of the living Šaušgatti, has been ascertained. They will do as follows: the slander of Šaušgatti in front of the gods [of kingship] they will undo": KBo 2.6 iii 42-44, ed. Th. van den Hout, *Purity*, 26 (with differences).
[64] E.g. GEDIM=*ya ašešanuwanzi*, ibid. iii 44-45.
[65] Discussion by Th. van den Hout, *Purity*, 6.
[66] *parnalliš zawalliš*, perhaps a similar concept to Akkadian *eṭem kimti* "collective ancestor", on which see J. Scurlock, "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought", in J. Sasson (ed.), *CANE* 3, 1892b.

Despite this approval,[67] another solution was then suggested: rather than having Mašḫuiluwa going to Kuwalana, somebody else would go. The deity would be ritually purified this time by, among other things, carrying him between halves of a severed billy goat and fires. Mašḫuiluwa would do his part in the ritual from afar. Then the cleansed deity would be brought before His Majesty and his Majesty would be ritually treated. Only then would his Majesty and Mašḫuiluwa perform the *mantalli*-ritual in the tradition of the two countries.[68]

These two paragraphs are clearly variations on the same set of actions designed to accomplish the same ends. The fact that the gods have approved one variation apparently did not prevent them from being asked whether another possible way of doing things was also acceptable. Should more than one variation have been approved, then it was up to the Great King to decide as he saw fit.

Another usage of oracle questions was to check the meaning of dreams and to divine their greater significance. When one saw a dream, was it just a dream or was it a message from the gods, and if the latter, what did it mean? "The king saw a dream in Tiliura ... Does this dream portend the anger of some deity?" (Yes.) "Only this?" (No.) "Does this dream portend a matter of fire?"...[69]

In a different vein: "The Queen saw a dream: In the dream, she repeatedly said to His Majesty, 'the Sungoddess of Arinna somehow dragged back up this matter of Mr. Kur.'[70] ... 'Did you, O goddess, in no way drag up this matter of Mr. Kur'?"[71] In another text that largely deals with cultic offenses, one cultic offense was apparently learned about in a dream and, as such, was questioned by oracle.[72] When the king's intended trip to Ankuwa to celebrate the Rain Festival was stopped by a dream ordering:

[67] Note the *nu* ...-*ma* construction which marks the second of alternative questions (*CHD* L-N, s.v. *nu* f), correctly translated "or" by van den Hout.
[68] KUB 5.6 iii 7-38, mostly ed. Th. van den Hout, *Purity*, 3-5.
[69] KUB 5.11 i 1, 26-27, 44.
[70] Following the suggestion of Th. van den Hout, Diss., 87, 90 = StBoT 38, 82, 84 f., accepted by E. Neu and Chr. Rüster, *HZL*, No. 329, the name is probably an abbreviation rather than a Sumerogram for *Mr. Utne or the like. However, Th. van den Hout's suggestion that it is an abbreviation for "Kurunta" (usually written ^{mD}KAL) seems less sure considering that one oracle question checks up on a dream about a certain Mr. Kurakura (KUB 49.90:5).
[71] KUB 5.24 ii 12-14, 19-20 + KUB 16.31 ii 1-3, 8-9, ed. Th. van den Hout, StBoT 38, 256 f.
[72] KUB 22.65 ii 13-20.

"His Majesty should not go to Ankuwa", the resultant conundrum of whether not to attend the festival or whether the festival should be postponed to other, more propitious, days was put to the gods.[73]

The significance of unsolicited signs might also be checked. One text[74] begins by noting that an evil omen has occurred in Kummaḫi-city and that bad things have subsequently happened. Now, more evil omens have been seen. The oracular inquiry sought to determine whether these signs portended evil for the head of the king, this year, in the second year, in the third year, in the fourth year, etc. up to the 20th year. This established, the king asked if he would suffer humiliation and degradation. The oracle indicated that he would not. Did the signs portend the destruction of the kingdom? The questioning then came back to the subject of the king's head, like a suspicious patient questioning a doctor who says the patient has nothing to worry about: "Do the signs actually portend that the king's person will perish, but you, O god, are hiding it from him?" "Since the ...-servants are dying,[75] have you, O god, brought evil for the king's body?" ... "Are these (signs) of the Protective God, ... is it an omen of death for the king? Is his time near? A similar text reads, "We saw the 'birds of worry'. ... Have we nothing to fear for the Head of His Majesty?"[76]

Because Tudḫaliya IV's father, prince Ḫattušili had usurped the throne, Tudḫaliya's own succession was certainly a time of more than usual nervousness. Therefore, a number of fragmentary texts preserve questions concerning Tudḫaliya IV's enthronement.[77] "While His Majesty is being enthroned (lit. sitting for kingship) – ignore the fact that we have postponed the enthronement – if, while His Majesty is being enthroned and while he is afterwards in kingship, you, O god, see no sickness for His Majesty, and will no person take enthronement away from His Majesty by bloodshed..."

[73] KBo 24.128 rev. For other oracles checking dreams see KUB 5.1 iii 48-50, KUB 5.20 i 38, KUB 16.8, KUB 18.61, KUB 22.45 rev. 9-17, KUB 22.66 iv 8-15, KUB 22.69:4-18, KUB 49.71:13, KUB 49.90:4-12, 22-26, KUB 49.92, KUB 50.31, KUB 50.35, KUB 52.33, KUB 52.72, KUB 52.79, KBo 24.124, KBo 24.134. Probably also to be included are KUB 6.10:11, KUB 16.76:16f f., and KUB 22.68. Note also KUB 22.61 iv 21-26, where the queen sees a medicinal plant in a dream.

[74] IBoT 1.33, ed. E. Laroche, "Lecanomancie hittite", *RA* 52 (1958), 152-159.

[75] Laroche understands this as a question: "Why are the ...-servants dying?"

[76] KUB 18.12:15, 17.

[77] Ed. Th. van den Hout, "Hethitische Thronbesteigungsorakel und die Inauguration Tudḫalijas IV", *ZA* 81 (1991), 274-300.

"While he comes back for the enthronement festival, will no one cause his flight?"[78] Another set of questions asked which months the god approved for the ceremony.[79]

Concern for the king's well-being during another critical time of the year – the winter – is the subject of several other tablets of oracle questions.[80]

"This year His Majesty proposes to winter in Ḫattuša. He will celebrate the [customa]ry festivals, the festival of the year, the thunder festival in Ḫattuša... Do we have nothing to fear for the head of His Majesty up in Ḫattuša and have you, O gods, approved wintering in Ḫattuša for His Majesty? (Answer: Yes). We did a check and the answer was still 'Yes'. ... Will high fever not find His Majesty while he is up in Ḫattuša? (Answer: It will not.) ... Will we have nothing to fear from revolt while His Majesty is up in Ḫattuša? (Answer: We have to worry.) Since the oracle was unfavorable, will someone inside revolt? (Answer: Yes.) Will someone outside revolt? (Answer: Yes.) ... Do we have nothing to fear from birds while His Majesty is up in Ḫattuša? ([Answer: No problem]). ... Do we have nothing to fear [from impurity] while His Majesty is up in Ḫattuša. (Answer: we have to worry.) We will go and give sworn instructions to the kitchen personnel and they will have them swear. Will this make the evil disappear? (Answer: Yes.) ... Do we have nothing to fear from a downpour while His Majesty is up in Ḫattuša? (Answer: We have to worry.) Do we have nothing to fear from fire while His Majesty is up in Ḫattuša? (Answer: we have to worry.) They will go and give sworn instructions concerning fire. Will this make the evil disappear? (Answer: Yes.) ... Do we have nothing to fear from accidents[81] while His Majesty is up in Ḫattuša? (Answer: We have to worry.) They will go and give sworn instructions concerning accidents. Will this make the evil disappear? (Answer not recorded.) ... Do we

[78] KUB 18.36:11-21, ed. Th. van den Hout, *ZA* 81, 279 f., idem, *Purity*, 112 f.

[79] KUB 16.20, ed. Th. van den Hout, *ZA* 81, 284 f., idem, *Purity*, 122-125.

[80] KUB 5.4 + KUB 18.53, KUB 5.3 + KUB 18.52, both tr. R. Beal, in *CoS* 1, 207-211 and summarized below. Similar questions are also found in KUB 18.12 + KUB 22.15, KUB 22.1 + KUB 52.30 and in the small fragment KUB 18.28.

[81] Lit. "misdeed of the hand". Differently A. Archi, "Hethitische Mantik und ihre Beziehungen zur mesopotamischen Mantik", in 25 RAI (1978) = BBVO 1 (1982), 284 f.: "Beleidigung" ("insult"). For "the misdeed of a hand" = "accidental" see Hittite Laws § III, where three levels of homicide are mentioned: first degree is in the course of a robbery, second degree is "in a quarrel" and third degree is "(only) his hand misbehaved" (*kešša*r *waštai*). See similarly in the Hittite Laws §§ 3, V, VI.

have nothing to fear from a road accident (literally: "misdeed-of-a horse") while His Majesty is up in Ḫattuša? (Answer: We have to worry.) They will go and give sworn instructions to the chariot-drivers concerning road accidents. Will this make the evil disappear? (Answer broken.)"[82]

Another text as far as is preserved gives the same series of questions.[83] In this second text, after discovering that road accidents will be a problem, it asks: "Since a road accident was ascertained for His Majesty, is this road accident due to the anger of some deity? (Answer: No). We repeat the question. (Answer again: No). Will a road accident happen to His Majesty due to the negligence of a person? (Answer: Yes.) We repeat the question. (Answer: Still yes). They will go and give sworn instructions to the chariot drivers concerning road accidents. Will this make the evil disappear? (Answer: Yes.) We repeat the question. (Answer: Again yes.)" ... If while his majesty is up in Ḫattuša, will there not be an epidemic among the standing army troops (i.e. the *šarikuwa* and UKU.UŠ)?[84] We are not concerned here if the day of death arrives this year for 10 or 20 soldiers. Will there not be an epidemic up in Ḫattuša and will a general sudden death not make us flee down from Ḫattuša? (Answer: Yes, there will be.)[85] We repeat the question. (Answer: No, there won't be.) Concerning that an epidemic was ascertained to occur up in Ḫattuša among the standing army troops, is some deity going to cause the plague up in Ḫattuša? ([Answer: Yes.] ... Since the anger of a god was ascertained to be the cause of the plague, will some new deity be causing the plague up in Ḫattuša? (Answer: Yes). Will it be only a new deity and not also some other deity who is causing the plague up in Ḫattuša? (Answer: No, there's more.) Will it be some Hittite god also causing the plague up in Ḫattuša? (Answer: Yes). Will it be only a new deity and a Hittite deity who will be causing the plague up in Ḫattuša? (Answer: Yes.) Is the new god who was determined to be causing the plague a new god of kingship? (Answer: Yes.) ... Is the new god of kingship who was determined to be causing the plague resident in Ḫattuša? (Answer: Yes.)" The text continues in an effort to find out more about this new deity. Presumably lost in a long lacuna were

[82] KUB 5.4 + KUB 18.53 i - ii 42.
[83] KUB 5.3 + KUB 18.52 i 1-22. A similar series is found in KUB 18.12 i 15-56.
[84] For $^{ERÍN.MEŠ}$UKU.UŠ and $^{ERÍN.MEŠ}$*šarikuwa*- comprising the standing army see R. Beal, *The Organisation of the Hittite Military*. THeth 20 (Heidelberg 1992), 37-55.
[85] This question is also found in KUB 5.4 + KUB 18.53 ii 43-48, apparently without the answer being recorded or any follow-up.

questions on how to soothe the divine anger. Eventually the text resumes with, "Do you gods approve His Majesty wintering this year in Katapa? (Answer: [Yes].) Shall His Majesty winter this year in Ankuwa? (Answer: No.) Shall his Majesty winter this year in Zitḫarama? (Answer: No.)"[86]

Such a series of questions expressed the fears of the king who knew he was to be cooped up in a small walled city for several months by the cold and snow of the Anatolian winter, facing the threats of assassination, internal and external revolt, disease, epidemic, fire, storms, household accidents, driving accidents, and pollution. The oracle also helped allay these fears by approving or disapproving the choice of towns in which to winter and by giving directions – some spiritual and some that even today sound eminently practical, giving careful instructions to those involved – on how the portended evil events could be avoided. Such a text also helps us Hittitologists know what the primary dangers and fears of a Hittite winter were for the powerful individuals enduring them. It also shows in passing the discovery of a new deity, and helps explain how 'the thousand gods of the Hittites' got to be so numerous.

A single text fragment asks: "Will the grains mature this year?"[87] Considering the importance of the harvest to the smooth functioning of the country, (and the statements by modern scholars that 'fertility' was central to ancient religion) it is interesting that so few questions were asked on this topic. It would seem that, assuming there were no cultic omissions or impurities, the 'fertility' of the fields could generally be taken for granted.

A single curious fragment asks about medical treatment: "(Concerning) the rubbing plant which the daughter of PN recommended and which further the pharmacists know about, because there are many (other possible) plants, I will determine them by oracle. Whatever pharmacist is ascertained by oracle for me will rub on His Majesty's eyes whatever plant is ascertained for me by oracle. Ditto (= Do you, O god, approve this procedure?) (Answer: No.)"[88]

[86] KUB 5.3 + KUB 18.52 i 23-end, for i 1-44 see A. Archi, in 25 RAI (1978) = BBVO 1 (1982), 283-86. KUB 5.4 + KUB 18.53 also ends by asking about wintering in Katapa and Ankuwa (iii 3-14).
[87] KUB 16.76:11.
[88] KUB 22.61 i 14-20. Note that later in this text a question reads: "Concerning that the queen [saw] a plant in a dream [...] they will go and [...] that plant on His Majesty [...]", ibid. iv 21-22.

Another set of questions asks whether one of a particular class of officials would shed blood[89] or otherwise prove unreliable.[90] Alternatively, the god could be asked to approve a new appointee: "He intends to install Kuwarwašu. Is he approved by the deity? (Answer, No.) He intends to take [...-]liya. Is he approved by the deity?"[91]

The king also checked to see whether tributary kings and foreign kings would remain peaceful. "Will Ḫuqqana of Azzi not defect from My Majesty? (Answer: He will.) Will His Majesty hold Azzi and in the future will the descendants of His Majesty and the Queen hold it? (Answer: Yes.)"[92] Another fragment asks a series of questions about "the weapon of the men of [Mera?], the weapon of the men of [...], the weapon of the men of [...], the weapon of the men of Azzi, the weapon of the men of Kaška", and finally whether "by the weapon of the enemy."[93] Finally a fragmentary text asks: "Will the King of Assyria not come this [year] to Malatya?"[94]

Possible places to campaign were inquired about: "Do you, O god, approve a campaign this year for His Majesty on the Durmitta front? (Answer: Yes.) We repeat the question: (Answer: Again yes.) Do you, O god, approve a campaign this year for His Majesty on the Nerik front?"[95] It is interesting to note that even though the god approved the Durmitta front, the series of questions continued by asking about another front. Thus the oracle was not intended to choose where the army would go, but to rule out places where the army should not go. The decision as to which of the approved fronts the king would lead the army to was still in the king's hands.

Before the army set out, possible campaigns would be presented in considerable detail to the gods for their approval.[96] For example: "His

[89] KUB 16.19 obv. 2-8, ed. R. Beal, THeth 20, 161 n. 588.
[90] KUB 22.42 (+) KUB 22.43, discussed in R. Beal, THeth 20, 390 w. n. 1472.
[91] KUB 22.37 obv. 6-12.
[92] KUB 18.2 iii 10-21 (Šupp. I?/LNS), ed. J. Klinger, "Zur Historizität einiger hethitischer Omina", *AoF* 25 (1998), 106 f. The preceding lines ask "if he will not come and [...] the border" (iii 5). Col. ii of this text are oracles concerning ghost problems. Cf. "It was ascertained to [...] and the border of Maša [...]. The men of Maša in [...]. Un[favorable]. § Will someone defect and then [...]" (KUB 18.37 rev. 3-8).
[93] KUB 22.62.
[94] KBo 22.264 iii 11-12, cf. "If the king of Assyria will not come this year to fortify (lit. build)" (ibid. iv 8-9).
[95] KBo 22.264 i.
[96] See e.g. KUB 5.1, ed. A. Ünal, *Ḫattušili III.* Teil I. *Ḫattušili bis zu seiner Thronbesteigung.* Band 2: *Quellen und Indices.* THeth 4 (Heidelberg 1974), 32-102 and tr. R. Beal, "Seeking Divine Approval for Campaign Strategy: KUB 5.1 + KUB 52.65", *Ktèma* 24 (1999), 41-54; and KUB 22.25.

Majesty will leave Nerik and come back to Ḫakmiš. He will strike Talmaliya. He will destroy the troops of Mt. Ḫaḫarwa. His Majesty will sleep in Yupapaena. When he comes down Mt. Ḫaḫarwa, he will give the irregulars[97] to Temeti. They will carry off Ununiya and he will meet up again with His Majesty. The plan for Taptena and Ḫuršama will be carried out. He will not, however, attack Tanizila. Is this OK?"[98] Four long columns of this text ask about variations on this campaign. Another reads: "He will sleep in Šapinuwa, but the army will camp in Ḫanziwa. He will pass below Šuppiluliya and strike Šaḫuzimiša. They will dispatch general [...-]luwa with some irregulars and he will attack Daḫa[...]. They will dispatch Maniyaziti with some irregulars and he will attack it up from behind from the direction of Kuwarina. Ašduwari and Timitti will strike frontally from the direction of Kammama.[99]

Here too, it should be noted that the gods are not choosing which possible campaign route the Hittite king should employ, but rather which of a number of routes, already selected by Hittite campaign planners, he should not employ. In one such series of military oracles,[100] i 56-58 lays out a campaign: "When His Majesty completes (his duties in) Nerik." The suggested campaign is approved. However, despite this approval, paragraph i 70-77 again begins: "When His Majesty completes (his duties in) Nerik" and proceeds to lay out a different campaign. This the gods reject. A third variant, again beginning "When His Majesty completes (his duties in) Nerik," is laid out in i 78-85, which the gods also accept. Then despite two acceptances, a fourth variant is suggested in ii 28-33, which is also found acceptable, and despite this in ii 66-72 a fifth variant is suggested. Thus the campaign plan in i 70-77 is not to be tried, but it is left to the king to decide which of the others to employ.

J. Milgrom[101] has argued that the use of Urim and Thumim by the ancient Israelites to plan complex military campaigns proves that they could

[97] ERÍN^{MEŠ} *ŠUTI*, perhaps troops armed/dressed like Sutean tribesmen. See R. Beal, THeth 20, 104-108.
[98] KUB 5.1 ii 45-49, ed. A. Ünal, THeth 4, 58 f.
[99] KUB 22.51 obv. 10-16, w. dupl. KUB 50.108:7-11, translit. R. Beal, THeth 20, 471 n. 1745.
[100] KUB 5.1 + KUB 52.65, tr. R. Beal, *Ktèma* 24, 41-54.
[101] *Leviticus* 1-16: *The Anchor Bible*, vol. 3 (New York 1991), 509-510.

not merely have been a form of lot oracle yielding a 'yes or no' answer. Hittite evidence for the use of lot (and other forms of oracle) yielding 'yes or no' answers precisely to plan complex military campaigns would seem to invalidate Milgrom's argument, as well as providing insights into the way in which ancient Israelites may have used the Urim and Thumim.

Potential disasters would also be asked about. "Since it was ascertained that the enemy will attack into the midst of the army-camp, will they attack at nighttime? (Answer: Yes.) We repeat the question. (Answer again: Yes). Will he attack also in the daytime? (Answer: Yes.) We repeat the question."[102] And so it goes.

The leaders of a military expedition could be chosen by oracle. "This year should His Majesty come to Azzi?..." (Answer: OK). Should ^{D}LIŠ-^{D}LAMMA come to Azzi? (Answer [...]) Shall they send the (appanage) King of Tumanna? (Answer: No). Should they send the King of Tumanna and ^{D}LIŠ-^{D}LAMMA together? (Answer: No.) ... Shall they call the (appanage) King of Išuwa and the (appanage) King of Kargamiš against the enemy?"[103] In a second text, after the gods had turned down a campaign led by the king, assisted by generals Šaḫurunuwa and Ḫaršaniya and other lords, the gods were asked: "Shall the Crown Prince go, while His Majesty [...] it and shall the lords, Šaḫurunuwa and Ḫaršaniya go with?"[104] Again, it appears that the king makes a list of leaders he thinks could do the job. Then the gods reject certain leaders, while leaving it to the king to choose among the various possibilities that the gods have accepted.

Finally, the gods were asked who would win. "Will you gods give me the King of Assyria? Will I defeat him. Will it be unfavorable for the king of Assyria?" (Answer: Yes.)[105]

The rare text even asks the gods about events on the international stage to which the Hittites were interested spectators. After at least two questions concerning Babylonia, the gods are asked: "Will the king of Assyria perish at the hand of the enemy?"[106]

[102] KUB 52.18 iii 1-11, cf. R. Beal, THeth 20, 22 n. 82.

[103] IBoT 1.32 obv. 1-19, 29, ed. R. Beal, THeth 20, 318 w. n.1217.

[104] KUB 49.103 rev. 14-15, ed. R. Beal, THeth 20, 320 w. n. 1224, 354 w. n 1345. Similarly the MH text KBo 8.55:2-15 + KBo 34.142 i? 1-10, ed. M. Schuol, "Die Terminologie des hethitischen SU-Orakels. Eine Untersuchung auf der Grundlage des mittelhethitischen Textes KBo XVI 97 unter vergleichender Berücksichtigung akkadischer Orakeltexte und Lebermodelle I", *AoF* 21 (1994), 122 f. (without join), J. Klinger, *AoF* 25, 108-109, appears to be asking about potential leaders for a campaign against Išuwa (line 16).

[105] KUB 18.55 ii 17-18 + KUB 5.17 ii 9-10.

Since questioners were expected to come up with the answers to their own problems, which the gods simply confirmed or denied, sometimes the whole solution was not found or perhaps like angry people angry gods were simply determined to make people suffer for awhile, but sometimes solutions found in oracle texts, while making one feel better in the short term were found not to work in the longer term. The conversation with the gods then became a monologue and a number of heart rending prayers result from this situation.[107] A terrible plague was brought back to Ḫatti by soldiers making a punitive raid on Egyptian Palestine. Soon, one of the greatest of Hittite kings, Šuppiluliuma I, died of a plague ravaging the land, and then his right-hand man and crown prince, Arnuwanda II, succumbed as well. This left an inexperienced teenager, Muršili II, on the throne. "Since the time that my father campaigned against Egypt, a plague has persisted in Ḫatti. From that time the population of Ḫatti has been dying. [My] father repeatedly made oracular inquiries, but he did not discover (the mind of) you, the gods, ‹my› lords. And I have repeatedly made oracular inquiries of you, but I have not discovered (the mind of you), the gods my lords through oracles."[108] ... "I will restore the [furnishings] for whatever [god] has [a temple] but no divine [furnishings]. I will rebuild a temple for whatever god [has no temple]. I will restore whatever divine image has been destroyed."[109]... "Since (my people) have died, how can I reestablish you gods? O gods, have mercy on me due to these matters. Bring me peace and send this plague away from the land once more."[110]

[106] KUB 18.69. Another small fragment, KUB 22.28 rev. 3-4, asks "will the king of Babylonia win [...] with His Majesty [...]." The next paragraphs (rev. 10-14) mention Aššur and a royal campaign, but are far too broken to make any further sense.

[107] For translations of all extant Hittite prayers see R. Lebrun, *Hymnes*. Cf. M. Popko, *Religions of Asia Minor* (Warsaw 1995), 102-104. For further editions, translations and discussions see bibliography in V. Souček and J. Siegelová, *Systematische Bibliographie der Hethitologie 1915-1995* (Prague 1996), § 8.7:14 and add I. Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381)* (Atlanta 1996).

[108] KUB 14.13 i 47-55, "Fourth" plague prayer, tr. from G. Beckman, in *CoS* 1, 160.

[109] KBo 22.71 ii 6-11, "Fourth" plague prayer, tr. from G. Beckman, *loc. cit.*

[110] KUB 14.13 iv 16-19, "Fourth" plague prayer, tr. from G. Beckman, *loc. cit.*

Later[111] Muršili II wrote: "It is now the twentieth year. Because the land of Ḫatti is still suffering many deaths, the affair of Tudḫaliya the younger began to bother me. I asked about it by oracle, and this affair of Tudḫaliya the younger was ascertained to be the cause of our sufferings. My father and all important people of Ḫatti had sworn an oath to him, ... but they seized and killed Tudḫaliya. ... But you gods safeguarded my father. He had a successful reign. He performed an expiation of blood ritual. But then you gods killed my father, and all the important people who had gone over to him. I too have performed an expiation of blood ritual. ... The affair of Tudḫaliya has been ascertained by oracle to be the cause of the trouble in the land. I made further inquiries [about it]. As was ascertained, they will perform for you a broken oath ritual. They will purify [...]. I will make restitution to you, pay a punitive penalty and give you gifts. ... Let the souls of the gods, my lords, be appeased. I have done nothing evil. ... Those who did evil have all died. ... Those who make your food are all dying, and if they perish, no one will any longer give you your food. ... Send the plague away."[112]

Later still, Muršili recounts to the gods that he has found some old tablets. One concerned a ritual to the Mala River that had not been performed for some time. An oracle ascertained that this was a problem and he is now on his way to perform the ritual. He also found that the Hittites had long ago had a treaty with the Egyptians and that even though the Egyptians had cold-bloodedly murdered Šuppiluliuma's son and the gods had given him victory in a retaliatory raid, oracular inquiries had shown that this raid had somehow broken this old treaty and so caused the plague (after all the prisoners taken were the ones who had brought the plague to Ḫatti). And thirdly there was a broken oath concerning the *damnaššara*-deities. Muršili again promises to make good the errors. Then he adds: "My father sinned and transgressed the word of the Storm-god of Ḫatti, my lord. But I did not sin in any way." But new to this, the last of the preserved plague prayers Muršili comes to think: "The sin of the father devolves upon his son. The sin of my father has devolved upon me, and I have now confessed it to the Storm-god of Ḫatti my lord and to the gods my lords. It is true; we have done it. ... Save me! The bird takes refuge in the nest and

[111] On the chronological order of the plague prayers see R. Beal, in *CoS* 2, 83 w. n. 2.
[112] Translated and paraphrased from the so-called "First" Plague Prayer, tr. after G. Beckman, in *CoS* 1, 156 f.

the nest [saves] it. ... Or if a misdeed (hangs over) some servant, and he confesses the misdeed before his lord, then his lord may treat him however he wishes. But since he confesses his sin before his lord, the soul of his lord is appeased. ... I have confessed the sin of my father: It is true. I did it. ... And if people have been dying for some other matter, either let me either see it in a dream; or [let] it [be ascertained] by means of an oracle inquiry, or let a prophet speak of it; or let priests discover it by dream incubation. ... Save me, O Storm-god of Ḫatti. Let the plague be removed from Ḫatti."[113]

So were the problems major and minor for which the Hittite gods called their people's overseer to account, and on which he asked their opinion.

Assyriologisches Seminar der Universität München

[113] Translated excerpts from the so-called "Second" Plague Prayer, tr. G. Beckman, in *CoS* 1, 158 f.

THE PANTHEON OF EMAR

Gary Beckman (Ann Arbor)

Among the "Thousand Gods"[1] of the Hittites were the deities of subject realms incorporated into the state cult when their homelands were absorbed by Ḫatti. While the sources at our disposal are not sufficient to allow a proper consideration of the panthea of most vassal states,[2] the hundreds of texts recovered at Meskene/Emar do make it possible to study "all seventy gods of the land of Emar".[3] Since Maciej Popko has devoted the greater portion of his scholarly research to Hittite religion,[4] it seems fitting to dedicate to him this concise overview[5] of the *Götterwelt* of the Late Bronze Age Middle Euphrates.[6]

In the pages that follow I collect all attestations of deities in economic and administrative documents from Emar, as well as those from the colophons of scholarly texts. I have not included occurrences in the body of literary compositions, since these works were for the most part imported from Mesopotamia and do not necessarily reflect native beliefs.

---

[1] *LI-IM* DINGIR^{MEŠ}: for passages employing this expression, see B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon* (Leiden 1998), 978.

[2] See only G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit* (Bethesda 1999), 43-86 for Ugarit, and I. Singer *apud* S. Israel, *Amurru Akkadian: A Linguistic Study* (Atlanta 1991), vol. 2, 180-82 for Amurru.

[3] *Emar* VI 373:40: 70 DINGIR^{MEŠ} *gáb-bi* [*ša* ^{KUR}]*E-mar*. Here and elsewhere in this essay I cite this text by the line numbers established in the new edition by D. E. Fleming, *Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's House* (Winona Lake 2000), 234-57. As with Ḫatti's thousand divinities, the number seventy is conventional: more deities than this are attested in the texts and fewer gods are actually the recipients of local worship.

[4] As exemplified by his masterful *Religions of Asia Minor* (Warsaw 1995).

[5] Due to limits of space, this is primarily a collection of material, intended to fill the gap left by the absence of onomastic indices in most of the primary publications of the Emar tablets, particularly in *Emar* VI. For a more synthetic treatment, see my contribution to G. del Olmo Lete (ed.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo* II/2, *Semitas Occidentales*. Second, rev. ed. (Madrid, forthcoming).

[6] No systematic discussion of this pantheon has yet appeared. See only T. R. Kämmerer, *Šimâ milka. Induktion und Reception der mittelbabylonischen Dichtung von Ugarit, Emār und Tell el-ʿAmārna* (Münster 1998), 63-84, who focuses, however, on gods appearing in the literary material.

Attestations[7]

The material pertaining to each deity is presented according to the following format: **Divine name**[8] (cultural group[9]). Orthography: attestations.[10] Literature. Remarks.

Aba (WS). ^{d}*A-ba*: *Emar* VI 380:17.

Adam(ma) (Hurr). ^{d}*A-dam*: *Emar* VI 446:95 (month); *TBR* 16:46 (month); 17:42 (month).

Adam(ma)tera/i (Hurr). ^{d}*A-dam-ma-te-ra*, ^{d}*A-tam-ma-te-ra*, ^{d}*A-^{da}dam-te-ri*: *Emar* VI 369:33, 66; 446: 89; 465:2; *EmarJ* 24:17; 28:8 (treasure); *Hirayama* 48:7! (^{URU}*Ešši*; treasure). D. E. Fleming, HSS 42, 75; A. Tsukimoto, "Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (III)", *ActaSum* 14 (1992), 299; J. G. Westenholz, *EmarJ*, 62.

Alal(u) (Mes). ^{d}*A-lál*, ^{d}*A-la-al*: *Emar* VI 274:3; 370:110 (priest); 373:83; 378:9; 380:5; 382:14; 385:9; 434:4?; 447:9 (temple); 452:41 (temple), 50 (temple). A. Archi, "Substrate: Some Remarks on the Formation of the West Hurrian Pantheon", in *Fs Alp*, 12.

Allani/u (Hurr). ^{d}*Al-la-a-ni*, ^{d}*Al-la-nu*: *Emar* VI 472:58; 473:8; 476:20. V. Haas, *GHR*, 405 f.

Allatu (Hurr). ^{d}*Al-la-tu$_4$*: *Emar* VI 274:[5]?; 383:11 (*ša kibri*). D. Yoshida, *Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern.* THeth 22 (Heidelberg 1996), 50.

Amaza (Syrian). ^{d}*A-ma-za*: *Emar* VI 373:[83]; 378:9; 385:9; 447:9 (temple).

Anan(i/u) (uncertain). ^{d}*A-na-an*: *Emar* VI:74; 471:26. R. Lebrun, "Divinités louvites et hourrites des rituels anatoliens en langue akkadienne provenant de Meskéné," *Hethitica* 9 (1988), 153 n. 20.

Anna (uncertain). ^{d}*An-na*: *Emar* VI 373:99 (*ša kibri*); 381:16 (*kibri*); 382:5 (*kibri*); 392:[7] (*ša kibri*); 446:77 (month); 447:13; 471:26. R. Lebrun, *op.cit.*, 152 f.

[7] Fragmentary and doubtful names have not been included, nor have those that appear only as elements of theophoric personal names.

[8] I have not ventured to interpret ideograms whose reading is uncertain or ambiguous. Of course, the same god or goddess may well have been represented by both ideographic and phonetic writings – note the cross-references.

[9] Mes = Mesopotamian, WS = West Semitic, Hurr = Hurrian, Hitt = Hittite (including Luwian). In several instances the assignment to a group remains tentative.

[10] Brackets enclose the numbers of lines in which a divine name has been fully or largely restored. Brief indications of the contents of some lines are given in parentheses.

Ar'uri (uncertain). ^{d}*Ar-ú-ri*, *Ar-ú-ri*: *Emar* VI 393:1, 3 (*ša* ^{d}NIN.KUR.RA), 6 (*nāgirtu*), 8, 18.

Assila (uncertain). ^{d}*As-si-la*: *Emar* VI 388:11.

Aštar (WS). ^{d}*Aš-tar*: *Emar* VI 373:101; 378:39 (MUL); 384:4. A. Tsukimoto, "Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (I)", *ActaSum* 12 (1990), 184, 211 n. 8.

Aštar-ḫaši (WS). ^{d}*Aš-tar-ḫa-ši*, ^{d}INANNA-*ḫa-ši*: *Emar* VI 767:26; *EmarJ* 25:8 (treasure). J. G. Westenholz, *EmarJ*, 65. = Aštart of Ḫaššum?

Aštar-ṣarba (WS). ^{d}*Aš-tar-ṣa-ar-ba*: *Hirayama* 3:6 (street). J. A. Belmonte, *N.A.B.U.* 1997, No. 87.

Aštarte (WS). ^{d}*Aš-tar-ti*: *Emar* VI 153:2 (*ša abbi*; gate); 413:3. D. E. Fleming, HSS 42, 220 f.; J. G. Westenholz, *EmarJ*, 75. Cf. ^{d}INANNA, ^{d}*IŠTAR*.

Aya (Mes). ^{d}*A-ia*: *Emar* VI 543A:colophon; 544A:colophon; 545A:colophon; 603A:colophon. A. Archi, "Šalaš Consort of Dagan and Kumarbi", in *Fs Houwink ten Cate*, 5 n. 25. = Ea?

Ba'al (WS). ^{d}*Ba-'-lu*: *TBR* 15:20 (ITI *Ba$^{?}$-'-lu$^{?}$ Ḫalab*). Cf. ^{d}IŠKUR, Bēlu.

Baliḫa (Syrian). ^{d}*Ba-li-ḫa*, ^{d}*Ba-li-ḫé*: *Emar* VI 378:19 (*ša ḫutani*), 20 (*ša* KIRI$_6$.NUMUN *ša* LUGAL). A. Archi, *op.cit.*, 8 f. Cf. KASKAL. KUR.RA(.MEŠ).

Bēlet-dūri (Mes). ^{d}*Be-lé-et*-BÀD: *RE* 11:6 (gate). P.-A. Beaulieu, *N.A.B.U.* 1989, No. 64.

Bēlet-ekalli (Mes). ^{d}NIN.É.GAL, ^{d}NIN.É.GAL-*li*: *Emar* VI 274:4; 373:[15], 29, 58, 87; 378:13; 379:2; 380:1, 12; 381:17; 382:9; 460:11, 23; *Hirayama* 42:19, left edge.

Bēlu (WS). ^{d}EN, EN: *Emar* VI 373:14 (KI.LAM, SI.ME(Š)), 114 (*Gabba*), 126 (*Akka*), 127 (*Imar*), 130 (*ṣalūli pasūri*), 131 (*Buzqa*), 132 (*Yabur*), 133 (*Na-*[), 138 (*Šagma*), 152 (*Rabba*), 160 (*raqāti*); 177:25 (*Tabniya*); 378:1 (*buqāri*), 22 (*raqāti*), 23 (*Yardani*), 45 (*Rabba*); 379:2 (KI.LAM); 380:10 (SI^{II}); 381:9 (SI); 382:7 (SI.MEŠ); 447:11 (*suparāni*); 448:19 (*bitari*), 21 (*Ḫalab*); 452:41 (*dadmī*), 54 (*Akka*); *EmarJ* 19:7 (SI.MEŠ); *RE* 71:35 (*Ḫalaba*); 82:24 (*gab'a*); 84:6 (EN ^{URU}*Buzqa*^{KI}); *TBR* 57:7 (*bēl ḫizari*); 87:36 (ITI EN *Ḫalab*). J. G. Westenholz, *EmarJ*, 51. Cf. Ba'lu, ^{d}IŠKUR.

Dagan (Syrian). ^{d}*Da-gan*, ^{d}KUR: *Emar* VI 17:34; 125:37; 140:1 (*bēl-nabi-ilsi*); 274:1, 2 (^{URU}*Tuttul*), 10, 15', 18'; 275:2; 276:12 (EN *Tabniya*); 279:21; 286:14?; 296:8?; 319:4; 336:108; 369:55, 57

(NIN.DINGIR; EN *Šumi*); 370:46 (temple), 47; 373:[12] (EN *buqāri*), [13], 18 (EN SIG_4), 19, 20, 22, 41 (EN *buqāri*), 43 (EN *buqāri*), 45, 48, 50, 77 (EN *buqāri*), 78, 79, 91 (*ša* É.GAL-*li*), 97 (EN *ḫarri*), 98 (EN *qūni*), 100 (EN *karāši*), 101 (EN *dadmî*), 115 (EN *amqi*), 116 (EN *Šumi*), 117 (EN *Buzqa*), 118 (EN *Yabur*), 149 (EN *ṣalūli pasūri*), 150 (EN *maṣṣari*), 154 (EN *išpat*), 155 (EN *ḫa*-PA-x), 163 (EN *buqāri*), 171 (EN *buqāri*), 174, [180] (EN *buqāri*), 187 (EN *buqāri*), 189, 190 (*abu*), 192, 197, 202; 374:[19] (EN *buqāri*), 20 (EN *buqāri*), 375: 2, 3, 10, 17, 19; 376:2, 3; 378:2 (EN *buqāri*), 3 (GAL), 17 (*zikri*), 24 (EN *Mišla*); 379:3 (EN *karāši*), 6 (EN *dadmî*), 7 (EN *ṣalūli pasūri*), 5 (EN *qūni*); 380:3 (EN SIG_4), 13 (EN *Tabnia*), 15 (EN *karāši*), 19 (EN *amqi*), 20 (EN *dadmî*); 381:[6] (SIG_4), 13 (*Tabnia*), 14 (EN *dadmî*), 15 (*quni*); 382:10 (GAL), 11 (EN *dadmî*), 13 (EN *Tabnia*), 16 (EN *qūni*); 383:1 (É KI), 5 (EN *Tabnia*), 6 (EN *Yabur*), 7 (EN *amqi*); 384:1 (EN *ḫarri*); 385:2, 8, 11; 386:20 (temple); 387:25 (temple); 388:14 (EN *amqi*); 392:3 (temple), 6 (*ša ruḫḫāte*), 11; 393:9, 10; 394:27, 30, 32, 34, 37 (temple); 396:5 (EN *qidaši*); 402:7; 403:6; 406:11; 446:8, 50, 54, 63, 79, 96 (temple), 99; 447:8; 448:2, 4, 18 (temple); 452:40 (temple), 46; 453:4; 462:6, 8 (EN KARAŠ); 463:3, 7; 469:2; 524:1 (EN *karāši*), [7] (EN *qarnî*); 528:5; 531:2; 541B:colophon; 544B:colophon; 545B:colophon; 545G:colophon; 545V:colophon; 555D:colophon; *EmarJ* 30:5 (treasure); *Gs Kutscher* 6:32; *Hirayama* 46:28; *RE* 15:32; 70:1; *TBR* 5:28 (*ša qināti*); 9:45; 52:19; 86:38. A. Archi, in *Fs Houwink ten Cate*, 2 f.; V. Haas, *GHR*, 163-67; I. Singer, "Towards the Image of Dagan, the God of the Philistines," *Syria* 69 (1992), 431-50.

Damkina (Mes). ^{d}*Dam-ki-na*, ^{d}DAM.KI.AN.NA: *Emar* VI 378:5; 541B:colophon; 544B:colophon; 545B:colophon; 545G:colophon; 545V:colophon; 548A:colophon; 555D:colophon.

Ea (Mes). ^{d}É.A: *Emar* VI 370:64, [82] (temple), 83; 373:13, 80; 378:5, 36 (*ša* $^{LÚ.MEŠ}$DUB.SAR), 38 (*ša* ^{LÚ}SIMUG.MEŠ); 379:4; 380:11; 382:12; 386:1 (^{EZEN}*kissi*), 2, 8 (temple), 10, 11; 393:16; 394:22 (temple); 448:5; 541B:colophon; 544B:colophon; 545B:colophon; 545G:colophon; 545V:colophon; 548:H:[colophon]; 555D:colophon. J.-M. Durand, *N.A.B.U.* 1989, no 111; A. Archi, "The God Ea in Anatolia", in *Fs NÖzgüç*, 27-33.

Ereškigal (Mes). ^{d}EREŠ.KI.GAL: *Emar* VI 385:26, 31, 33; 543A:colophon; 544A:colophon; 545A:colophon; 545U:colophon; *ActaSum* 10 (1988), C:3, 6, [9], 10 (temple). D. Yoshida, THeth 22, 48-50.

Erra (Mes). ^{d}*Èr-ra*: *Emar* VI 289:6 (EN *Šagma*; treasure); *EmarJ* 28:6 (^{URU}*Ešši*; treasure); 30:9; *Hirayama* 48:5 (^{URU}*Ešši*; treasure). J. G. Westenholz, *EmarJ*, 71, 75.

Erua (Mes). ^{d}*E-ru$_6$-a*: *Emar* VI 567:colophon.

Gadda (WS). ^{d}*Ga-ad-dá*, *Ga-ad-dá*, *Ga$_{14}$-ad-da*: *Emar* VI 369:34 (temple), 36 (temple); 373:158 (temple); 461:4, 5 (temple). V. Haas, *GHR*, 574 n. 225; M. Dietrich, "Die akkadischen Texte der Archive und Bibliotheken von Emar", *UF* 22 (1990), 36. Cf. Papsukkal.

Gašru (WS). ^{d}*Ga-aš-ru*: *Emar* VI 274:19; 379:5. A. Archi, in *Fs Alp*, 7 n. 6.

Gula (Mes). ^{d}*Gu-la*: *Emar* VI 546A:colophon; 567:colophon.

Ḫallaba (uncertain). ^{d}*Ḫal$^{?}$-la-a-ba*: *Emar* VI 373:137.

Ḫalma (Syrian). *Emar* VI 287:6 (priest, treasure); 373:[76], 91; 378:12; 393:9; 446:95 (month), 102; 463:18. D. Prechel, *Išḫara*, 86.

Ḫamari (Syrian). ^{d}*Ḫa-ma-ri*: *EmarJ* 19:1. J. G. Westenholz, *EmarJ*, 50. Cf. *Il Imarî*.

Ḫanana (uncertain). ^{d}*Ḫa$^{?}$-na-na*: *Emar* VI 373: 108 (*ša ekalli*), 109 (*ša* URU^{KI}).

Ḫa(n)das/šima (uncertain). ^{d}*Ḫa-an-da-si-ma*, ^{d}*Ḫa-an-da-ši-ma*, ^{d}*Ḫa-da-ši-i-ma*: *Emar* VI 471:19; 472:364; 474:5; 485:[2]. E. Laroche, "Observations sur le rituel anatolien provenant de Meskene-Emar", in *Fs Pugliese Carratelli*, 115.

Ḫapa(n)tal(i) (Hitt). ^{d}*Ḫa-pá-tal*: *Hirayama* 11:34.

Ḫaṣinnu (Mes). ^{d}*Ḫa-ṣi-in-nu/ni*, ^{d}*Ḫa-ṣi-in-nu*, ^{d}*Ḫa-ṣi-nu*: *Emar* VI 375:[5], 6, 12, 22 (*ša* ^{d}X); 448:1, 4. Divinized cultic implement.

Ḫazzi (Syrian). ^{d}*Ḫa-zi*, $^{ḪUR.SAG}$*Ḫa-zi*: *Emar* VI 472:58; 473:9; 476:21. K. Koch, "Ḫazzi-Ṣafôn-Kasion. Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten: Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament", in OBO 129, 171-223. Divinized mountain.

Ḫepat (Syrian). ^{d}*Ḫé-pát*, ^{d}*Ḫé-pá-at*: *Emar* VI 288:[1] (treasure); 369:35, 49, 52; 373:159 (baetyl); 378:4; 444:3; 463:27, 28; 483:[1]. A. Archi, in *Fs Alp*, 12-14; D. E. Fleming, HSS 42, 75 f.; M.-C. Trémouille, *Ḫebat*, 211-13.

Ḫulelu (uncertain). ^{d}*Ḫu-le-e-li*, ^{d}*Ḫu-le-la*: *Emar* VI 369:73 (table), 75. D. E. Fleming, HSS 42, 191 f.; D. Arnaud, *Présence arabe*, 21.

Ḫurra(š) (Syrian). ^{d}*Ḫu-ur-ra-aš*, ^{d}*Ḫu-ur-ra*: *Emar* VI 472:58; 473:9; 476:[20]. = ^{GUD}*Ḫurri*?

Il Imarî (Syrian). DINGIR *I-ma-ri*: *EmarJ* 27:9. J. G. Westenholz, *EmarJ*, 50. Cf. Ḫamari.

Ilū *Emar* (Syrian). DINGIR$^{MEŠ\ URU}$*E-mar*: *Emar* VI 538I:colophon; 538K:colophon; 541B:colophon; 544B:colophon; 545B:colophon; 545G:colophon; 545V:colophon; 548H:colophon; 555D:colophon; 602A:colophon; Msk 74232n:colophon.

Ilū kašarāti (Syrian). DINGIR^{MEŠ} *ka-ša-ra-ti*: *Emar* VI 378:18 (*ša išiḫi*), 35. Cf. Ugaritic *ḫtrt*.

Ilū Uri (Syrian). DINGIR$^{MEŠ\ URU}$*Ú-ri*: *EmarJ* 30:19.

Ilū Wakat (Syrian). DINGIR$^{MEŠ\ URU}$*Wa-k*[*a-at*]: *EmarJ* 19:6.

Imlikū (WS). ^{d}*Im-li-ku*: *Emar* VI 373:[1]34] (*ša* 6 KÁ.GAL^{MEŠ}); 378:41 (*ša* KÁ.GAL.MEŠ).

Immar(n)i (Hitt). *Im-ma-ri*: *Emar* VI 452:36 (LÚ^{MEŠ}). Cf. ^{d}*Immarni* in Boğazköy texts.

INANNA (Mes, WS). ^{d}INANNA: *Emar* VI 43:1; 265:11 (URU^{KI}); 373: 92 (*ša abī*), 93, 94 (*ša duriši*), 109, 145 (GAŠAN *A*-[); 378:44 (GAŠAN *enī*); 379:1 (*tāḫāzi*), 6 (*ṣuparāti*); 380:2 (*tāḫāzi*), 16; 381:11 (*tāḫāzi*); 382:6 (*tāḫāzi*); 383:2 (É ^{d}IŠKUR), 3 (É SILA.LÍM.BI), 4 (*duriši*), 12 (*kibri*); 384:2 (*abī*); 413:4 (*ša* É), 5 (*ša* É SILA.TAB. TAB); 460:1 (MÈ), 6 (*tāḫāzi*), 9 (*tāḫāzi*), 25 (*duriši*), 26 (*abī*); 504:[2] (*ša šubi*); *EmarJ* 30:1 (*tāḫāzi*; treasure). Cf. Aštarte, *IŠTAR*.

Išḫara (Syrian). ^{d}*Iš-ḫa-ra*: *Emar* VI 125:38; 282:6 (treasure); 373:95 (GAŠAN URU^{KI}), 96 (*ša* LUGAL), 97 (*ša* $^{MUNUS.MEŠ}$*anabbiyāti*); 378:26 (GAŠAN *Tunnab*), 27 (GAŠAN *Ḫuša*), 28 (GAŠAN *Irar*); 379:3 (*ša anabbiyāti*); 381:12; 382:[15]; 383:10 (*ša* $^{MUNUS.MEŠ}$*anabbiyāti*); 385:8; 387:[1], 10, 11, 12, 16, 25; 393:4; 446:32; 452:42; 464:2; 483:6; *EmarJ* 19:3 (*ša* URU); *Hirayama* 30:39; *TBR* 48:49; 50:41. D. Prechel, *Išḫara*, 164 f.; J. G. Westenholz, *EmarJ*, 50.

IŠKUR (Mes, WS, Hurr, Hitt). ^{d}IŠKUR, ^{d}U: *Emar* VI 17:35; 42:4, 12, 17, 21; 45:1; 52:1; 57:3; 58:6; 59:2; 159:5 (street); 202:13; 274:3; 275:1, 6; 369:passim (NIN.DINGIR; temple); 370:33 (NIN.DINGIR), 35, 49, 57 (temple); 371:16 (temple); 372:4; 373:12, 78, 128, 139 (KUR *Bašalma'*), 143 (EN *Imar*), 158 (*ša* É *Gadda*); 378:4, 25 (EN *Imar*); 380:4; 381:7; 382:2; 385:16 (NIN.DINGIR); 402:2; 446:49, 90 (hunt), 106 (temple), 109, 115; 447:8; 452:2; 461:6, 8, 9, 12; 463:25, 27; 467:2, 3; 469:2; 471:6 (*pudallimmi*); 472:17 (KUR *Nerikka*), 24 (*piḫaimmi*), 32 (*Nerikki*), 48 (*piḫaimmi*), 50 (*pudallimmû*), 52 (*ḫapaimmi*), 57 (*ša šamê*); 473:2 (*pudallimmi*), 4 (*ḫapaimmi*), 8 (*ša šamê*); 476:13 (*piḫaimmi*), 27 (*pudallimmi*); 479:8; 538L:colophon; 567:colophon; *EmarJ* 8:18 (*zābiḫu*); 19:4 (image); 31:3 (*piḫaimmû*); *Hirayama* 1:7 (street); 46:28; *RE* 27:9; *TBR* 48:49 (*bēl Gur*-x-x-*ad*). D. E. Fleming, HSS 42, 71 f., 214-16, 223-27; J. G. Westenholz, *EmarJ*, 77. Cf. Ba'lu, Bēlu.

IŠTAR (Mes, WS, Hurr, Hitt). ^{d}*IŠ$_8$-TÁR*: *Emar* VI 274:3 (*ša šubi*), 6 (KÁ *Amita*), 7 (*biriqāti*), 8 (*enī*, URU, *ṣuparāti*), 9 (*aba'û*), 16 (*enī*), 19; 276:8; 300:3 (*ša* ḪUR.SAG); 370:20 (MÈ), 21, 71, 73, 84; 373:15 (LÚ *tāḫāzi*), 88 (*ša šubi*); 429:[4] (*ša abī*); 466:89 (hunt); 452:5 (*ša* «*šubi*»), 10 (*ša šubi*), 14 (*ša šubi*), 15 (*ša biriqāti*), 17 (*ša abī*), 21; 459:6; 472:38 (*ša* ^{URU}*Šamuḫa*); 495:[3?] (*tāḫāzi*); 496:5; 553:4; 567:colophon; *Hirayama* 19:14 (NIN ^{URU}*Ḫaza*). W. von Soden, *N.A.B.U.* 1987, No. 46; D. E. Fleming, HSS 42, 221-23. Cf. Aštarte, INANNA.

KASKAL.KUR.RA$^{(MEŠ)}$ (Syrian). ^{d}KASKAL.KUR.RA^{MEŠ}, ^{d}KASKAL. KUR.RA, ^{d}KASKAL.KUR: *Emar* VI 168:36 (street); 373:141 (*ša* KIRI$_6$ *ekalli*), 146 (*ša ḫuttāni*), 151 (*ša ḫiṭṭi*); 378:35, 43 (*ša ḫiṭṭi*); 379:8+ (*ša* KIRI$_6$ *ekalli*), 9+ (*ša* KIRI$_6$.NUMUN). G. Beckman, *Texts from the Vicinity of Emar in the Collection of Jonathan Rosen* (Padua 1996), 26. Cf. Baliḫa.

Keldi (Hurr). ^{d}*Ke-el-de$_9$-e*, ^{d}*Ke-el-dì*, ^{d}*Ke-el-di*: *Emar* VI 475:2; 480:7; 481:2, 4; 482:2; 490:5.

Kubaba (Syrian). ^{d}*Ku-ba-ba*: *Hirayama* 19:15.

Lamassu (Mes). ^{d}LAMMA: *Emar* VI 282:7 (decorative element).

Li'mi-šarta (uncertain). ^{d}*Li-i-mi-šar-ta*, *Li-i-mi-šar-ta*: *Emar* VI 373:146 (gate); 378:14, 15; 393:[11].

Lulaḫḫu (Mes). ^{d}*Lu-lu-ḫi*, ^{d}LÚ.LÀL: *Emar* VI 274:19; 452:55; *Gs Kutscher* 3:5 (street); *RE* 9:5 (É *ḫedru*); *TBR* 98:11 (gate).

Madi (Hurr). ^{d}*Ma-a-di*, ^{d}*Ma-di*: *Emar* VI 472:60; 473:13; 480:8; 483:4; *EmarJ* 31:[5] (baetyl). A. Archi, in *Fs NÖzgüç*, 29f.; J. G. Westenholz, *EmarJ*, 77.

Marduk (Mes). ^{d}AMAR.UTU: *Emar* VI 537A:colophon; 541B:colophon; 544B:colophon; 545B:colophon; 545G:colophon; 545V:colophon; 555D:colophon.

Milku (WS). ^{d}*Mil^{il}-ku*, ^{d}*Mil-ku*: *Emar* VI 472:62; 473:15. R. Lebrun, *Hethitica* 9, 152.

Musanu (WS). ^{d}*Mu-sa-ni*: *Emar* VI 447:12 (temple).

Mušītu (WS). ^{d}*Mu-ši-tu*$_4$, ^{d}*Mu-ši-ti*: *Emar* VI 373:112; 472:58; 473:10; 477:1.

Mūšu (WS). ^{d}*Mu-ši*: *Emar* VI 484:6.

Nabû(m) (Mes). ^{d}*Na-bi-um*, ^{d}AG: *Emar* VI 378:37 (*ša* É *ṭuppi*^{MEŠ}); 537A:colophon; 537C:colophon; 541A:colophon; 541B:colophon; 541D:colophon; 543A:colophon; 544A:colophon; 544B:colophon; 545A:colophon; 545B:colophon; 545G:colophon; 545U:colophon; 545V:colophon; 555D:colophon; 575:colophon; 603A:colophon.

Nanni (Syrian). ^{d}*Na-an-ni*, ^{d}*Na-ni*, $^{ḪUR.SAG}$*Na-ni*: *Emar* VI 472:58; 473:9; 476:21; 483:3. Divinized mountain.

Nārum (Mes). ^{d}ÍD: *Emar* VI 378:40. Divinized river.

Nawarni (Hurr). ^{d}*Na-wa-ar-ni*: *Emar* VI 373:140; 475:[6]. A. Archi, in *Fs Alp*, 12; V. Haas, *GHR*, 332; id., in *RlA* 9,1 (*Emar* VI 475:6 : *Naw*[*arbi*?]).

Nergal (Mes). ^{d}*Nè-iri*$_{11}$*-gal*: *Emar* VI 76:7 (*burqa*; street); 274:5 (EN KI.LAM); 373:84 (EN KI.LAM), 85 (EN SI.MEŠ); 378:10 (EN KI.LAM), 11 (EN SI.MEŠ), 34 (*gabbi ... ša* URU^{KI}); 380:9 (KI.LAM); 382:4 (EN KI.LAM); 383:9 (EN *Buzqa*); 465:4 (EN KI.LAM); 471:14; 472:60, 68; 473:13; 474:3; 479:2; 483:4; 489:2; 520:3, 5; 532:4; *EmarJ* 29:14 (EN *Šagma*; treasure); 31:5 (baetyl); *Gs Kutscher* 6:21(^{LÚ}SANGA *ša* É ^{d}*Nergal ša* KI.LAM), 26, 30, 33; *Hirayama* 43:1 (EN *ša šarri*); *TBR* 87:4 (*ša* NA$_4$), 9 (*ša* NA$_4$), 11, 14, 22. R. Lebrun, *Hethitica* 9, 151 f.; A. Tsukimoto, *ActaSum* 14 (1992), 291; D. E. Fleming, HSS 42, 277; J. G. Westenholz, *EmarJ*, 73, 77 f. Cf. Ugur.

NIN.DUB.GAL.GAL (Mes). ^{d}NIN.DUB.GAL.GAL: *Emar* VI 543A:colophon; 544A:colophon; 545A:colophon.

NIN.KALAM (Syrian). ^{d}NIN.KALAM: *Emar* VI 282:6 (treasure). D. E. Fleming, *ZA* 83 (1993), 95. = ^{d}NIN.URTA!?

Ninkarrak (Mes). ^{d}*Nin-kar-ra-ak*: *TBR* 50:41. D. Prechel, *Išḫara*, 188.

NIN.KUR(.RA) (Syrian). ^{d}NIN.KUR.RA, ^{d}NIN.KUR: *Emar* VI 168:7 (street); 268:7, 9, 21, 23; 274:10; 284:9 (treasure); 287:5 (^{URU}*Uri*; treasure); 369:20 (temple) and passim; 371:11; 373:14, 86, 147 (GAŠAN *naḫli*), 148 (GAŠAN *qaqqari*), 153 (GAŠAN *išpat*), 157 (*ša* KÁ *Li'mi-šarta*); 375:11; 378:12, 14 (*ša* KÁ *Li'mi-šarta*), 16 (GAŠAN *qaqqari*), 46 (*ša išpat*), 47 (*ša mākāli*), 48 (*kamāri*); 379:1; 380:6; 381:5; 382:1; 385:5, 7, 21; 388:2; 393:2, 3, 7; 410:6; 412:4; 418:2; 432:2, 4; 446:58, 59; 452:33 (temple); 469:3; *AuOr* 5, No. 4:33 (month); *EmarJ* 8:1 (gate), 5 (street), 6; 26:1 (treasure); 30:16; *Hirayama* 3:6 (street); *RE* 21:8; 54:11; 68:7 (street); *TBR* 19:32 (ITI ^{d}[NIN.KUR *š*]*a kussi*); 69:41 (month); 101:2. A. Tsukimoto, *ActaSum* 12, 184; D. E. Fleming, HSS 42, 73 f., 169-72, 252 f.; W. Sallaberger, *ZA* 86 (1996), 145 f.

Ninlil (Mes). ^{d}*Nin-lil*: *Emar* VI 378:2. D. E. Fleming, HSS 42, 252.

NIN.URTA (Syrian). ^{d}NIN.URTA: *Emar* VI 1:15, [16], 26; 2:17, 28; 3:24; 4:12, 23; 9:23, 24, 34; 11:21; 12:9, [10]; 17:34; 109:25; 110:29; 123:9; 125:37; 126:7, 8, 19; 130:22; 139:30, 31, 39; 144:13, 14, 24; 145:3, 5; 146:10, 11, 21; 147:20, 21, 32; 148:7, 8, 16; 149:15, 16, [23]; 150:11, 12, 22; 151:[2], 3, [13]; 152:7, 8; 153:7, 8, 19; 155:[1], [4]; 194:[11], 14; 197:[17], [21]; 202:18; 274:1, 6; 275:4; 311:6! (temple); 370:52, 53; 373:13, 24, 25 (temple), 45 (temple), 82, 142 (*ša mākāli*), 144 (EN *kumari*), 164, [165], 175, 178 (temple), 184, 203; 375:16; 378:7; 379:1; 380:7; 385:8; 387:1, 10, 12, 15, 25; 388:55 (temple); 406:8; 446:23, 32; 449:2; 452:25 (temple); 458:2; 469:1; 495:1; 499:2; *ActaSum* 14 (1992), 311: 20, 25; *AuOr* 5, No. 1:9; No. 2:[2], 3; No. 3:14; *EmarJ* 4:17; 6:8, 10, 19; 10:12; 24:2; *Gs Kutscher* No. 4:8, 9, 19; 6:32; *Hirayama* 2:7, 8, 7'; 7:11, 12, 19, 40; 46:28; *Iraq* 54 (1992), 98 No. 4: [12], [25]; *RE* 2:8, 9, 21; 14:21; 15:32; 16:14, 15, 24; 22:8, 17; 24:7, 8; 29:13, 25; 33:28; 34:13, 14, 27; 52:8, 10, 21; 70:26; 71:9, 10, 21; 81:9, 10, 22; 91:7, 8, 17; *TBR* 1:6; 2:9, 10, 21; 3:10, 11, 22; 4:8, 20; 5:34, 36; 6:9, 10, 22; 7:8, 9, 19; 8:9, 10, 19; 9:18, 19, 45; 10:9; 11:15, 16, [26]; 13:11, 13, 24; 14:7, 9, 29; 15:11; 16:23, 32; 19:10, 16, 20; 49:19 (month); 63:18. D. Arnaud, "La Syrie du moyen-Euphrate sous le protectorat hittite : l'administration d'après trois lettres inédites," *AuOr* 2 (1984), 184; D. E. Fleming, HSS 42, 248-52; id., "A Limited Kingship: Late Bronze Emar in Ancient Syria", *UF* 24 (1992), 65 n. 42; id., *ZA* 83 (1993), 94 f.; J. G. Westenholz, *EmarJ*, 91-93 (seal); *42^{e} CRRAI*, 153 ff.

Nisaba (Mes). ^{d}NISABA: *Emar* VI 537C:colophon; 541A: colophon; 541B:colophon; 541D:colophon; 543A:colophon; 544A:colophon; 544B:colophon; 545A:colophon; 545B:colophon; 545G:colophon; 545V:colophon; 555D:colophon; 575A:colophon; 603A:[colophon].

PAP.PAP (Mes). ^{d}PAP.PAP: *Emar* VI 537A:colophon; 543A:colophon; 544A:colophon; 545A:colophon.

Papsukkal (Mes). ^{d}PAP.SUKKAL: *Emar* VI 68:3. M. Dietrich, "Die akkadischen Texte der Archive und Bibliotheken von Emar", *UF* 22, 36. = Gadda?

Pudal(l)im(m)i/û (Hitt): ^{d}*Pu-da-li-im-mi*: *Emar* VI 472:[64]; 478:4; 479:[5]. R. Lebrun, *Hethitica* 9, 150 f. Cf. ^{d}IŠKUR *pudallimmû*.

Sibitti (Mes). ^{d}*Si-bit-ti*, $^{DINGIR.MEŠ}$ŠA-*bit-ti*, ^{d}IMIN.IMIN.BI, ^{d}IMIN.BI: *Emar* VI 373: 136; 378:7; 472:8, 17, 24, [27], 42, [60]; 473:13; 476:23; 477:3, 8; 483:5. E. Laroche, in *Fs Pugliese Carratelli*, 115.

Ṣarpanitu (Mes). ^{d}*Ṣar-pa-ni-tu$_4$*: *Emar* VI 537A:colophon; 541B:colophon; 544B:colophon; 545B:colophon; 545G:colophon; 545V:colophon; 555D:colophon.

Šaggar (Syrian). ^{d}*Ša-ag-ga-ar*, ^{d}*Šag-gàr*, *Ša-ag-ga-ru/ri*, ^{d}ḪAR-*ar*, ^{d}ḪAR: *Emar* VI 373:[86], 125, 171, 178, 187, 190; 375:4; 378:12; 446:45; 532:[7]. D. E. Fleming, HSS 42, 205 n. 11, 253; S. Dalley and B. Teissier, "Tablets from the Vicinity of Emar and Elsewhere", *Iraq* 54 (1992), 90 f.; D. Prechel, *Išḫara*, 86. Cf. ^{d}XXX.

Šaḫru (uncertain). ^{d}*Ša-aḫ-ri*: *Emar* VI 369:24 (table), 52, 96; 371:10. D. E. Fleming, HSS 42, 79.

Šalaš (Hurr). ^{d}*Ša-la-aš*: *Emar* VI 480:3; 541B:colophon; 544B:colophon; 545B:colophon; 545G:colophon; 545V:colophon; 555D:colophon. A. Archi, in *Fs Houwink ten Cate*, 1-6; J. G. Westenholz, *EmarJ*, 47-48.

Šanda (Hitt). ^{d}*Ša-an-da*: *Emar* VI 471:19; 472:70; 474:4; 479:3; 485:[2]. R. Lebrun, *Hethitica* 9, 152; A. Kammenhuber, "Marduk und Santa in der hethitischen Überlieferung des 2. Jt.s v.Chr.", *Or* 59 (1990), 193-95.

Šarrumma (Hurr). ^{d}LUGAL-*ma*: *Hirayama* 46:28. V. Haas, *GHR*, 390-92; M.-C. Trémouille, *Ḫebat*, 35 n. 104.

Šaššabet(t)u, pl. **Šaššabeyanātu** (WS). ^{d}*Ša-aš-ša-be-tu$_4$*, ^{d}*Ša-aš-ša-be-ti*, ^{d}*Ša-aš-ša-bit-ti*, ^{d}*Ša-ša-be-et-tu$_2$*, $^{DINGIR.MEŠ}$*Ša-aš-ša-be-e-na-tu$_4$*, $^{DINGIR.MEŠ}$*Ša-aš-ša-be-ia-na-ti*, $^{DINGIR.MEŠ}$*Ša-ša-be-ia-na-ta*: *Emar* VI 373:17, 25, 46, 56, 188, 197; 378:8; 385: G[12], F21; 396:4; 458:10; *EmarJ* 24:18. D. E. Fleming, HSS 42, 251; M. Dietrich, "Die Parhedra im Pantheon von Emar. Miscelanea Emariana (I)", *UF* 29 (1997), 115-22; J. G. Westenholz, *EmarJ*, 65.

Šeliš (Hurr). ^{d}*Še-li-iš*: *Emar* VI 472:58; 473:9; 483:2. V. Haas, *GHR*, 319 f., 471 f. = ^{GUD}*Šeri*.

Šuwala (Hurr). ^{d}*Šu-ua-la*: *Emar* VI 328:[2]; 385:23; 388:6, [57]. M.-C. Trémouille, "L'iconographie de la déesse Ḫebat à la lumière des textes", *SMEA* 34 (1994), 88 n. 4.

Taḫagu (uncertain). ^{d}*Ta-ḫa-gu*: *Emar* VI 472:46. Cf. ^{d}*Taḫangulla* in Boğazköy texts.

Taḫagunanu (uncertain). ^{d}*Ta-ḫa-gu-na-nu*: *Emar* VI 472:46.

Tašmiš(u) (Hurr). ^{d}*Ta-aš-mi-iš*: *Emar* VI 472:40. R. Lebrun, *Hethitica* 9, 152.

Tenu (Hurr). ^{d}*Te-e-nu/ni*: *Emar* VI 471:24; 472:72; *EmarJ* 31:6 (baetyl). V. Haas, *GHR*, 332; J. G. Westenholz, *EmarJ*, 78.

TIBIRA (Mes). ^{d}URUDU.NAGAR: *Emar* VI 393:11.

U (Mes, WS, Hurr, Hitt). See IŠKUR.

Udḫa (uncertain). ^{d}*Ud-ḫa*: *Emar* VI 140:3, 6; 373:110; 379:3; 380:18; 384:3; 385:22; 446:36; *Gs Kutscher* 6:8 (^{URU}*Tuša'u*; street). Cf. Wadḫa.

Ugur (Mes). ^{d}*U-gur*: *Emar* VI 385:23. V. Haas, *GHR*, 367 f. Cf. Nergal.

Uštam (uncertain). ^{d}*Uš-tam*: *Emar* VI 475:4.

UTU (Mes, WS, Hurr, Hitt). ^{d}UTU: *Emar* VI 274:7; 373:12, 29 (*ša ekalli*), 46 (*ša ekalli*), [58] (*ša ekalli*), 81, 90 (*ša ekalli*); 378:6, [15] (*ša ekalli*); 380:8; 447:10 (temple); 463:12; 471:10 (*ša šamê*); 472:34 (*ša šamê*), 55 (*ša šamê*); 473:6 (*ša šamê*); 479:1 (*ša šamê*); 541B:colophon; 544B:colophon; 545B:colophon; 545G:colophon; 545V:colophon; 548H:colophon; 555D:colophon; *Hirayama* 46:25; RE 27:4, 9; 28:48; 84:14; *TBR* 41:37; 86:38.

Wadḫa (uncertain). ^{d}*Ua-ad$^{?}$-ḫa*: *Emar* VI 137:6 (vineyard). Cf. Udḫa.

Wardanati (uncertain). ^{d}*Ua-ar-da-na-ti*, *Ua-ar-da-na-ti$_4$*: *Emar* VI 137:1 (gate); 168:8 (gate); 206:[1] (gate).

We'da (Mes). ^{d}*Ue-'-da*: *EmarJ* 24:16. J. G. Westenholz, *EmarJ*, 62.

Yami (uncertain). ^{d}*Ia-a-mi*: *Emar* VI 373:102. D. E. Fleming, HSS 42, 300.

Zababa (Mes). ^{d}*Za-ba$_4$-ba$_4$*: *Emar* VI 521:[4?]; 529:5; *SMEA* 30 (1990), 26:4 (month). V. Haas, *GHR*, 364.

Zarmatu (uncertain). ^{d}*Za-ar-ma-a-tu/tu$_4$*: *Emar* VI 448:20, 21 (cart).

XXX (Mes, WS, Hurr, Hitt). ^{d}XXX: *Emar* VI 274:7; 279:48 (priest); 298:1; 320:9 (priest); 373:13, 29 (*ša ekalli*), 58 (*ša ekalli*), 81, 89 (*ša ekalli*); 378:6, [14] (*ša ekalli*); 380:8; 382:3; 472:55; 473:6; 532:3; 541B:colophon; 544B:colophon; 545B:colophon; 545G:colophon; 545V:colophon; 548H:[colophon]; 555D:colophon; *EmarJ* 25:1 (treasure); Hirayama 46:28; *TBR* 97:4 (treasure). V. Haas, *GHR*, 373-75.

The information presented above may be conveniently abstracted in chart form:[11]

[11] "X" here indicates that a given divinity is reported to possess a temple or shrine, to be served by a priest or other functionary, to receive worship, to be the owner of a treasure (*sikiltu*) or valuables, or to be the eponym of a street, gate, or month. The final column notes whether a deity appears in theophoric personal names.

The Deities of Emar

Divine name	cultural group	É	priest	wor-ship	trea-sure	street	gate	month	PN
Aba	WS			X					X
Adam(ma)	Hurr							X	X
Adam(ma)tera/i	Hurr			X	X				
Alal(u)	Mes	X	X	X					X
Allani/u	Hurr			X*					
Allatu	Hurr			X					
Amaza	Syrian	X		X					
Anan(i/u)	uncertain			X					
Anna	uncertain			X				X	X
Ar'uri	uncertain		X	X					
Assila	uncertain			X					
Aštar	WS			X					X
Aštar-ḫaši	WS				X				
Aštar-ṣarba	WS					X			
Aštarte	WS			X?					X
Aya	Mes								X
Ba'al	WS							X	X
Baliḫa	Syrian			X					
Bēlet-dūri	Mes						X		
Bēlet-ekalli	Mes			X					
Bēlu	WS			X				X	X
Dagan	Syrian	X	X	X	X				X
Damkina	Mes			X					
Ea	Mes	X		X					X
Ereškigal	Mes	X		X					
Erra	Mes				X				
Erua	Mes								
Gadda	WS	X							
Gašru	WS			X					X
Gula	Mes								X
Ḫallaba	uncertain								
Ḫalma	Syrian		X	X	X			X	X
Ḫamari	Syrian			X					
Ḫanana	uncertain			X					
Ḫa(n)das/šima	uncertain			X*					
Ḫapa(n)tal(i)	Hitt								
Ḫaṣinnu	Mes								
Ḫazzi	Syrian			X*					

Divine name	cultural group	É	priest	wor-ship	trea-sure	street	gate	month	PN
Ḫepat	Syrian			X	X				X
Ḫulelu	uncertain			X					
Ḫurra(š)	Syrian			X*					
Il Imarî	Syrian								
Ilū Emar	Syrian								
Ilū *kašarāti*	Syrian			X					
Ilū Uri	Syrian				X				
Ilū Wakat	Syrian								
INANNA	Mes, WS	X							
Imlikū	WS			X			X		
Immar(n)i	Hitt								
Išḫara	Syrian			X	X				X
IŠKUR	Mes, WS, Hurr, Hitt	X	X	X		X			X
IŠTAR	Mes, WS, Hurr, Hitt			X			X		
KASKAL. KUR.RA(MEŠ)	Syrian					X			
Keldi	Hurr			X*					
Kubaba	Syrian								X
Lamassu	Mes								
Li'mi-šarta	uncertain			X			X		
Lulaḫḫi	Mes	X		X		X	X		
Madi	Hurr			X*					X
Marduk	Mes								X
Milku	WS			X*					
Musanu	WS	X							
Mušītu	WS			X					
Mūšu	WS			X*					
Nabû	Mes			X					X
Nanni	Syrian			X*					
Nārum	Mes			X					
Nawarni	Hurr			X					
Nergal	Mes		X	X	X	X			X
NIN.DUB. GAL.GAL	Mes								
NIN.KALAM	Syrian				X				
Ninkarrak	Mes								
NIN.KUR(.RA)	Syrian	X		X	X	X	X	X	
Ninlil	Mes			X					

Divine name	cultural group	É	priest	worship	treasure	street	gate	month	PN
NIN.URTA	Syrian	X		X	X?			X	
Nisaba	Mes								
PAP.PAP	Mes								
Papsukkal	Mes				X				
Pudal(l)im(m)i/ū	Hitt			X*					
Sibitti	Mes			X					
Ṣarpanitu	Mes								
Šaggar	Syrian			X					X
Šaḫru	uncertain			X					
Šalaš	Hurr			X*					X
Šanda	Hitt			X*					
Šarumma	Hurr								X
Šaššabet(t)u	WS			X					
Šeliš	Hurr			X*					
Šuwala	Hurr			X					
Taḫagu	uncertain			X*					
Taḫagunanu	uncertain			X*					
Tašmiš(u)	Hurr			X*					
Tenu	Hurr			X					
TIBIRA	Mes			X					
Udḫa	uncertain			X		X			X
Ugur	Mes			X					
Uštam	uncertain			X*					
UTU	Mes, WS, Hurr, Hitt	X		X					X
Wadḫa	uncertain								
Wardanati	uncertain						X		
We'da	Mes			X					
Yami	uncertain			X					
Zababa	Mes							X	
Zarmatu	uncertain								
XXX	Mes, WS, Hurr, Hitt		X	X	X				X

I proceed with brief comments on each category of information:

É: The French excavators identified only two or three "temple" structures at Meskene.[12] While other religious buildings may well have been

[12] On this question, see D. E. Fleming, *Time at Emar*, 4-6, with previous literature.

situated outside of the area of excavation, it is likely that many of the divine "houses" (É) mentioned in the texts were modest structures or simply rooms or niches within the precincts of more important deities.[13]

Priest: Unless specified otherwise in the citations above, cultic personnel in question are designated by the Sumerogram SANGA. Compared to the large number of officiants known from the Boğazköy texts, surprisingly few religious functionaries are attested at Emar. All practitioners of the city's religious establishment were seemingly under the supervision of the "diviner of the gods of Emar".[14]

Worship: The service tabulated here might take the form of offerings, invocations, purifications, or yet other varieties of cultic attention. An asterisk in this column indicates that the god or goddess concerned is worshipped solely in the Anatolian rituals, irrelevant to the religious life of the indigenous population.[15]

Treasure: The acquisition and storage of garments or ornaments for a deity is a further indication that he or she was actively worshipped at Emar. Interestingly, some of the attested inventories list property of deities resident in other cities, such as Erra and Adammatera of Newtown (^{URU}*Ešši*). This demonstrates that Emar was a regional religious center as well as a political capital and economic hub.

Street: Information registered here and in the following category is drawn primarily from descriptions of real property and therefore reveals something about the actual layout of the town. Since streets and alleyways (*ḫuḫimmū*) are otherwise named after humans who probably held property abutting the thoroughfare in question,[16] their association with a divine name quite likely means that a shrine to a particular divinity was situated in the vicinity.

Gate: These attestations involve either the ideogram KÁ.GAL or simple KÁ. In the latter instance, it is possible that we are dealing with the entrance to a temple or shrine, rather than with a city gate.

Month: Theophoric month names are useful indexes to the concerns of local religion at Emar, since as far as can be determined, each eponymous

[13] The temple for "Nergal of the Stone" constructed and attended to by a private citizen (*TBR* 87) is unlikely to have been a large building.

[14] On this office, see D. E. Fleming, *Time at Emar*, 13-47.

[15] *Emar* VI 471-90. On these ceremonies, performed by natives on behalf of the gods of their imperial masters, see R. Lebrun, *Hethitica* 9, 147-55.

[16] E.g., KASKAL-*nu ša* ^{m}*A-mur-ri*, *Emar* VI 169:6; *ḫu-ḫi-in-nu ša* DUMU^{MEŠ} ^{m}*Ig*$^{!}$-*mu*$^{!}$-*li*$^{!}$, *Emar* VI 206:8.

god received special attention at some point in the month bearing his or her name.[17]

Personal names:[18] Care must be exercised in interpreting this information, since foreigners whose names might commemorate the deities of their homelands were present in some numbers at the trading center that was Emar. It is unlikely, for instance, that the Babylonian goddess Gula – attested in the Meskene records only in two colophons and in the name Kidin-Gula – was much honored by native Emariotes. On the other hand, while Marduk is known only from colophons and as a component of two personal names, one of these latter is of distinctive local type: Zū-Marduk.

The fact that some theonyms popular in the onomasticon are absent or poorly represented in the cult, and that conversely, some prominent divinities seldom if ever appear in theophoric names is striking. Perhaps we should be so bold as to pair up these anomalies: Is the Rašap common in personal names[19] the same figure as the ubiquitous NIN.URTA of rituals and documents?[20] After all, both Rašap and Ninurta are characterized as aggressive warrior deities in texts from other sites. Less speculative is the equation of *IŠTAR* and INANNA in cultic texts with Aštartu/i of the onomasticon.

[17] See D. E. Fleming, *Time at Emar*, 208.

[18] Representative names: Zū-Aba: *AuOr* 5, 17:1; Adamma-ilī: *TBR* 65:1; Alal-abu: RE 81:13; Abda-Anna: *TBR* 68:12; Aštar-abu: *Hirayama* 23:1; Aštartu-ʾila: *TBR* 46:4; Še'i-Aya: *Emar* VI 109:39; Abī-Ba'al: *TBR* 69:36; Bēlu-kabar: *TBR* 64:4; Šadi-Dagan: RE 73:4; Ea-bēlī: *Hirayama* 30:5; Ilī-Gašru: *Emar* VI 148:10; Kidin-Gula: *Emar* VI 25:6; Zū-Ḫalma: RE 82:28; Ḫepat-ilī: RE 25:3; Išḫara-abu: *TBR* 84:4; Ḫinna-^{d}IŠKUR: *Emar* VI 158:4; Eḫli-Kubaba: *Hirayama* 19:8; Enna-Madi: *Hirayama* 3:4; Zū-Marduk: *Emar* VI 336:75; Nabûm-malik: *Hirayama* 10:8; Nergal-ir'amši: *Gs Kutscher* 6:4; Šaggar-abu: *Hirayama* 9:23; Šalaš-be: *EmarJ* 17:5; Ari-Šarrumma: *Emar* VI 43:20; Ṣilla-Udḫa: *TBR* 63:11; Abī-^{d}UTU: *Emar* VI 80:36; Abdi-^{d}XXX: *Emar* VI 7:6.

[19] E.g., Abi-Rašap: RE 56:26; Rašap-ilī: *TBR* 15:19.

[20] See already my remarks in "Hittite Administration in Syria in the Light of the Texts from Ḫattuša, Ugarit and Emar", in M. W. Chavalas and J. Hayes (eds), *New Horizons in the Study of Ancient Syria* (Malibu 1992), 48 n. 66. J. G. Westenholz, *EmarJ*, XV, has recently suggested that behind NIN.URTA, who is unquestionably the tutelary deity of Emar, might stand simply "the Emariote God", that is, *Il Imarî*, or perhaps ^{d}*Ḫamari*.

ЛОКАЛЬНЫЕ ПРЕФИКСЫ ХАТТСКОГО ГЛАГОЛА И ТЕ ЖЕ МОРФЕМЫ В АБХАЗО-АДЫГСКИХ ЯЗЫКАХ

Ян Браун (Варшава)

Важную часть морфологической структуры глаголов в абхазском, адыгейском и кабардинском языке составляют так называемые локальные префиксы. Они детально описаны в работах специалистов, занимающихся изучением языков северо-западного Кавказа. Четыре года тому назад, во время майкопского коллоквиума, я старался обратить внимание на существование близкого языкового родства между древним хаттским языком и современными абхазо-адыгскими языками (ср. Ян Браун, "Хаттский и абхазо-адыгский (Hattian and Abasgo-Kerketian)", *Rocznik Orientalistyczny* 49/2 (1994), 15-23).

Сходства в области формы и значения локальных префиксов отмечены в 10 глагольных морфемах сравниваемых языков.

Общую ориентацию движения, выраженного глаголом, обозначают префиксы:

1. *ḫa-/a-* (хатт.) „движение по направлению к говорящему": *ωa-* (абаз.) : *aa-* (абхаз.) : *qă-* (адыг.) : *q̇ă-* (кабард.)

2. *ni-/mu-* (хатт.) „движение по направлению противоположному говорящему" : *na-* (абхаз.) : *nă-* (адыг.) : *nă-* (кабард.)

На конкретное место пребывания или направление движения вербального субъекта указывают следующие локальные префиксы:

1. *ta-* (хатт.) „быть внутри, входить вовнутрь" : *ta-* (абхаз.) : *dă-* (адыг.) : *dă-* (кабард.)

2. *li-* (хатт.) idem : *la-* (абхаз.)

3. *ka-* (хатт.) „быть над чем-нибудь, сходить вниз с чего-нибудь" : *ḳa-* (абхаз.)

4. *ci-* (хатт.) „быть внизу, положить вниз" : *ça-* (абхаз.) : *ç̌ă* (адыг.) : *ś̌ă* (кабард.)

5. *ḫa-* (хатт.) „быть среди предметов (одушевленных или неодушевленных)" : *hă-* (адыг.) : *hă-* (кабард.)

6. *pe-/pi-* (хатт.) „дойти до чего-нибудь" : *pa-/pə-* (абхаз.) : *pă-* (адыг.) : *pă-* (кабард.)

7. *šta-* (хатт.) „находиться внизу" : *šṭa-* (абхаз.)

8. *kil-* (хатт.) „двигаться из замкнутого пространства наружу" : *ḳəl-* (абхаз.)

Сокращения: хатт. = хаттский, абхаз. = абхазский, абаз. = абазинский, адыг. = адыгейский, кабард. = кабардинский.

ON THE ETYMOLOGY OF HITTITE *kappar* 'vegetable, a product of the garden'

Ignacy R. Danka and Krzysztof T. Witczak (Łódź)

In his article "Hethitologische Miszellen", *ArOr* 67 (1999), 671-681, Piotr Taracha discusses a number of words taken from the Middle Hittite *Ersatzritual* of the king Tudḫaliya, including Hitt. *kappara* 'vegetables, greens; products of the garden'. He gives the following comment to the item in question:[1]

> *kappar-* c. "Gemüse, Gartenerzeugnis?": Das Logogramm TU_7 SAR im angeführten Kontext stellt wohl eine Schreibung für TU_7 *kappara* dar, das in KUB XVII 23 I 7' f. innerhalb einer entsprechenden Aufzählung von Gemüse- und Kräuterspeisen auftritt: ... TU_7 *ga-an-ga-ti* (8') TU_7 *ḫa-ra-am-ma* TU_7 *kap-pa-a-ra* TU_7 GÚ.GAL TU_7 *ḫa-pát-tu-u-ul-li*. Sonst sind TU_7 *ḫaramma*, TU_7 *kappara* und TU_7 *ḫapattul(l)i* (s. unten) mehrfach nebeneinander belegt.
>
> Bei heth. *kappara* (Luwismus?) kann man von einem geschlechtigen *r*-Stamm des Typs *keššar-* c. "Hand" (uridg. **ǵʰes-ŕ / *ǵʰés-ōr*) in der Kollektivbildung auf *-a* ausgehen. Für die Etymologie des Wortes darf ferner auf einen uridg. Stamm **káp- / kép-* "Stück Land, Grundstück" und seine mit *r*-Suffix gebildete nominale Ableitung **káp-ōr / *kep-ŕ* hingewiesen werden, vgl. gr. *κῆπος*, dorisch *κᾶπος* "Garten" und *καρπός* "Frucht, Ernte" (mit Metathese). Folglich bietet sich für heth. *kappar-* die Bedeutung "Gemüse, Gartenerzeugnis? o.ä." an, und TU_7 *kappara*/TU_7 SAR dürfte als das "Quer durch den Garten" o.ä. gedeutet werden.

It is clear that P. Taracha convincingly reconstructs the semantics of Hittitte *kappara*. The suggested meaning 'vegetables, greens; products of the garden' is well justified by both the context and the Sumerian logogram TU_7 SAR. Unfortunately, we cannot agree with the proposed etymology of Hitt. *kappara* for a number of reasons.

[1] In this quotation we omit the bibliographical references. A very similar comment is given by P. Taracha in his excellent book *Ersetzen und Entsühnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tutḫalija (CTH *448.4) und verwandte Texte* (Leiden – Boston – Köln 2000), 102-103.

Firstly, Greek *καρπός* m. 'fruit' (also 'crop, harvest') combines with the Latin verb *carpere* 'to pluck, pick, gather fruits' and the Germanic equivalents (cf. English *harvest* 'crop', Dutch *herfst*, German *Herbst* 'harvest season, autumn' < Gmc. **hárf-ista-*). All these words belong to the Indo-European root **(s)kerp- / *(s)krep-* (see Pokorny, *IEW*, 944; Buck, *DSS*, 511-512), thus Greek *καρπός* can hardly be derived by metathesis from the allegged archetype **kap-ro-* or the like. What is more, the etymologists do not connect Greek *καρπός* with the Common Hellenic terms for 'garden, orchard' (Attic-Ionic *κῆπος*, Doric *κᾶπος*).

Secondly, the Indo-European root **kāpo-* 'piece of land, garden, orchard' (see *WP* I 345; Pokorny, *IEW*, 529; Buck, *DSS*, 490) contains the long vowel *-ā-*, which seems to represent PIE. **-eH₂-*. It is obvious that the laryngeal *-ḫ-* should be attested in the Hittite word for 'vegetables, greens; products of the garden', if it would be actually derived from **keH₂po-*.

Thirdly, the semantic aspects of the suggested derivation seem doubtful. The Indo-European root **kāpo-* appears in four Indo-European subgroups (see Appendix 2) and denotes 'piece of land' (in Greek and Germanic), 'garden, orchard' (in Greek and Albanian), 'court, yard' (only in Germanic) and 'heathen temple or grove' (in Germanic and Slavic). None of these four semantic fields may explain the meaning of the Hittite term in question (i.e. 'vegetables, greens; products of the garden').

In our opinion, Hitt. *kappara* should be derived from the Indo-European root **kop-* denoting 'straw, pod, vegetable, grass', also 'oats; a kind of millet'. Unfortunately, this Indo-European root has been differently reconstructed so far on the basis of incomplete and relatively scanty lexical data (which include only the Sanskrit and Lithuanian items, see Appendix 1) and therefore it has been incorrectly defined by most researchers (e.g. **kă̯po-* 'vom Wasser vertragenes', *WP* I, 345; **kăpo-* 'vom Wasser Fortgeschwemmtes', Pokorny, *IEW*, 529; **kópos* 'something fragmented, shattered', Illich-Svitych, *NABS*, 26; **kópos* 'flotsam', *EIEC*, 206). This is why we would like to discuss here the problem of semantics.

Lithuanian *šãpas* (m.) means first of all (1) 'straw, blade of grass, stalk', but the plural form *šãpai* denotes also (2) 'what remains in the field after a flood'. Sanskrit *śápaḥ* (m.) 'what floats in water; driftwood, floating', which is the exact equivalent of the Lithuanian word[2], seems to fit the latter meaning. Of course, if a linguist takes into consideration only these two items, he may suggest the original semantics 'flotsam' or the like. However, the Sanskrit term *śápaḥ* cannot be separated from other Indo-Iranian forms which evidently reflect the same archetype:

(a) Skt. *śápaḥ* m. 'what floats in water; driftwood, floating' = Pashai *savī* 'grass', Pashto dial. *sābū* 'a species of grass growing in the hills, *Panicum colonum*', Waziri *sōbə* m. pl. (formally = Lith. *šãpai*) 'a kind of vegetable eaten with bread' (< Indo-Iranian **śāpa-*);[3]

(b) Skt. *śāpeṭa-* m. 'flowing reed' (an obvious derivative of *śápaḥ*) = Roshani *sabēc*, Khufi *sabæc* 'pod (of beans, etc.)' (< Indo-Iranian **śāpaitra-* m.);[4]

(c) Skt. *śápaḥ* m. 'pasture, common' (??)[5] = NPers. *sabz* 'green, grass', Shughni Bajui *sə̃pc*, Roshani *sēpc* 'cultivated field' (< Iran. **sápa-čī*);[6]

[2] This is clear that the long **ā* in Indo-Iranian derives from a short apophonic IE. **o* in agreement with the so called Brugmann's rule, see N. E. Collinge, *The Laws of Indo-European* (Amsterdam – Philadelphia 1985), 13-21. Cf. also A. Lubotsky, *The System of Nominal Accentuation in Sanskrit and Proto-Indo-European* (Leiden – New York – København – Köln 1988), 71, 76-77.

[3] G. Morgenstierne, *An Etymological Vocabulary of Pashto* (Oslo 1927), 66.

[4] Note that G. Morgenstierne, *Etymological Vocabulary of the Shughni Group* (Wiesbaden 1974), 71, derives the Shughni forms for 'pod (of beans)' from ***sapaθrī* (with a question mark). It is easier to reconstruct Iran. **sapaitra-* (= Skt. *śāpeṭa-* 'flowing reed'). Compare also Gk. dial. *κόπηθρον* 'a wild vegetable'.

[5] We cite OInd. *śāpa-* m. 'pasture, common / пастбище, выгон' after В. А. Кочергина (Kočergina), *Санскритско-русский словарь* [The Sanskrit-Russian Dictionary] (Moscow 1987), 641. If this Old Indian item is not a ghost-word, then its comparison with Shughni terms for 'cultivated field' would be convincing from both the phonological and semantic points of view. In fact, the semantic divergence, observed here, would be analogical as that between Lat. *ager*, Gk. *ἀγρός* (m.) 'field' and OInd. *ájra-* 'pasture' (WP I 37; Pokorny, *IEW*, 6; Mann, *IECD*, 4; *EIEC*, 200). Unfortunately, we are afraid that Kočergina has commited an error, as three different Sanskrit dictionaries register only two Sanskrit appellatives *śāpa-* (m.), denoting (1) 'Fluch, Verwünschung' and (2) 'Trift, Geflöß', see e.g. C. Cappeller, *Sanskrit-Wörterbuch* (Berlin 1955), 441; O. Böthlingk, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*, vol. 6 (Graz 1959), 223; K. Mylius, *Wörterbuch Sanskrit-Deutsch* (Leipzig 1987), 478. As the German word *Trift* means both 'pasture, common' and 'floating; rafting; drift', the semantics given by Kočergina may be false. Thus the meanings and attestations of Sanskrit *śápa-* should be checked afresh by the Indologists.

[6] Some researchers (e.g. H. W. Bailey, *Dictionary of Khotan-Saka* (Cambridge 1979), 355; D. Q. Adams in *EIEC*, 200) believe that the Greek-Albanian terms for 'garden' should be connected with the Pashto *sābah* 'grass, vegetables' (< **'that [produced] of a garden'), Roshani *sēpc* 'cultivated field' and Shughni (Bajui dial.) *sə̃pc* 'id.' (< Iranian **sāpačī*). This comparison might change our opinion on the Indo-European protoform and its distribution (see *EIEC*, 8: „we also have a term *kāpos* that indicates cultivated land in both the European stocks and in Iranian"), if it would be firmly established.

(d) Pashto *sābah* m. 'a kind of grass', in pl. 'vegetables, greens' (< Iran. **sāpa-ha-*);[7]

(e) Alanic *sabar* 'oats' (< **sāpar-* or **sāpɣ*[8], formally = Hitt. *kappar-*);

(f) Shughni *sip(i)yak* 'a kind of millet', *sepyak* 'a grain of wheat' (< Iran. **sāpɣ-ku-*).

Among numerous Iranian forms we can easily find not only the exact semantic equivalents of Hitt. *kappara* (e.g. Pashto *sābah* m. 'a kind of grass', in pl. 'vegetables, greens', Waziri *sōbə* m. pl. 'a kind of vegetable eaten with bread'), but also the morphological ones (e.g. Alanic *sabar* 'oats'). It should be emphasized that the Alanic form *sabar* 'oats', as well as Shughni *sip(i)yak* 'a kind of millet', *sepyak* 'a grain of wheat' (< Iran. **sāpɣ-ku-*), cannot be separated from the Celtic and Germanic terms for 'oats' (see below Appendix 1: Celtic **ko‹p›ɣ-ku-* ~ Gmc. **hafr-an-*). These lexical connections allow us to conclude that the Indo-European root **kōp-* should be defined as 'straw, pod, vegetable, grass; oats' rather than 'flotsam'.

Numerous derivatives of IE. **kōp-*, belonging originally to *o*-stems and *r*-stems, are securily attested. However, all the Irano-Celto-Germanic forms denoting 'oats' (and perhaps 'a kind of millet') seem to represent a primitive *r*-stem.[9]

The Hittite term for 'vegetable; product of the garden', extracted perfectly by P. Taracha, is a very important confirmation of both the archaic character of the Indo-European root **kōp-* (denoting 'straw, pod, vege-

---

Unfortunately, both Albanian *kopsht* 'garden' and OBulg. *kapište* n. 'pagan temple' clearly document **k-* (not **k̑-*) in the initial position. Moreover, we should expect the velar guttural (IE. **k-*) before the vowel **-ā-* rather than the palatalized one (IE. **k̑-*). Thus the phonetical environments suggest also the traditional reconstruction **kāpos*. See especially K. T. Witczak, "Albanian *kopshtē* and its cognates", *Studia Etymologica Cracoviensia* 8 (2003, in press).

[7] For the origin of Pashto *sābah* 'vegetables, greens' (< Iran. **sāpā-ha-* < Indo-Iranian **šāpa-sa-*), see especially Skt. *yávasa-* (m. / n.) 'grass', Pali *yavasa-* (n.) 'grass, hay', Prakrit *javasa-* n. 'grass, wheat and other grains', Marathi *javas* m. 'linseed plant', n. 'linseed' = Ashkun *yūs* 'grass', Khowar *ǰoš* 'grass' = Awest. *yavaŋha-* n. 'Weide' versus Skt. *yáva-* (m.) 'grain, corn, barley' = Awest. *yava-* (m.) 'grain'.

[8] See J. Németh, "Eine Wörterliste der Jassen, der ungarländischen Alanen", *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst*, Jahrgang 1958, No. 4 (Berlin 1958), 16; В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, vol. IV (Moskva – Leningrad 1989), 306, s.v. *zætxæ*.

[9] P. Stalmaszczyk, K. T. Witczak, "The Celtic word for 'oats, Avena sativa' and its Indo-European equivalents", *Lingua Posnaniensis* 34 (1991-1992), 83-87.

table, grass; oats') and the early existence of derivatives belonging to the *r*-stems. The extensive distribution of the root in question, comprising as many as seven Indo-European stocks (namely Anatolian, Indic, Iranian, Greek, Celtic, Germanic, Baltic), is also noteworthy.

Appendix 1

IE. **kōp-*: lexical evidence

ANATOLIAN: Hittite *kappar-* c. 'vegetable; a product of the garden' ('Gemüse, Gartenerzeugnis', according to P. Taracha, *ArOr* 67, 672-673);

INDIC: OInd. *śā́pala* m. 'what floats in water; driftwood, floating' (= Lith. *šãpas*); Skt. *śāpeṭa-* m. 'flowing reed' (= Iran. **sāpaitra-*, Gk. dial. *κόπηθρον*);

IRANIAN: Pashto *sābah* 'a kind of grass', in pl. 'vegetables, greens' (< Iran. **sāpā-ha-* m.); Pashto dial. *sābū* 'a species of grass growing in the hills, *Panicum colonum*'; Waziri *sōbə* m. pl. 'a kind of vegetable eaten with bread' (formally = Lith. *šãpai*); Pashai *savī* 'grass'; Shughni *sip(i)yak* 'a kind of millet', *sepyak* 'a grain of wheat' (< Iran. **sāpɣ-ku-*, cf. CELTIC); Alanic *sabar* 'oats' (< Iran. **sāpar-* or **sāpɣ*, formally = Hitt. *kappar-*); NPers. *sabz* 'green, grass'; Shughni Bajui *säpc*, Roshani *sēpc* 'cultivated field' (< Iran. **sāpa-čī*); Roshani *sabēc*, Khufi *sabæc* 'pod (of beans, etc.)' (< Iran. **sāpaitra-* = Skt. *śāpeṭa-*);

GREEK: Gk. dial. (perhaps Boetian) *κόπηθρον* 'a wild vegetable' (= Skt. *śāpeṭa-*, Roshani *sabēc*, Khufi *sabæc*), attested only in Hesychius' lexicon (κ-3552): *κόπηθρον . φυτὸν λαχανῶδες ἄγριον.*

CELTIC: MIr. *coirce* m. 'auena' (acc. pl. *corca*); Irish *coirce*; Gaelic *corc*, *coirce*; Manx *corkey*; Welsh *ceirch*; Cornish *kergh*, *kerch*, *keirch*; MBret. *querch*; Bret. *cerc'h* 'oats' (< Celt. **ko‹p›ɣ-k[y]u-*; see P. Stalmaszczyk, K. T. Witczak, *Lingua Posnaniensis* 34 (1991-1992), 83-87);

GERMANIC: ONord. *hafri* m. 'oats'; OSax. *haboro*; Du. *haver*; E. dial. *haver*; OHG. *habaro*; G. *Hafer*, dial. *Haber* (< Gmc. **habrán-*); OSwed. *hafre* beside *hagre*; Swed., Norw. dial. *hagre* 'oats' (< Gmc. **hagrán-* by assimilation of the consonants, as seen in the Fennic loanword *kakra* 'oats');

BALTIC: Lith. *šãpas* m. 'straw, blade of grass, stalk', *šãpai* m. pl. 'what remains in the field after a flood'.

Appendix 2

IE. **kāp-*: lexical evidence

GREEK: Ionic, Attic *κῆπος*, Doric *κᾶπος* m. 'garden, orchard, plantation', also 'unbearbeitetes Grundstück' in Crete; Cyprian *ka-po-se* [*kāpos* or acc. pl. *kāpons*] 'beflanztes Grundstück, Garten', dat. sg. *ka-po-i* [*kāpōi*], acc. sg. *ka-po-ne* [*kāpon*]; Gk. dial. *κάπυς* (according to Hesychius);

ALBANIAN: *kopsht* m. 'garden; orchard';

GERMANIC: OSax. *hōba* 'piece of land'; OHG. *huoba* 'Grundstück'; MHG. *huobe* 'Stück Land von einem gewissen Maße'; G. *Hufe*, *Hube* f.; LG. *hauw* 'smallholding; outfield' (LG. has several dialectal variants); Du. *hoeve* 'Bauernhof / farm' (< Gmc. **hōbō* f. 'a piece of land'); OE. *hof* n. 'court, yard'; ON. *hof* n. 'Tempel mit Dach'; Norw. *hov* 'small hill' (perhaps orig. 'heathen holy hill'); Du. *hof* 'court, yard, garden'; Fris. *hōf* 'orchard'; OHG. *hof*, G. *Hof* m. 'courtyard' (< Gmc. **hōfa-* m. / n.);

SLAVIC: OChSl., OBulg. *kapište* n. 'pagan temple'; ORuss. *kápišče* n. 'heathen temple or sacred grove' (< Sl. **kap-ist-je*; formally = Alb. *kopsht*); also OChSl. *kapь* (f.) 'image, portrait, phantom, idol' (if this meaning derives from orig. 'sacred grove, holy cult place').

The above-mentioned reflexes of the Indo-European róot **kāp-* comprise four basic semantic fields, as seen in Table 1. The double resemblance of the meanings in the Greek-Albanian items ('garden') and in the Nordic-Slavic ones ('heathen temple') is noteworthy.

Table 1: Semantic distribution of IE. **kāp-*

	Semantic fields			
Languages	(1) 'piece of land'	(2) 'garden, orchard'	(3) 'court, yard'	(3) 'heathen temple, *idol'
Greek	+ in Cretan dialects	+ in all the dialects		
Albanian		+ common		
Germanic	+ in West-Germanic	+ in Dutch and Frisian	+ in most Gmc languages	+ in Nordic
Slavic				+ in East-South Slavic

SUI RITUALI DI MALLIDUNNA DI TURMITA

Giuseppe Del Monte (Pisa)

Turmita (Turḫumit) fu per tutto il II mill. a.e.v. un importante insediamento nell'Anatolia ittita. Centro della lavorazione del rame fin dall'età degli insediamenti dei mercanti paleo-assiri a Kaniš/Kültepe e capitale di un distretto amministrativo in età imperiale, da ricercare sul fiume Kizil Irmak a nord del Tuz Gölü[1], ha un'attiva presenza anche nel culto di stato con la sua divinità principale, Telipinu[2]. Come originari di Turmita sono indicati nelle fonti diversi testi magici di purificazione basati sulla *evocatio* (*mugawar*, *mukessar*)[3] di divinità, alcuni dei quali fanno uso del tema del dio irato che si allontana e deve essere richiamato. Nella biblioteca dell'edificio A di Büyükkale erano conservate «due tavole dell'evocazione delle Gulses di Turmita» (a questa scheda ne segue una riferita ad «una tavola dell'evocazione di Telipinu» che potrebbe riferirsi volentieri al Telipinu di Turmita)[4] alle quali vanno aggiunte le evocazioni di Mallidunna, "vecchia" di Turmita, del Sole e della grande Dea Madre Ḫannaḫanna[5], che, pur se pervenuteci in copie tarde, risalgono sicuramente ad età pre-imperiale e probabilmente antico-ittita.

Il nome Mallidunna è analizzato da F. Starke come luvio (la "Melata", o simili), e crediamo che oggi non ci si debba più meravigliare se si incontrano elementi "luvii" anche in regioni ed epoche che un tempo sembravano improbabili[6]. Rituali di Mallidunna di Turmita sono menzionati in tre cataloghi della Biblioteca dell'Edificio A di Büyükkale:

[1] Cf. i lavori di M. Forlanini citati in G. Del Monte, RGTC 6/2, 175. Su Turmitta e il rame in età paleo-assira: C. Michel, "Durhumid, son commerce et ses marchands", in D. Charpin – F. Joannès, *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mesopotamienne offertes à Paul Garelli* (Paris 1991), 253-274.

[2] Riferimenti generali in G. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6, 443 sg.

[3] Sui due termini cf. *CHD* L-N, 321 sg., 324 sg.

[4] KUB 30.60 + KBo 14.70 Ro I 23-24 = E. Laroche, *CTH*, 154.

[5] Su Ḫannaḫanna cf. G. M. Beckman, *Hittite Birth Rituals*. StBoT 29 (Wiesbaden 1983), 238-248.

[6] Cf. anche il rituale di Zuwi(ja) CTH 412 (cui va aggiunto KBo 38.169 e probabilmente KBo 24.51 + KBo 38.168 e KUB 58.111), "donna di Turmitta" (in KUB 7.57 + 35.148: "donna di Ankuluwa") «se tratto una persona alla maniera dell'uomo del Dio della Tempesta», sulla cui data cf. E. Neu, *Althethitische Ritualtexte in Umschrift*.

1) 157/d = KUB 30.45 + 612/f = KUB 30.51 + HSM 3644 Ro I[7]:

15 1 *ṬUP-PU* INIM ^{f}*Ma-al-li-id-du-un-n[a ma-a-a]n ŠA* ^{D}UTU
16 *Ù* *x* *ŠA* DINGIR.MAḪ *mu-kiš-šar [a-ni-ia-a]n QA-TI*

«1 tavola, parole di Mallidunna: se è celebrata l'evocazione del Sole e di Ḫannaḫanna. Completa», e il duplicato

2) 43/q = KBo 14.68 (+) 93/d = KUB 30.58 + 750/c = KUB 30.44 (+) 65/k = KBo 7.74 + 697/c = KBo 31.27 Ro I:

12 1 *ṬUP-PU* INIM ^{f}*Ma-al-li-*[
13 *ŠA* ^{D}UTU *Ù ŠA* DINGIR.MA[Ḫ

«1 tavola, parole di Malli[dunna: se è celebrata l'evocazione] del Sole e di Ḫannaḫanna. [Completa]».

3) 34/i = KBo 31.5 + 2559/c + 2616/c = KUB 30.65 + 55/q = KBo 14.69 (+) 119/f = KUB 30.67 Vo IV[8]:

4′ [x *ṬUP-PU* INIM ^{f}*Ma*]*-al-li-du-un-*[*na* ^{MI}ŠU.GI *m*]*a-a-an ŠA* ^{D}UD.-SIG$_5$
5′ [ ] ^{D}UTU-*aš* KIN-*an* [*Q*]*A-TI*

«[1[?] tavola, parole di M]allidun[na, la Vecchia]: se [...] del Giorno Favorevole [...] i materiali[?] per il Sole [...]. Completa».

Del terzo titolo non siamo in grado di dire alcunché al momento; i primi due si riferiscono a tavole antologiche che riportavano una di seguito all'altra le due evocazioni al Sole e a Ḫannaḫanna e delle quali ci sono pervenuti frammenti di 3 esemplari che conservano duplicandosi la fine del primo e l'inizio del secondo rituale: KUB 33.70[9], KUB 46.52 e l'inedito

StBoT 25 (Wiesbaden 1980), 23, basato su formule magiche tipiche in epoca successiva di ambienti luvi, cf. V. Haas, "Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Wanderung", *Or* 40 (1971), 410-430.

[7] CTH 277.4A e p. 158. Sul luogo di ritrovamento dei frammenti di questo catalogo e del successivo CTH 277.4B, comunque conservati ambedue in antico nell'Edificio A, cf. H. G. Güterbock, "Bemerkungen über die im Gebäude A auf Büyükkale gefundenen Tontafeln", *AfO* 38/39 (1991/1992), 134b.

[8] CTH 277.6 e p. 171, cf. H. G. Güterbock, *AfO* 38/39, 134 sg. E. Laroche legge a r. 5′: -]*an-na-aš* KUN-*an*, ma cf. l'autografia di 34/i in KBo 31, p. 3.

[9] Distribuito da E. Laroche in CTH sotto i numeri 335.4.B («Divinités perdues et retrouvées: fragments de mugawar») e 403.3 («Rituels de Mallidunna»). È curioso che, mentre nella prima edizione del *Catalogue* in *RHA* 60 (1957), 38 sotto il numero 343.B («Conjuration du soleil») è fatta menzione, accanto a KUB 33.70 II-III 5, di Bo 681 (= KUB 46.52) con riferimento a H. Ehelolf, *OLZ* 36 (1933), 3 n. 2, il riferimento non è ripreso in *CTH* sotto il n. 335, pur essendo il frammento menzionato nell'indice a p. 200. Su KUB 33.70 è insorta una certa confusione, fin dalla editio princeps, con KUB 33.69: in KUB 33 (1943).VI sono date le concordanze Bo 5810 = No. 70, Bo 8322 = No. 69, mentre a p. V si ha Bo 5810 = No. 69, Bo 8322 = No. 70; alla tav. 22 si dà

Bo 5085[10]. Non crediamo invece che appartenga a questo gruppo il frammento KUB 33.71, la cui colonna IV è considerata da Laroche sub CTH 335.4.A duplicato di KUB 33.70 Ro II ma che lo stesso Laroche in *RHA* 59 (1956), 112 collocava prudentemente sotto il numero 265.12, tra i frammenti di «Supplications pour le retour d'un dieu perdu»: in effetti, KUB 33.71 IV contiene la recitazione di uno scongiuro parallelo a quello di KUB 33.70 II e comune a molti altri contesti mitici analoghi[11], ma la disposizione dei singoli elementi dello scongiuro è diversa nei due frammenti. Di tutte queste tavolette, derivanti dagli scavi di Winckler e Makridi, il luogo di ritrovamento è ignoto; resta la coincidenza del loro formato con quello descritto nei cataloghi della Biblioteca dell'Edificio A.

Un altro gruppo di frammenti attesta l'esistenza di edizioni diverse su tavolette più piccole ciascuna delle quali dedicata ad uno solo dei due rituali: da una parte lo "Scongiuro del Sole" (KUB 9.12, forse KUB 54.76), dall'altra lo "Scongiuro di Ḫannaḫanna" (KBo 7.58 e i due frammenti appena editi in KBo 31.113 e KBo 41.6). Sicuramente dall'Edificio A proviene KBo 41.6, probabilmente dallo stesso edificio KBo 7.58. Sulla base di quanto detto si può proporre la seguente risistemazione provvisoria di CTH 403:

CTH 403. *Rituali di Mallidunna, "vecchia" di Turmita*

1. *mugawar* del Sole (*mān* ^{D}UTU-*un mugami*)
   A. Bo 3307 = KUB 9.12
      Ro I 1-12 (fr.), II 1-12 (fr.), Vo III 1′-10′ (bd.); Vo IV non inscritto.
   B. Bo 1709 = KUB 54.76?

Bo 5810 = No. 70 (Ro II) e Bo 8322 = No. 69, mentre alla tav. 23 si dà Bo 5810 = No. 69 (Vo III). Questo stato di cose ha portato talvolta a citare la colonna III di KUB 33.70 come "KUB 33.69", es. in J. Friedrich, *HWb*, 202b o in E. Neu, *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen*. StBoT 5 (Wiesbaden 1968), 84, 161 nota 2, ma nello stesso StBoT 5, 175, corretto "KUB XXXIII 70 III 5".

[10] Menzionato da H. Otten – Chr. Rüster, KBo 41 (1999), IV Nr. 6; S. Košak, *Konkordanz der Keilschrifttafeln* III/2. *Die Texte der Grabung 1933: 1301/c-2809/c*. StBoT 43 (Wiesbaden 1999), 83 nota 3. A giudicare dalla descrizione di Košak, si tratta anche qui di una tavola antologica nella quale le righe Vs.[?] II (così Košak; piuttosto Vo[!] III) 7′ sgg. riportano l'inizio dell'evocazione di Ḫannaḫanna.

[11] Cf. F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, *La mitologia ittita* (Brescia 1990), 57 sgg., 62 sg., che accettano peraltro il carattere di duplicati dei due frammenti. Giustamente invece le due studiose staccano KBo 13.85 da CTH 323, pur se a nostro parere il frustulo è troppo misero per inserirlo con qualche plausibilità in qualsivoglia gruppo.

2. *mugawar* di Ḫannaḫanna ([*mān* DINGIR.MAḪ] *kuedanikki ḫatugaš*)
   A. 2356/c = KBo 41.6
      BK A 5N. Ro I 1-18 (fr.), Vo IV 1′-12′, 13′-15′ colof.
   B. 92/d = KBo 31.113
      BK w/17. Vo IV 1′-9′ = A Vo IV 1′-13′; 10′ colof.
   C. 18/k = KBo 7.58
      BK w-x/12-13 (BK A). Ro I 1′-8′, Vo IV 1′-3′ (colof.)

3. Tavole antologiche
   A. Bo 5810 = KUB 33.70
      1. Ro II 1′-16′-Vo III 1-5 *mugawar* del Sole (= CTH 335 4.B) = B Ro° II 1′-11′
      F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, *La mitologia ittita* (Brescia 1990), 62 sg.
      2. Vo III 6-20 (fr.) *mugawar* di Ḫannaḫanna = 2.A Ro I 1-17
   B. Bo 681 = KUB 46.52
      Ro° II 1′-16′ *mugawar* del Sole = A Ro II 2′-Vo III 2
   C. Bo 5085
      1. Vo!? III!? 1′-6′?
      2. Vo!? III!? 7′ sgg. *mugawar* di Ḫannaḫanna = 2.A. Ro I 1 sgg.
      Cf. H. Otten – Chr. Rüster, KBo 41, IV Nr. 6; S. Košak, *Konkordanz der Keilschrifttafeln* III/2. *Die Texte der Grabung 1933: 1301/c – 2809/c.* StBoT 43 (Wiesbaden 1999), 83 nota 3.

4. Non classificabili
   A. Bo 935 = KUB 33.71
      (CTH 335 4.A). Vo III 1′-21′ (fr.), Vo IV 1′-11′ (spazio non inscritto per ca. 4 rr., fr.). Vo IV è parallelo (non duplicato!) a 3.A. Ro II 10′-Vo III 3. Invocazione e rituale ad una divinità scomparsa, cf. F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, *op.cit.*, 62 sg.
   B. 213/t = KBo 13.85
      Haus am Hang. CTH 323.3. 1′-10′. Cf. F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, *op.cit.*, 62.

1. *Rituale per il Sole*

L'inizio del rituale è conservato in KUB 9.12, con le disposizioni per la sistemazione dei materiali per il rito:

Ro I [*UM-MA* ^{f}*Ma-al-li-d*]*u-un-na* ^{MÍ}ŠU.GI
2 [^{URU}*Túr-mi-it-ta m*]*a-a-an* ^{D}UTU-*un mu-ga-a-mi*
3 [ ] ^{D}UTU-*uš ku-e-iz-za*
4 [ ]-*iz-zi mu ša-ra-a-az-zi*
5 [*t*]*e-iḫ-ḫi* *x*

6 [*t*]*e*$^{?}$-*iḫ-ḫi še-ir-ra-aš-ša-an*
7 [ ]x *pí-ra-an kat-ta*
8 [*te-iḫ*] -*ḫi*

9 [*še-ir-ra-aš-ša-a*]*n* 1 NINDA.ERÍN^{MEŠ} *te-iḫ-ḫi*
10 [ ] *x*
11 [ ] (*ras.*) ^{GIŠ}AB-*i*
12 [*an*]-⌜*da*⌝ *te-iḫ-ḫi*

(Frattura)

«[Così (parla) Malli]dunna, la Vecchia [di Turmitta]: Se evoco il Sole, [all'alba], dalla parte in cui il sole [sor]ge metto sull'alto [di ...]». A r. 6 si può leggere, invece di *t*]*e-iḫ-ḫi*, *šu-un-n*]*a-aḫ-ḫi*, «riempio». Nessun altro frammento è attribuibile al resto della colonna I. KUB 9.12 colonna II:

Vo II *na-aš-kán nam-ma an-da-an Ú-UL* [
2 *nu-kán* LUGAL MÍ.LUGAL *an-da* [

3 ^{D}UTU-*aš* IGI^{ḪLA}-*ŠU* 3 *TA-PAL* 1^{NU-TIM} [
4 *ša-ku-ia-u-ua-aš na-aš-ta* LUGAL MÍ.LUGAL [
5 1^{NU-TIM} *ua-ar-ši-ia-at-ta-aš* IGI[^{ḪLA}-*ŠU*
6 *nu* LUGAL MÍ.LUGAL ^{D}UTU-*i an-da-an ua-a*[*r-ši-ia-an-te-eš*]
7 *a-ša-an-du* 1^{NU-TIM} *ma-ni-ia-a*[*ḫ-ḫi-ia-aš*]
8 *ḫa-ne-eš-na-aš* IGI^{ḪLA}-*ŠU* KUR *Ḫa*[*t-ti*
9 *ar-ḫa a-ri-iš-ki-iz-z*[*i*
10 *ku-e-iz-za ú-e-š*[*a-*
11 *Ù A-NA* LUGAL [MÍ.LUGAL
12 x[

(Frattura)

«Gli occhi del Sole sono tre paia: un paio [sono i suoi occhi] del guardare, e (con questi) il re (e) la regina [siano guardati]; un paio sono [i suoi] occhi della pacificazione, e (con questi) il re (e) la regina siano paci[ficati] verso il Sole; un paio sono i suoi occhi del giudizio [sul] paese, [ed egli] compone (manifestando la sua volontà) attraverso una ricerca oracolare [la causa del] paese di Ḫattuša. Dalla parte in cui [...] al re [(e) alla regina ...]»[12]. Sulle rr. 7-9 cf. KBo 16.47 (CTH 28, Trattato con Ḫuḫazalma) Ro 15′-17′: *nu li-in-ki-ia kat-ta-an ki-iš-ša-an da-i-ú-en ku-*

[12] Su questo passo cf. anche E. Laroche, "Notes sur les symboles solaires hittites", in *Fs Bittel*, 310 sg.

it-ma-an-ua ḫa-an-ne-eš-šar ar-ḫa na-a-ú-i a-ri-ia-u-e-ni, «abbiamo posto questo sotto giuramento: finché non avremo composto la lite attraverso una ricerca oracolare...»[13].

Proponiamo di inserire KUB 54.76 in questo gruppo essenzialmente per la singolare espressione a r. 6′ ^{D}UTU-*uš=kan paizzi*, che ritorna in KUB 9.12 Vo III 8′[14]. Si tratta del frammento di una colonna destra (Ro II o Vo III) dello stesso formato di KUB 9.12, se è corretta la ricostruzione della riga 6′, e forse parte della stessa tavola; il Sole qui è specificato come Sole di Arina cui viene indirizzata una invocazione subito dopo l'accensione delle fiaccole, a differenza del passo parallelo di KUB 9.12, dove l'invocazione manca:

1′ [ ]x
2′ [ ]x-*kán-du*
3′ [ ]-*kán-du*
4′ [ ] *a-da-an-na up-pa-an-zi*
5′ [ ]-⌜*a-aš ua-aš*⌝-*ša-u-ua-an-zi*

6′ [*ma-a-an* DINGIR^{MEŠ} *ir-ḫa-a*]*n-zi* ^{D}UTU-*uš-*⌜*kán*⌝ *pa-iz-zi*
7′ [9 ^{GI}]^{Š}*zu-up-pa-ru lu-kán-zi*
8′ [^{D}UTU] ^{URU}PÚ-*na-ua-za* (*ras.*) ⌜*ni*⌝-[*i*]*k-t*[*a*]
9′ [*p*]*í-eš-ki-it nu-ua-za* [
10′ [ ]x-*an* ⌜*za*⌝-x[
11′ [ ]x[

«[Quando finisc]ono [di fare il giro degli dèi] (e) il Sole procede, accendono [9] fiaccole [e dicono: "Il Sole di] Arina si è ubriacato [e] ha distribuito [...]"». Ad un momento successivo appartiene la colonna III di KUB 9.12:

Vo III ⌜x x x⌝[
2′ *up-pí-i*[*a-an-zi*
3′ *nu PA-NI* DINGIR^{LI}[^{M}
4′ *ma-a-an* LUGAL MÍ.LUGAL [
5′ *nu-za PA-NI* DINGIR^{LIM} LUGAL [

[13] Sul passo, H. Otten, "Ein hethitischer Vertrag aus dem 15./14. Jahrhundert v. Chr.", *IM* 17 (1967), 61; A. Kammenhuber, "Keilschrifttexte aus Bogazköy (KBo XVI)", *Or* 39 (1970), 555 sg.; ead., *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern*. THeth 7 (Heidelberg 1976), 35 sg.; ead., *HW*^{2} I/4, 294a; III/12, 154a.

[14] Il frammento è stato messo in relazione con KUB 9.12 da H. Otten, *Materialien zum hethitischen Lexikon*. StBoT 15 (Wiesbaden 1971), 18. Cf. infra ad KUB 9 12.

6′ *a-pa-a-ši-la e-š*[*a*]

7′ *ma-a-an* DINGIR^{MEŠ} *ir-ḫa-an-zi* [
8′ ^{D}UTU-*uš-kán pa-iz-zi* [
9′ 9 ^{GIŠ}*zu-up-pa-ru lu-uk-k*[*án-zi*
10′ ^{D}UTU-*uš-kán ma-aḫ-ḫa-an kat-t*[*a*

(Bordo inferiore)
(Quanto rimane della col. IV è privo di scrittura)

Vo III 1′-2′ potrebbe essere integrato sulla base di KUB 54.76: 4′ [*a-da-an-na*] *up-pí-i*[*a-an-zi*]: «invi[ano da mangiare ...] e [...] di fronte agli dèi. Quando il re (e) la regina [...], il re si sied[e] da solo di fronte alla divinità.[15]» Vo III 7′-9′ è interpretato sulla base di KUB 54.76: 6′-7′ (così già H. Otten, *l.c.*). Se l'integrazione ivi di r. 6′ è giusta, alla fine di KUB 9.12 III 7′ non manca nulla e il passo va inteso all'incirca: «Quando finiscono di fare il giro degli dèi il sole "va" (alto nel cielo?) [e ...] accend[ono] 9 fiaccole. Quando il sole [scende] giù, [...]». Dato il contesto rituale ci sembra inevitabile intendere ^{D}UTU-*uš* non come la divinità cui è indirizzato il *mugawar* ma come l'astro, anche se l'uso del verbo *pai-*, "andare", per indicare un momento della giornata ci è ignoto altrove (non si tratta comunque dell'alba, quando il sole "viene", *uwa-*, o "sorge", *up-*). Il *-kán kat-t*[*a paiz-zi*] di r. 10′ fa pensare al discendere del sole nel pomeriggio, e la r. 8′ potrebbe quindi alludere alla (tarda) mattinata. Singolare è l'uso della particella *-kan*, rarissimo col verbo *pai-* quando non accompagnato da preverbi o casi direzionali come qui a r. 8′, cf. *CHD* P/1, 26.

La fine del primo rituale è conservata da KUB 33.70 col suo duplicato KUB 46.52. Le 21 righe nelle quali il testo è distribuito in KUB 33.70, cui corrispondevano originariamente 19 righe in KUB 46.52, dovevano occupare almeno una quarantina di righe in una tavola del formato di KUB 9.12, gran parte probabilmente della colonna IV di quest'ultimo, la cui parte finale era priva di scrittura: la lacuna che si frappone non dovrebbe essere quindi molto grande. Riportiamo la traslitterazione di KUB 33.70 con le integrazioni fra parentesi tonde da KUB 46.52[16]:

[15] Si potrebbe anche intendere: «Il re [(e) la regina] si sied[ono] da soli di fronte alla divinità» – per l'uso di *apasila* riferito ad un soggetto plurale cf. A. Kammenhuber, *HW*^{2} I/3, 166b – ma ci sembra preferibile la prima interpretazione che mette le rr. 5′-6′ in contrapposizione alla r. 4′ ed è in linea con l'uso più comune di *apasila*.

[16] Una traslitterazione di KUB 33.70, con solo parziale conoscenza di KUB 46.52 derivata dalla citazione fattane da H. Ehelolf, *OLZ* 36, 3 n. 2, è in E. Laroche, "Textes mythologiques hittites en transcription", *RHA* 23 (1965), 101 sg. Una traduzione italia-

Ro II [(x *ti-it-t*[*i*?- -*z*]*i*?

2′ [ ] $^{\lceil D \rceil}$UTU-$^{\lceil}$*uš*$^{\rceil}$-[(*kán* ^{GIŠ})*lu-ut-t*]*a-an-za*[17] *an-da tar-na-i*
3′ [ ]x *u̯a-ga-an-*[*na pa-a*]*-i nu-uš-ša-an A-NA* DINGIR^{LIM}
4′ [(NINDA.Ì.E.DÉ.A EGIR-*pa*)] *da-a-i nu* KAŠ.GEŠTIN *ši-pa-an-ti nu te-iz-zi*
5′ [(^{D}UTU-*i e-it-za //m*)]*i-i-ú-un a-a-an-ta-an ša-ku-u̯a-an-ta-an*
6′ [NINDA.Ì.E.DÉ.A-*an* (*nu* Z)]I-*KA mi-i-e-eš-tu*[18] *e-ku-ma* GEŠTIN-*an*
7′ [ ]-*ša-an ša-ra-az-zi* KASKAL-*ši ti-i̯a*[19]
8′ [(*nu* LUGAL MÍ.LUGAL)] DUMU^{MEŠ} LUGAL *šar-la-a-i nu* NINDA.Ì.E.DÉ.A *a-da-an-zi*
9′ [(*nu* ^{D}UTU-*un* 3-*Š*)]*U a-ku-u̯a-an-zi*

10′ [ ] ^{GIŠ}BANŠUR *u̯a-aḫ-nu-zi na-an-kán* IGI^{ḪLA}-*ŠU an-da na-a-i*
11′ [(*pur-pu*)]-*ra-aš šu-uḫ-ḫa-a-i ka-a-ša* ^{D}UTU-*uš*
12′ [(*A-NA* LUGAL MÍ)].LUGAL *A-NA* DUMU^{MEŠ} LUGAL *an-da ne-i̯a-an* ^{D}UTU-*u-i*[20]
13′ [(*nu-ut-ta ka-a*)]-*ša* GÌR^{MEŠ}-*KA kat-ta-an pur-pu-ru-u̯š*
14′ [*šu-uḫ-ḫa-*(*aḫ-ḫu*)]-*un nu-za* UDU-*uš ma-aḫ-ḫa-an* SILA$_4$-*an ka-ni-eš-zi*
15′ [GUD-*uš ma-a*]*ḫ-ḫa-an* AMAR-*ŠU ka-ni-eš-iz-zi at-ta-aš*[21] *an-na-aš*
16′ [*ma-aḫ-ḫa-an*] DUMU-*ŠU-NU ka-ni-eš-ša-an-zi zi-ga* ^{D}UTU-*uš*
Vo III [(LUGAL) MÍ].LUGAL *Ù* DUMU^{MEŠ} LUGAL *Q*[*A-TA*]*M-MA ka-ni-eš-ša-an ḫ*[(*ar-ak*)]

---

2 [*nu PA-NI*] DINGIR^{LIM} *a-da-an-zi a-ku-u̯a-an-zi ma-a-an ne-ku-u*[*z-z*]*i*
3 [ ] *nu* DINGIR^{LAM} *ša-ra-a da-a-i ku-it ku-it PA-NI* DINGIR*$^{LIM!}$*
4 [ ]x NINDA.GUR$_4$.RA^{ḪLA} ^{GIŠ}ŠÚ.A GAL ^{KUŠ}NÍG.BÀR ^{TUG}*ku-ri-eš-šar*
5 [*na-at I-NA*] É.DINGIR^{LIM} *da-a-i túḫ-ḫu-uš-ta*

---

na delle righe II 3′-III 1, con divergenze di poco conto dalla mia, è in F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, *La mitologia ittita*, 62 sg.

[17] KUB 46.52 2′:]-*uš-kán* ^{GIŠ}AB-*az*.

[18] KUB 46.52 5′: *mi-i-e-eš-du*.

[19] KUB 46.52 6′: *ti-i-i̯a*.

[20] KUB 46.52 11′: -*i̯*]*a-an* ^{D}UTU-*i*.

[21] KUB 46.52 13′: *ka-ni-eš-zi ad-da-aš*.

«[...] lascia passare il Sole dalla finestra[22], dà da mordere [il pane con grasso a ...], poi rende il pane con grasso alla divinità, liba vino e recita:

"Sole, mangiati [il pane con grasso] tenero, caldo, oleoso[23] e il tuo animo si intenerisca! Bevi il vino [...], passa sulla strada superiore e innalza il re, la regina (e) i principi!".

(Quindi) mangiano il pane con grasso e bevono tre volte il Sole. [Poi] fa girare [il Sole attorno alla] tavola e gli volge gli occhi (verso il re e la regina)[24], getta delle palle di pasta (e recita):

"Ecco, il Sole è volto verso il re, la regina (e) i principi. O Sole, ecco, io ti ho gettato ai tuoi piedi palle di pasta[25]. Come la pecora distingue il (suo) agnello, come la mucca distingue il suo vitello, [come] il padre (e) la madre distinguono il loro figlio, così anche tu, o Sole, mantieni distinti il re, la regina (e) i principi![26]".

(Quindi) mangiano (e) bevono [di fronte alla] divinità. Quando fa sera prende su la divinità e (ri)pone [nel] tempio tutto ciò che [stava] di fronte alla divinità, il pane, il grande trono, la tenda (e) il turbante. (Il rituale) è terminato».

2. *Rituale per Ḫannaḫanna*

Il secondo rituale è rappresentato oggi da quattro esemplari, uno dei quali è la tavola antologica appena trattata, Vo III 6-20, e gli altri tre dedicati solo a questo rituale e tutti conservanti parte del colofone:

---

[22] La ricostituzione offerta della riga 2′ e la relativa traduzione ci sembrano inevitabili, anche se la sintassi non è a posto.

[23] Su *sakar*, "olio", *sakuwant-*, "oleoso", cf. da ultima E. Rieken, *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen*. StBoT 44 (Wiesbaden 1999), 293-296. Per l'integrazione all'inizio di riga 6′ cf. *CHD* L-N, 307a.

[24] Cf. es. I. Singer, *The Hittite KI.LAM Festival*. StBoT 28 (Wiesbaden 1984), 67: 25-28 ^{D}*Dam-na-aš-ša-ru-uš-ša u̯a-aḫ-nu-u̯a-an-zi na-aš-kán* IGI^{ḪLA}-*u̯a* LUGAL-*i an-da ne-i̯a-an-zi*, «fanno girare le divinità Damnasara e volgono loro gli occhi verso il re»; anche *ibid.*19: IV 1-4 [*nu-uš*]-*ša-an A-NA* NÍG.GUL *ku-e-iz pí-e-da-az* ^{D}U *an-da i-i̯a-an-za na-an* LUGAL-*i an-da na-a-*[*i*], «volge verso il re il martello dalla parte in cui è raffigurato il dio della tempesta».

[25] Sulle righe 11′-14′ cf. anche *CHD* P/3, 390b.

[26] Lo scongiuro parallelo di KUB 33.71, spesso considerato "duplicato" di KUB 33.70, ha: «Come [la mucca] distingue il vitello, [come la pecora] distingue l'[agnello, come il ...] distingue [il ..., così tu, (nome divino), distingui il re], la regina e il paese di Ḫattusa». Il contesto ritualistico è lo stesso (prima si beve tre volte il dio e c'è il getto delle palle di pasta, dopo ha luogo il banchetto rituale e si sgombra il luogo del rito), ma le divergenze nello scongiuro prevengono dal considerare i due passi "duplicati".

KBo 7.58:

Vo IV [DUB.1.KAM ^{D}]*Ḫa-an-na-ḫa-an-na-aš*
2′ [*mu-ga-a-u̯a-ar*] ⌜*A*⌝-[*U̯A-AT* ^{f}*Ma-al-li-du-*[*un-na*]
3′ [^{MÍ}ŠU.GI ^{URU}*Túr*]-*mi-it-ta*
4′ [*QA-TI*]
(Spazio bianco per ca. 3 rr.; frattura)
(Sulla linea di frattura traccia di linea di separazione; Ed.: "Randleiste?")

KBo 41.6:

Vo IV DUB.1.KAM *QA-*[*TI* ^{D}*Ḫa-an-na-ḫa-an-na-aš*]
14′ *mu-ga-*⌜*a*⌝-[*u̯a-ar A-U̯A-AT* ^{f}*Ma-al-li-du-un-na*]
15′ M[Í] $^{⌜URU⌝}$[*Túr-mi-it-ta*]
(*ca. 2 rr. al bd.*)

KBo 31.113:

Vo 10′ [ ] DUB.[1.KAM *QA-TI* ^{D}*Ḫa-an-na-ḫa-an-na-aš*]
(Frattura)

KUB 33.70 Vo III 6-20 e il suo duplicato KBo 41.6 Ro I 1-18 conservano l'inizio del rituale. Riportiamo qui la traslitterazione del nuovo frammento KBo 41.6 integrato su KUB 33.70 con un tentativo di traduzione:

Ro [*UM*]-⌜*MA*⌝ [^{f}*Ma-al-*(*li-du-un-na* ^{MÍ}ŠU.GI ^{URU}*Túr-mi-it-ta*) *ma-a-an* DINGIR.MAḪ]
2 [*ku*]-*e-d*[(*a-ni-ik-ki ḫa-tu-ga-aš na-an ki-iš-ša-an*)]
3 [*m*]*u-g*[*a-a-mi I-N*(*A* É.ŠÀ SIG$_4$ *te-iḫ-ḫi nu* 2 *še-pí-uš* IM-*aš*)]
4 [(*i*)]-*i̯a-*[(*mi*) (SIG$_4$ *te-iḫ-ḫi*)]

5 [ ]x x[Ì.(UDU *šu-un-na-aḫ-ḫi Ù ša-pí-i̯a-an* MUN)]
6 [*A-N*]*A*$^{?}$ 1$^{?}$ [(*šu-un-na-aḫ-ḫi*)]
7 *mu-uš-ká*[(*n še-ir* IM-*ni*)
8 *iš-da-a-*[(*ap-aḫ-ḫi*[27] *nu ki-iš-ša-an te-mi*)]

9 DINGIR.MAḪ *ku-u̯*[*a-a*]*t*$^{?}$ ⌜*a*⌝$^{?}$[*ra-*(*a*)]-*eš*[28] *nu a-ap-p*[(*a u̯a-ap-pu-u̯a pa-iš*)]
10 *nu-za-an*[29] *pa-it-ta* ⌜*an*⌝-*ni-***it-ta***-a*[*l-u̯a-tar* N(Í.TE^{MEŠ}-*KA*)]
11 *gi-mu-u̯a-aš-ta-aš da-it-ta*[30] *ku-iš* [*an-t*(*u-uḫ-ḫa-aš*)]
12 *kar-di-mi-i̯a-u-u̯a-aš*[31] *am-me-el-kán* ⌜*A*⌝-[(*NA* ZI-*i̯a*) *Ú-UL*]

[27] KUB 33.70 Vo III 12: *iš-ta-ap-aḫ-ḫi*.
[28] KUB 33.70 Vo III 13:]-*a-iš*.
[29] KUB 33.70 Vo III 13: *nu-za*.
[30] KUB 33.70 Vo III 14: *ta-it-ta*.

13 *ku-it-ki me-na-aḫ-ḫa-an-da kar-di-mi-i̯*[*a-*(*at-ta-at nu-ud-da*)]
14 DUMU.LÚ.U$_{19}$.LU-*ma* ⌜*ku-it ki-i-e*⌝-*it an-*[*n*(*i-i*)*š-ki-iz-*(*zi*)]
15 *tu-el-*[(*kán*)
16 DUMU.LÚ.[(U$_{19}$.LU)
17 *nu-u̯a* [
18 x[
(Frattura)

In KUB 33.70 sono conservate due ulteriori fini di righe corrispondenti circa alle rr. 17 sgg. di KBo 41.6:

19 [ ]x x ⌜*Ú*⌝$^{?}$-[*UL ku-i*]*t-ki i-e-zi*
20 [ ]x-*u̯a*
(Frattura)

«[Così (parla) Mal]lidunna, la Vecchia di Turmitta. [Se Ḫannaḫanna] è spaventosa[32] verso qualcuno, la evo[co] così: metto dei mattoni all'interno della casa, faccio due *šepi-* di argilla [e li] metto [...] mattoni.

Riempio [...] di grasso, [verso]$^{?}$ sale mondato$^{?}$[33] [in ... e lo] riempio. Li chiudo da sopra sull'argilla [...] e recito così:

"Perché Ḫannaḫanna si è levata ed è tornata alla riva? Sei andata e ti sei presa[34] la capacità di concepire[35] del tuo proprio ventre. Colui che è l'uomo dell'ira, [non] si è adirato affatto nei miei confronti, ma ciò che egli va facendo qui[36] a te, uomo, il tuo [...] uomo [...] non farà nulla"».

[31] KUB 33.70 Vo III 15: *-mi-i̯a-u-u̯a-aš an-t*]*u-uḫ-ḫa-aš*.
[32] Sul tema in *-a-ḫatuka-* cf. H. Otten – V. Souček, *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar*. StBoT 8 (Wiesbaden 1969), 95 sg.
[33] Intendendo *ša-pí-i̯a-an* come participio Nom-Acc. sg. neutro dal verbo *sap*(*ija*)- (con un senso all'incirca di "sale mondato"). Al logogramma MUN è sottostante un sostantivo di genere comune p. es. in N. Oettinger, *Die militärischen Eide der Hethiter*. StBoT 22 (Wiesbaden 1976), 8 Ro II 9-10: MUN-*aš-ma-kán* GIM-*an ḫa-aš-ši-i an-da pár-ši-it-ta-ri*, «wie aber Salz auf dem Herd zerpresselt», ma altrove un sostantivo di genere neutro, come nel nesso MUN-*an iš*ḫ*uwan* es. in J. Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*. StBoT 37 (Wiesbaden 1996), 316 Vo III 18-19 o in KBo 5.2 Ro II 15-16.
[34] Interpretiamo le forme *pais* e *paitta* come Prt. 3. ps. rispettivamente 2. ps. sg. con *CHD* P/1, 20b, e analogamente *daitta* come Prt. 2. ps. sg. Su quest'ultima come attiva, non media, cf. E. Neu, StBoT 5, 161 (con citazione del frammento come "KUB XXXIII 69 III 14").
[35] Su *annitalwatar*, "potenza sessuale femminile" ("Mutterschaft", "motherhood"), cf. A. Kammenhuber, *HW*^{2} A/2, 94b; H. Hoffner, *BiOr* 37 (1980), 199b; J. Puhvel, *HED* 1/2, 72 sg.; F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*. StBoT 31 (Wiesbaden 1990), 188; E. Rieken, StBoT 44, 274. La grafia di KBo 41.6 conferma definitivamente la lettura della parola.
[36] Su *ket*, "qui", cf. E. Neu, *Studien zum endungslosen "Lokativ" des Hethitischen* (Innsbruck 1980), 20-23.

Un frustulo della colonna I è conservato anche in KBo 7.58, ma in condizioni così misere che la sua stessa appartenenza a questo rituale è assicurata solo dal colofone della tavola e dalla menzione di Ḫannaḫanna a r. 5′:

Ro I]*mu*[?]*-uš-*[
2′]*-ták-kán* [
3′ *-i*]*a*[?]*-na-zi* [
4′]*-ia-at-t*[*a*[?]
5′ DINGIR].MAḪ*-ma* [
6′] *kar-di-*[*mi-ia-*
7′] *te-iz-*[*zi*
8′ U]G[?].TUR*-aš* [
(Frattura

La fine del rituale è conservata in KBo 31.113 e in KBo 41.6, di ambedue dei quali riportiamo qui la traslitterazione. KBo 31.113 Vo IV:

1′ [*I-NA*] UD.3.KAM x[

2′ [*I-N*]*A* UD.4.KAM DINGIR^{LAM} x[(*ši-pa-an-ti nu te*)*-iz-zi*]
3′ ⌜DINGIR⌝.MAḪ *A-NA* LUGAL MÍ.LUGAL x[
4′ [*u*]*a-ap-pu-ua-az ú-da-at-*[(*ta* DUMU)
5′ [(*na*)]-⌜*at*⌝*-ša-ma-ša-at uk-tu-*[*u-ri*

6′ [(*nu ku*)]*-it ku-it PA-NI* DINGIR^{LIM} *ki-*[*it-ta* (*BE-EL* DINGIR^{LIM} *da-a-i*)]
7′ [(^{GIŠ}*ḫa*)]*-aš-ša-li-ma-az* ⌜*Ù*⌝ ⌜TÚG⌝ [(DINGIR^{LIM} EGIR*-pa* MÍ.LUGAL)
8′ [*nu-u*]*š-kán ki-nu-zi* ⌜*nu*⌝*-*[(*uš ar-ḫ*)*a* (*IŠ-TU* Ì *iš-ki-an-zi*)]
9′ [(*n*)*a-a*]*t* EGIR*-pa* ⌜x⌝ x[(*pí-e-ti-iš-ši pí-e-da*)*-an-zi*]

10′ [ ] DUB.[1.KAM *QA-TI ŠA* ^{D}*Ḫa-an-na-ḫa-an-na-aš*]
(Frattura)

KBo 41.6 Vo IV:

Vo
1′ [*I-N*]*A* UD.[(3.KAM)

2′ *I-NA* UD.4.KAM ⌜DINGIR⌝[(*LAM*)]
3′ *ši-pa-an-ti nu te-*[*iz-zi* (DINGIR.MAḪ *A-NA* LUGAL MÍ.LUGAL)
4′ *an-da-an ne-i*[*a*[?]- *u*(*a-ap-pu-ua-az*)]
5′ *ú-da-at-ta* DUMU ⌜x⌝ x[

6′ *na-at-ša-ma-aš uk-*⌜*tu*⌝*-*[*u-ri*

7′ *nu ku-it ku-it PA-NI* DINGIR[(*LIM ki*)*-it-ta*
8′ *BE-EL* DINGIR^{LIM} *da-a-i* ^{GIŠ}*ḫa-a*[*p-*(*ša-li-ma-az*)]
9′ *Ù* TÚG DINGIR^{LIM} EGIR*-pa* MÍ.LUGAL [*nu-u*)*š-kán*)]
10′ *ki-mu-uz-zi nu-uš ar-ḫ*[*a*
11′ *IŠ-TU* Ì *iš-ki*[!]*-an-zi n*[*a-a*(*t* EGIR*-pa*)
12′ *pí-e-ti-iš-ši pí-e-da-*[*an-zi*

(spazio bianco per ca. 3 rr., indi il colofone)

«Il terzo giorno [...].

Il quarto giorno offre [...] alla divinità e rec[ita]: "Ḫannaḫanna, volgiti [benevolmente][?] verso il re (e) la regina! Hai portato dalla riva [...]: il figlio [...] e [sia] saldo per loro!".

Il "signore del dio"[37] prende tutto ciò che sta di fronte alla divinità. La regina si ri[prende][?] lo sgabello e la veste della divinità e li apre (ritualmente)[38]. Li ungono [...] con olio e li riportano al loro posto [...]».

Le lacune nella ricostruzione dei due rituali sono ancora molto gravi, ma la pubblicazione dei due nuovi frammenti in KBo 31 e KBo 41 che hanno consentito l'acquisizione della fine del secondo rituale e la durata del suo svolgimento (quattro giorni), nonché il riconoscimento, ancorché problematico, di KUB 54.76 come appartenente al primo rituale, permettono di stabilire una griglia nella quale dovrebbe essere più agevole inserire nuovi frammenti e recuperare anche i dettagli ritualistici. E siamo lieti di offrire questo piccolo contributo ai festeggiamenti per Maciej Popko che tanto ha dato alla nostra sempre migliore comprensione della religione e della religiosità delle popolazioni dell'antica Anatolia.

[37] Sul *BE-EL* DINGIR^{LIM} cf. F. Pecchioli Daddi, *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita* (Roma 1982), 208-210.
[38] Le righe 7′-8′//8′-10′ mi sono del tutto incomprensibili.

THE MILITARY EXPLOITS OF THE HITTITE KING ḪATTUŠILI I IN LANDS SITUATED BETWEEN THE UPPER EUPHRATES AND THE UPPER TIGRIS

Stefano de Martino (Trieste)

One of the most widely debated Hittite documents in secondary literature is tablet KBo III 60 (CTH 17)[1] which describes a military expedition conducted in regions inhabited by tribes of cannibals.

The text in question has survived in New Hittite copies, although the original composition dates from the Old Hittite time;[2] the mention of a person named Zuppa (III 3', 7') – who is also referred to in KBo I 11 rev. 25', 29',[3] where the exploits of Ḫattušili I are described[4] – would induce us to date the events set forth in KBo III 60[5] to the time of this ruler.

It is not easy to place KBo III 60 within a precise literary genre;[6] we may point out, however, that the text makes reference to events, such as the conflicts between Hittites and Hurrians, individuals, like the above-

---

[1] The text has been published in transliteration and translation by H. G. Güterbock, "Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200", *ZA* 10 (1938), 104-113; L. Bayun, "Remarks on Hittite 'Traditional Literature' (Cannibals in Northern Syria)", *JAC* 10 (1995), 21-32; see also A. Kempinski, *Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB-Zeit (1650-1570 v. Chr.)* (Wiesbaden 1983), 41-43; O. Soysal, "Einige Überlegungen zu KBo III 60", *VO* 7 (1988), 107-128; id., "Beiträge zur althethitischen Geschichte (I): Ergänzende Bemerkungen zur Puḫanu Chronik und zum Menschenfresser-Text", *Hethitica* 14 (1999), 137-145; for further literature refer to O. Soysal, *VO* 7, 107-108 n. 2.

[2] See, most recently, O. Soysal, *VO* 7, 108 with previous literature; H. A. Hoffner, "Syrian Cultural Influence in Hatti", in M. W. Chavalas – J. L. Hayes (eds), *Bibliotheca Mesopotamica* 25 (Malibu 1992), 98-99.

[3] See the recent edition of the text by G. Beckman, "The Siege of Uršu Text (CTH 7) and Old Hittite Historiography", *JCS* 47 (1995), 23-34.

[4] See, most recently, O. Soysal, *VO* 7, 111 and n. 16; H. Klengel, *Geschichte des Hethitischen Reiches* (Leiden – Boston – Köln 1999), 40.

[5] See, most recently, O. Soysal, *VO* 7, 111; M. Astour, "The North Mesopotamian Kingdom of Ilānṣurā", in G. D. Young (ed.), *Mari in Retrospect* (Winona Lake 1992), 4; H. Klengel, *op.cit.*, 41.

[6] Refer here to the observations of O. Soysal, *VO* 7, 107-110.

mentioned Zuppa, and places, for example Aleppo, all documented in other Hittite sources relating to wars carried out by Ḫattušili I. For this reason, despite the presence in the text of elements of a literary character[7] which colour the narration,[8] it seems to me that KBo III 60 can be ascribed to historiographical[9] rather than to epic-mythological[10] literature.

In this article I shall attempt to place the events recorded in KBo III 60 in the contexts of the military campaigns conducted by Ḫattušili I which are documented in the sources of the time. The first problem is the identification of the authors of the military exploits described in KBo III 60. The poor state of preservation of the opening lines of the first column makes it impossible to know the *incipit* of the text; secondly, the participation of the Hittite armies in such exploits does not emerge clearly; lastly, no Hittite king is mentioned explicitly in the document.

What does emerge from the text, however, is a contrast between those people whose actions are presented in the third person and others for whom the first person plural is used, and who, therefore, have the role of "narrators".[11] On the basis of what we read in the text the latter would seem to be enemies of the Hurrians, of the city of Aleppo and of that person named Zuppa whom we referred to above; the comparison with other texts of the time of Ḫattušili I, particularly KBo I 11 where the Hurrians, Aleppo and Zuppa are adversaries of the Hittites, would suggest identifying the "narrators" as the Hittite themselves.

The extremely fragmentary nature of the opening lines of the first column would induce us to be cautious in considering the hypothesis advanced by O. Soysal,[12] according to which the military expedition described in the tablet under examination was led, on behalf of the Hittite

[7] For a review of the stylistic features and literary themes present in Hittite texts of various kinds see S. de Martino – F. Imparati, "Aspects of Hittite Correspondence. Problems of Form and Content", in *Atti II CIH*, 103-116; iid., "Observations on Hittite International Treaties", in G. Wilhelm (Hrsg.), *Akten des IV. Internationales Kongresses für Hethitologie: Würzburg, 4.-8. Oktober 1999*. StBoT 45 (Wiesbaden 2001), 347-363.

[8] See *ultra*.

[9] See H. A. Hoffner, "Histories and Historians of the Ancient Near East: The Hittites", *Or* 49 (1980), 304; O. Soysal, *VO* 7, 120-121; M. Astour, *op.cit.*, 2.

[10] Thus considered by, for example, H. G. Güterbock, *ZA* 10, *loc.cit.*; A. Kammenhuber, "Die hethitische Geschichtsschreibung", *Saeculum* 9 (1958), 139.

[11] For the use of the first person plural in historiographical texts see H. A. Hoffner, *op.cit.*, 304; O. Soysal, *VO* 7, 109-110 n. 12; on text KBo III 45 see now O. Soysal, "Beiträge zur althethitischen Geschichte (II)", *AoF* 25 (1998), 30-31.

[12] O. Soysal, *VO* 7, 108-113, 123-124; on l. 1' of col. i see also L. Bayun, *JAC* 10, 25.

king, by the general of a foreign region politically subordinate to Ḫatti, a person also attributed with the writing of the document. In my view, moreover, the anomalies recognisable in KBo III 60 – a factor which causes O. Soysal to attribute the composition of the text precisely to a foreign functionary – are certainly not out of place within the corpus of the texts of Ḫattušili I, characterised as they are by a high level of experimentation in terms of style and use of literary genres.[13]

As already mentioned, the first column of KBo III 60 is very fragmentary and we do not know to what events it may refer. In the second column the tribe of cannibals enters the scene and is encountered by the allied troops of the cities of Šuta, Ṣurra[14] and Uqapuwa. At the command of the soldiers of Ṣurra we find a general named Kaniu (ii 6-9); the position of Kaniu, as leader of the troops of Ṣurra, emerges clearly from the comparison of ll. 6-7, where the cities of Šuta, Ṣurra and Uqapuwa are mentioned, and ll. 7-8, where the man of Šuta, Kaniu, and the city of Uqapuwa appear.[15]

As regards the geographical area where the events described take place, the name Šuta is documented both in Hittite texts[16] and in tablets of other near-Eastern archives,[17] and Ṣurra is recorded also, for instance, in the texts of Mari;[18] Uqapuwa, instead, appears only in KBo III 60.[19] From an examination of the sources relating to the first two names it would seem reasonable to suppose that the region referred to in the text under examination is in south-eastern Anatolia, in the vicinity of the massif

[13] Consider, in fact, the various literary genres experimented by this ruler's chancellery, which is attributed with texts of highly different nature like the *Res Gestae*, KBo I 11, the Puḫanu Chronicle; see also H. A. Hoffner, *op.cit.*, 299.

[14] See M. Astour, *op.cit.*, 7-8.

[15] Cf. ii 6-9: "When the man of Šuta (and) the city of Ṣu[rra] came (7) to bring help to the city of Uqapuwa, the man of Šuta, (8) Kaniu and the city of Uqapuwa (9) cam[e] before him (= the leader of cannibals) ...".
On the syntactic structure of the phrase see H. G. Güterbock, *ZA* 10, 109-110. As regards ll. 7-8 I follow here the interpretation of O. Soysal, *VO* 7, 118 n. 37, and M. Astour, *op.cit.*, 6. Otherwise see L. Bayun, *JAC* 10, 24; *CHD* P, 138, where the expression "the man of Šuta" is considered as an apposition of the name Kaniu.

[16] See G. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6, 370-371; G. Del Monte, RGTC 6/2, 142.

[17] See B. Groneberg, RGTC 3, 212; M. Astour, *op.cit.*, 6-8; S. Bayram, "New and Some Rare Geographical Names in the Kültepe Texts", *Archivum Anatolicum* 3 (1997), 53.

[18] See B. Groneberg, RGTC 3, 267; M. Astour, *op.cit.*, 7-8; see also S. Lackenbacher, "Nouveaux documents d'Ugarit", *RA* 76 (1982), 150-152.

[19] See G. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6, 451; G. Del Monte, RGTC 6/2, 177.

of Tur Abdin.[20] It is also highly probable that in the area lying between the upper Euphrates and the upper Tigris lay the city of Ilanzura,[21] which is mentioned further on in the text (iii 11' ff.) and was the object of violent attacks on the part of the Hittites.

As regards the persons mentioned in the text, the anthroponym Kaniu is *hapax* in the texts of Boghazköy; the same name, however, is found in the "prism of the king Tunip-Teššup of Tikunani" (vii 1) and is borne by one of the *ḫabiru* listed in it.[22] Many of the anthroponyms documented in the prism are Hurrian and even Kaniu, despite being morphologically obscure, might be linked to a root *kan-* recognisable on another Hurrian name appearing in the prism, i.e. Kanik-evri (vii 22).[23]

In this connection we should note that, according to G. Buccellati and M. Kelly Buccellati,[24] the area of Tur Abdin must have been ethnically Hurrian from as far back as the 3rd millennium B.C.

If, therefore, on the basis of the place-names mentioned in KBo III 60 we can assume that Hittite troops, at the time of Ḫattušili I, penetrated into north-eastern Syria through the region of Tur Abdin, it seems to me that we can establish some connection between the Hittite expedition described here and the alliance that Ḫattušili concluded with Tunip-Teššup, king of the remote country of Tikunani. This alliance is documented by the well-known letter sent by the Hittite king to Tunip-Teššup,[25] where the former incites the latter to fight together against Ḫaḫḫum.

The exact location of Tikunani is still the object of debate:[26] presumably, this territory lay beyond the eastern bank of the upper Euphrates,

[20] See M. Astour, *op.cit.*, 6-9.
[21] See O. Rouault, "Andariq et Atamrum", *RA* 64 (1970), 108-109; G. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6, 139; B. Groneberg, RGTC 3, 107; M. Astour, *op.cit.*, 2-5, 30.
[22] See M. Salvini, *The* ḫabiru *Prism of King Tunip-Teššup of Tikunani* (Roma 1996), 30; see also O. Soysal, *Hethitica* 14, 143 n. 83.
[23] On this name see T. Richter, "Anmerkungen zu den hurritischen Personennamen des *ḫapiru*-Prismas aus Tigunānu", *SCCNH* 9 (1998), 133 n. 33.
[24] G. Buccellati – M. Kelly Buccellati, *The Urkesh Bulletin* 3 (2000), 13.
[25] For the text and its dating see M. Salvini, "Una lettera di Ḫattušili I relativa alla spedizione contro Ḫaḫḫum", *SMEA* 34 (1994), 61-80. It seems to me that there are no elements for doubting the historical value of this document, nor for considering it "a later fictional text", as M. van de Mieroop, "Sargon of Agade and his successors in Anatolia", *SMEA* 42 (2000), 135, claims.
[26] See, most recently, M. Salvini, *Subartu* 4 (1988), 305-307; J. Eidem, *Shemshāra Archives 2. The Administrative Texts* (Copenaghen 1992), 20; D. Charpin, *N.A.B.U.* 2000 / 3, no. 58.

not far from the country of Niḫriya,[27] which is also mentioned in the letter in question (l. 17); this is an area, therefore, which must have been fairly near to the one referred to in KBo III 60.

As M. Salvini observes,[28] the letter of Tikunani shows that, at the time it was sent, Tunip-Teššup was already bound by a relationship of subordination to the Hittites; moreover, this letter dates from a time prior to the Hittite expedition against Ḫaḫḫum,[29] which is documented in the *Res Gestae* of Ḫattušili I, as is clearly shown by the passage (ll. 14-15) in which the king of Ḫatti incites Tunip-Teššup to fight together against Ḫaḫḫum, specifying moreover that it was to be an encircling manoeuvre: "I (= the Hittite king) from here and you (= Tunip-Teššup) from there (we shall advance/we shall attack the man of Ḫaḫḫum)".[30]

It would seem plausible, therefore, to advance the hypothesis that Ḫattušili I – seeking to ensure control of the main lines of communication between Anatolia and Syria, a project in which we may also see the expedition against Alalaḫ and Uršum, though failing to win either against Uršum,[31] or against Aleppo,[32] or against Ḫaššum, or against Ḫaḫḫum – sought to penetrate into Syria along routes that were less obvious and less subject to the control of the Syrio-Hurrian countries mentioned above.[33]

[27] See G. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6, 281; G. Del Monte, RGTC 6/2, 111; S. Lackenbacher, *RA* 76, 151-152; id., in *Ras Shamra-Ougarit VII* (Paris 1991), 97; H. Klengel, *Geschichte*, 52 n. 93.
[28] M. Salvini, *SMEA* 34, 68.
[29] Otherwise M. Astour, "Ḫaššu and Ḫasuwan. A Contribution to North Syrian History and Geography", *UF* 29 (1997), 19, dates the letter of Tikunani to a time subsequent to the conquest of Ḫaḫḫum; on this see also *ultra*.
[30] Cf. M. Salvini, *SMEA* 34, 14-15, 68; id., *The* ḫabiru *Prism of King Tunip-Teššup*, 113.
[31] The Hittite attack against this city cannot have been concluded satisfactorily, as emerges from an examination of the *Res Gestae* of Ḫattušili I; see H. Klengel, *Geschichte*, 48.
[32] On the question of whether Aleppo was won by Ḫattušili I or by Muršili I, see now H. Klengel, *op.cit.*, 48-50; G. Steiner, "Was bedeutet LUGAL-*zu-nu* ... *ul-tam-li* im Aleppo-Vertrag?", *AoF* 26 (1999), 13-25; A. Archi, *N.A.B.U.* 1999/2, no. 40.
[33] On the lines of communication between Anatolia and Syria in the Middle Bronze Age see K. Nashef, *Rekonstruktion der Reiserouten zur Zeit der altassyrischen Handelsniederlassungen*. BTAVO B/83 (Wiesbaden 1987); M. Astour, "Overland Trade Routes in Ancient Western Asia", in J. Sasson (ed.), *CANE* (New York 1995), 1408-1411; id., *UF* 29, 2-66.

Thus, with the aim of avoiding the obstacle which the above-mentioned cities posed to Hittite penetration into Syria, Ḫattušili may have chosen an alternative route, going east of the commercial routes of his time, a route which in some ways appears to be analogous to the one taken by Šuppiluliuma I in his march against Waššukkanni.[34] However, whereas Šuppiluliuma I had paved the way with an expedition conducted previously in the area of Išuwa[35] (which had already been the object of Hittite conquest at the time of Tuṯḫaliya I/II),[36] Alše and Šuta,[37] the advance of Ḫattušili I in these lands had an absolutely pioneering character.

The accomplishment of this undertaking, that is, the crossing of the faraway and unknown regions, is emphasised in KBo III 60 through the inclusion of the narration of the tribe of cannibals. This part of the text, in my view, has the function of underlining the dangerousness of the Hittite military expedition and the wild nature of the territories crossed; the literary aspect of the account of the cannibals also emerges from the well-known passage relating to the trial which the leader of the cannibals is subjected to with the purpose of ascertaining his true nature, i.e. human or divine, a passage inspired by a theme of the "Cuthean Legend of Naram-Sin".[38] Therefore, the digression on the cannibals is to be understood – in my view – as a literary artifice, a kind of metaphor, and does not necessarily have the value of historical proof.[39]

This episode also serves to emphasise the contrast in the conduct of Kaniu on the one hand, and the enemies of the Hittites on the other, when confronted by such an anomalous situation like the meeting with the cannibals. While Kaniu – by the means of the clever stratagem contrived to verify whether the leader of the cannibals tribe was really a man – appears to suffer no harm from this tribe,[40] the encounter with the cannibals throws

[34] See M. Astour, *op.cit.*, 31.
[35] Cf. DŠ 25; H. G. Güterbock, "The Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son, Mursili II", *JCS* 10 (1956), 83-84.
[36] See, most recently, J. D. Hawkins, "The Land of Išuwa: The Hieroglyphic Evidence", in *Acts III ICH*, 282.
[37] See the treaty between Šuppiluliuma I and Šattiwaza obv. 26-27, see E. Weidner, *PD*, 8-9; G. Beckman, *HDT*, 39.
[38] See H. G. Güterbock, *ZA* 10, 111-112; on the text of the "Cuthean Legend of Naram-Sin" see J. G. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade* (Winona Lake 1997), 263-368.
[39] Otherwise see the observations of O. Soysal, *VO* 7, 117; id., *Hethitica* 14, 141-145.
[40] M. Astour, *op.cit.*, 4, and O. Soysal, *Hethitica* 14, 143 n. 83, believe that the tribe of cannibals were allied with Kaniu and the Hittites.

the enemies of Ḫatti into turmoil. The Syrian prince Zuppa flees (iii 3'-4'), abandoning his mother who falls victim to the voracity of the cannibals and is eaten (iii 7'-8').

This detail may also be seen as a *topos* whose purpose is to emphasise the cowardice of Zuppa; in fact, in other Hittite sources attention is drawn to the meanness of the enemies of Ḫatti when it is said that they flee and abandon members of their own families, especially women and children. By way of example we may recall a passage of the Annals of Arnuwanda I, KUB XXIII 21(CTH 143) obv. 31'-32', rev. 1, where it is said that when Kupanta Kurunta of Arzawa was defeated by the king of Ḫatti, he fled on his own, allowing his wife and children to be captured by the Hittites.[41]

Following the confusion caused by the encounter with the cannibals the envoys of the city of Aleppo fall into Hittite hands but are released and allowed to return home.

Leaving aside, however, the literary elements present in this part of the text, on the basis of the historical information contained in it, we may reconstruct the following scenario which the fragmentary nature of tablet KBo III 60 necessarily makes hypothetical: as we have said, Ḫattušili probably attempted to reach the areas east of the Euphrates by a route that was different from those that were in common use; in the regions he crossed and, specifically, in the area roughly of Tur Abdin he may have formed alliances with local leaders, one of whom would have been Kaniu. There was probably a vain attempt to halt the Hittite advance, an attempt organised by Aleppo and by another Syrian centre (represented here by the above-mentioned Zuppa).[42] The Hittite army must then have penetrated into the area between the mountains of Tur Abdin, the upper Khabur and the Tigris; the troops of Ḫatti hurled themselves violently[43] against the city

[41] See, most recently, S. de Martino, *L'Anatolia occidentale nel Medio Regno ittita* (Firenze 1996), 42.
[42] M. Astour, *UF* 29, 14, writes that Zuppa was king of Karkemiš, but – in my view – there are no elements in favour of such hypothesis.
[43] The interpretation of ll. 12'-13' is difficult, particularly as regards the violence of the Hittites toward their enemies: (10') When we left Nuḫayana, (11') we proceeded to attack Ilanzura, (13') we took its oxen and its sheep, the people (14') we systematically ..... (??) .....
For ll. 10'-11' see *CHD* P, 145. Peculiar is the use of the verb *wen(t-)* (l. 14') "to violate; to do violence; to rape" which, if interpreted in the meaning of "to rape", as proposed by C. Watkins, in E. Neu – W. Meid (eds), *Hethitisch und Indogermanisch* (Innsbruck 1979), 274, would be the only example of such conduct on the part of Hittite soldiers towards a defeated population. Otherwise see O. Soysal, "KUB XXXI 4 + KBo III 41

of Ilanzura, whose king turned for help to the "kings of the Hurrian peoples" (iii 10'-16').[44]

Proceeding to advance eastwards, Ḫattušili must also have stipulated agreements with various leaders of the countries of this region, like Tunip-Teššup of Tikunani. With the aim of winning support of the easternmost Syro-Hurrian centres against the westernmost ones (like Ḫaššum and Ḫahḫum), the Hittite king may also have exploited possible rivalries existing in this period between the various Hurrian potentates. In this connection it would seem opportune to mention that conflicts taking place within a Hurrian royal house and perhaps linked to the emergence of a unitary Hurrian state, are testified by the well-known passage KBo I 11 rev. 7',[45] in which it is said that the sons of the "son of the Storm-god"[46] were fighting for the kingship.

The policy of the Hittite sovereign proved to be successful, as is revealed by his achievements against the important cities of Ḫaššum and Ḫahḫum which were won;[47] in particular the victory over Ḫahḫum was also due to the support of the Hurrian ally of Tikunani. The latter's participation in this undertaking is not only indicated by the letter of Ḫattušili that was mentioned previously, but can also be inferred from a passage of the *Res Gestae* of this sovereign, in which, following the interpretation proposed by M. Salvini,[48] the place-name Tikunani can be recognised.[49]

It seems significant to me, in support of the hypothesis of this city's involvement in the conquest of Ḫahḫum, that in the *Res Gestae* the name Tikunani is mentioned immediately after the description relating to this exploit; in fact, where we read of the war booty taken from Ḫahḫum it is

und 40 (Die Puḫanu-Chronik). Zum Thronstreit Ḫattušilis I.", *Hethitica* 7 (1987), 193-194; 238 nn. 161, 162; id., *VO* 7, 121-122; id., *AoF* 25, 14; L. Bayun, *JAC* 10, 25, 27, where a metaphorical value is attributed to this verb, in the sense of "to cause damage", "to humiliate".

[44] On this royal title see, most recently, G. Wilhelm, *RlA* 8, 292 s.v. *Mittan(n)i*.

[45] For the text see G. Beckman, *JCS* 47, 24, 26; for the historical situation to which it might refer see G. Wilhelm, *The Hurrians* (Warminster 1989), 21; S. de Martino, "I Hurriti nei testi ittiti dell'Antico Regno", in *Seminari dell'Istituto per gli Studi Micenei ed Egeo-Anatolici 1990* (Roma 1991), 72; H. Klengel, *Geschichte*, 49.

[46] On this title, which designates the sovereign in the Hurrian world, see G. Wilhelm, *loc.cit.*

[47] As the *Res Gestae* testify, KBo X 2 III 1-12; KBo X 1 rev. 1-5; cf. F. Imparati – C. Saporetti, "L'autobiografia di Hattušili I – Redazione ittita", *SCO* 14 (1965), 50-53; 79-80.

[48] M. Salvini, *SMEA* 34, 69.

[49] KBo X 2 iii 25: ^{URU}*Ti-ku!-na*; for the interpretation of the place-name in the Akkadian version KBo X 1 rev. 16, we may refer to the observations of M. Salvini, *loc.cit.*

said that the king of Tikunani sent gifts to Ḫattušili. Presumably Tunip-Teššup intended in this way not only to celebrate the success achieved by Ḫattušili I against the common enemy, but also to confirm his subordination to the Hittite king.[50]

The connection, proposed here, between the Syrian expeditions of Ḫattušili I documented by the *Res Gestae* and KBo I 11 on the one hand, and KBo III 60 and the letter of Tikunani on the other, gives rise to a reconstruction of events that is different from the one proposed by M. Astour,[51] who believes that the necessary requirement for Hittite expansion eastwards, i.e. towards Tikunani, was precisely the conquest of Ḫahḫum. As already stated, we must point out that the letter of Tikunani was written before the Hittite victory over Ḫahḫum (as shown by ll. 8-15 of the letter) and not after it, as M. Astour hypothesises.[52]

The conquest of Ḫahḫum and Ḫaššum opened up to the Hittites the main lines of communication between Anatolia and Syria; it should come as no surprise, therefore, that in the Hittite sources of the immediately later age the region of Tur Abdin and centres situated in the area of the upper course of the rivers Balikh and Khabur, like Tikunani, are no longer mentioned.

On the one hand this region had entered into the sphere of influence of the Hittites only for incidental reasons and had later lost its interest, on the other it is even possible that Mittanni, whose formation dates presumably from the time of Ḫattušili I or Muršili I,[53] prevented the maintenance of some form of Hittite supremacy or even only Ḫatti's direct relations with these lands, something which, instead, the previous situation of political fragmentation had made possible.

[50] See H. Klengel, *Geschichte*, 52.

[51] M. Astour, *op.cit.*, 4.

[52] M. Astour, *UF* 29, 19.

[53] On the rise of the state of Mittani see lastly G. Wilhelm, *RlA* 8, 291-292.

LA CHRONOLOGIE DU RÈGNE DE SUPPILULIUMA: ESSAI DE MISE AU POINT

Jacques Freu (La Tourbie)

On a longtemps attribué au grand roi Suppiluliuma, véritable fondateur de l'empire hittite, un règne d'une quarantaine d'années. Seule une telle durée semblait permettre de donner toute leur place aux nombreux événements dont il avait été l'acteur principal[1]. Les dates proposées en général par les spécialistes, c.1380-c.1340 av.J.C., étaient dépendantes des résultats obtenus dans le domaine de la chronologie égyptienne. Les travaux récents des égyptologues favorisent l'adoption d'une « chronologie basse » qui place l'avènement de Thutmose III en 1479 av. J. C. et celui de Ramsès II en 1279[2], ce qui entraîne « mécaniquement » l'abaissement des dates admises pour les règnes des rois hittites.

Mais certains auteurs, à la suite de Wilhelm et Boese, ont voulu d'un même mouvement réduire de façon drastique la durée du règne de Suppiluliuma, ramenée à une vingtaine d'années[3]. Cette « révision déchirante » de la chronologie habituellement admise a été acceptée par Bryce, l'auteur de l'un des deux ouvrages récents consacrés à l'histoire du Hatti[4]. Elle est contredite par les données du dossier épistolaire amarnien qui est, avec la « Geste » de Suppiluliuma (CTH 40), l'une des sources fondamentales de l'histoire de cette époque[5].

---

[1] B. Landsberger, "Assyrische Königsliste und 'dunkles Zeitalter'", *JCS* 8 (1954), 50; A. Goetze, "On the chronology of the second millennium B.C.", *JCS* 11 (1957), 73; Id., in *CAH* II/2 (1975), 6; O. R. Gurney, *The Hittites* (2 rev. ed., London 1981), 216; K. A. Kitchen, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs: A Study in Relative Chronology* (*SAP*) (Liverpool 1962), 23, n. 2 (38 ans); etc.

[2] J. von Beckerath, *Chronologie des ägyptischen Neuen Reiches.* HÄB 39 (Hildesheim 1994), table p. 124 et passim.

[3] G. Wilhelm, J. Boese, "Absolute Chronologie und die hethitische Geschichte des 15. und 14. Jahrhunderts v. Chr.", in P. Aström (éd.), *High, Middle or Low ?* (*HML* ?) (Gothenburg 1987), 74-117, table p. 117.

[4] T. R. Bryce, "Some Observations on the Chronology of the Suppiluliuma's Reign", *AnSt* 39 (1989), 19-30; Id., *The Kingdom of the Hittites* (Oxford 1998), table pp. 13-14; cf. H. Klengel, *Geschichte des Hethitischen Reiches.* HdO I/39 (Leiden – Boston – Köln 1999), tables pp. 388-393.

[5] J. A. Knudtzon, O. Weber, E. Ebeling, *Die El-Amarna Tafeln* (*EAT*) (Leipzig 1915); W. L. Moran, *Les Lettres d'el Amarna.* LAPO 13 (Paris 1987); Id., *The Amarna Letters*

La périodisation du règne de Suppiluliuma a été souvent basée sur un texte de son petit-fils Hattusili III, KUB XIX 9 I 1'-23' (CTH 83 A.1). Celui-ci a été interprété de deux façons: soit en faisant des « 20 ans » cités par la tablette la durée du temps écoulé entre les deux « campagnes syriennes » du roi (la « one year great Syrian war » et la « guerre hourrite de 6 ans »); soit en admettant que les vingt ans consacrés au rétablissement de la situation en Anatolie avaient été suivis par la victoire décisive remportée contre le roi de Hurri/Mitanni, Tusratta, au cours de deux expéditions se succédant à intervalle rapproché[6].

La comparaison entre les textes contemporains disponibles, « Deeds » rédigés sur ordre de Mursili II, le fils du grand roi, mais repris d'une version composée à la première personne[7], traités conclus par Suppiluliuma avec les rois de Mitanni, de Nuḫašše, d'Amurru et d'Ugarit[8] et lettres d'el Amarna permettent de rétablir la suite et la complexité d'événements que des textes plus récents, comme KUB XIX 9 et des traités tardifs conclus avec les rois d'Amurru[9], ont abusivement simplifiées. Le chiffre 20 de KUB XIX 9 ne signifie rien d'autre qu'une période d'assez longue durée comme le prouvent bien d'autres exemples.

Suppiluliuma et Aménophis III

Pour aboutir à leurs conclusions réductrices, Wilhelm et Boese, puis Bryce, sont partis d'une analyse approfondie de CTH 40 en répartissant les tablettes, souvent fragmentaires, des « Deeds », entre plusieurs éditions du

(Baltimore 1992); M. Liverani, *Le lettere di el-Amarna*, 2 vol. (Brescia 1998-1999); cf. E. F. Campbell, *The Chronology of the Amarna Letters* (Baltimore 1964).

[6] KUB XIX 9 (CTH 83A.): E. Forrer, *Forschungen* I/2 (Berlin 1926), 10; K. A. Kitchen, *SAP*, 3-5; 20 ans entre les guerres syriennes: E. Forrer, *op.cit.*, 1-37; E. Cavaignac, *Subbiluliuma et son temps* (Paris 1932), 33; Id., *Le Problème hittite* (Paris 1936), 31-32 et n. 1; J. Nougayol, *Textes accadiens des Archives Sud.* PRU IV (Paris 1956), 32-34; contra A. Goetze, "Zur Chronologie der Hethiterkönige", *KlF* 1 (1930), 115-119; K. A. Kitchen, *SAP*, 2-5; H. G. Güterbock apud J. Nougayrol, PRU IV, 300 et tous les ouvrages récents.

[7] H. G. Güterbock, "The Deeds of Suppiluliuma as Told by His Son, Mursili II" (DS), *JCS* 10 (1956), 41-68; 75-98; 107-130 (= CTH 40); S. Heinhold-Krahmer, *Arzawa*. THeth 8 (Heidelberg 1977), 67: fr. à la 1ère personne (KBo XIX 53 et par.).

[8] G. Beckman (*HDT*), n° 5, 32-37 (Aziru); n° 6A-6B, 38-50 (Sattiwaza); n° 7, 50-54 (Nuḫašše); n° 4, 30-32 (Niqmaddu).

[9] G. Beckman, *HDT*, n° 8, 54-59 (Duppi-Tešub); n° 16, 95-98 (Bentešina); n° 17, 98-102 (Šaušgamuwa); cf. I. Singer, "A concise history of Amurru", in S. Izre'el, *Amurru Akkadian: a linguistic study*, vol. II. HSS 41 (Atlanta 1991), 134-195.

texte, – tablettes à colonnes longues, moyennes ou courtes, à écriture plus ou moins serrée – et en attribuant une durée moyenne à chacune d'entre elles. Malheureusement l'état des textes ne permet que des conclusions fragiles en ce domaine[10]. Le seul fait assuré est que des « épisodes dramatiques », comme l'appel de la reine d'Egypte au roi de Hatti, narré dans la 7ème tablette, avaient droit à des développements beaucoup plus importants que les « récits de routine », tels ceux consacrés aux campagnes menées, annuellement ou presque, contre les montagnards Gasgas. Il n'est même pas sûr que le colophon de la 12ème tablette, seul fragment subsistant de celle-ci, soit le dernier de cette longue « épopée »[11].

L'un des arguments avancés pour ramener à 20 ou 25 ans (de c.1343 à 1323 ou 1318 av.J.C.) le règne de Suppiluliuma a pour fondement l'idée, fausse, que l'avènement du roi hittite a eu lieu alors qu'Akhenaton, et non son père Aménophis III, comme généralement admis, était le seul maître de l'Egypte[12]. Le mince dossier des lettres « hittites » conservées à Amarna, dont une de Suppiluliuma et une de son frère Zida, apporte peu au probléme posé[13]. Mais les mentions des faits et gestes du roi de Hatti et de ses généraux en Syrie, dans des messages adressés au pharaon et provenant d'Ugarit, de Byblos, d'Amurru et d'autres principautés fournissent des renseignements très importants qui viennent compléter ceux que l'on peut tirer du texte des traités et de la « Geste ». Or il est sûr que le destinataire de nombre de ces épîtres a été Aménophis III, malgré les dénégations peu argumentées et facilement réfutables présentées par divers auteurs[14].

Dans son ouvrage classique consacré aux relations entre Suppiluliuma et les pharaons amarniens, Kitchen, convaincu que le prince de Byblos, Rib-Hadda, était un témoin des empiétements effectués par les Hittites en Syrie, a cherché à montrer que toutes les lettres de ce prolixe correspondant de pharaon, – nous avons de lui plus de 60 missives –, étaient

[10] J. Freu, "Les guerres syriennes de Suppiluliuma et la fin de l'ère amarnienne", *Hethitica* 11 (1992), 39-101, 87-90; tableau 94-97.

[11] G. Wilhelm, J. Boese, in *HML* ?, 79-95; T. Bryce, *AnSt* 39, 19-24 et passim.

[12] G. Wilhelm, J. Boese, in *HML* ?, table p. 117 et passim; T. R. Bryce, *AnSt* 39, 20-23 et passim.

[13] *EAT* I, 298-309; II, 1092-1097; W. L. Moran, *Letters* 1992, 114-116; M. Liverani, *Lettere*, 409-413 (EA 41-44).

[14] K. A. Kitchen, *SAP*, 26-27 et 41; G. Wilhelm, J. Boese, in *HML* ?, 85-86; T. R. Bryce, *AnSt* 39, 22-23; I. Singer, "A concise history..." apud S. Izre'el, HSS 41, 134-195, 148.

adressées à Akhenaton[15]. Wilhelm et Boese ont été plus loin en affirmant que toutes les lettres amarniennes provenant des vassaux de l'Egypte devaient être datées « in die Regierungszeit Aménophis IV. /Echnatons »[16]. L'analyse du dossier byblite suffit à réfuter de telles hypothèses. La première série des lettres de Rib-Hadda (EA 68-95) a eu pour destinataires Aménophis III ou ses officiers et le grand adversaire dont le prince de Byblos dénonce les agissements était alors le « roi » d'Amurru, Abdi-Aširta. Ce dernier a fini par lasser la patience de pharaon et a été capturé par un « corps expéditionnaire » envoyé sur les côtes d'Amurru à la fin du règne d'Aménophis III (EA 101)[17].

Dans la seconde série des messages de Rib-Hadda (EA 102-138 et 362) les adversaires du « juste souffrant » sont les « fils d'Abdi-Aširta », dont celui qui finira par être reconnu comme *ḫazannu* d'Amurru, Aziru. A partir de la lettre EA 108 le prince de Byblos fait fréquemment référence aux événements survenus au temps du « père du roi ». Dans l'un de ses premiers appels au nouveau souverain on lit: « Qui sont-ils, ces chiens (les fils d'Abdi-Aširta), pour résister aux archers du roi, le Soleil ? (Naguère) j'avais écrit à ton père et il avait prêté [attention] à mes paroles et il avait envoyé les archers. N'ont-ils pas capturé Abdi-Aširta pour lui ? » (EA 108:25-33). Ce rappel de faits glorieux accomplis au cours du règne précédent, à sa demande si on l'en croit, a été inlassablement répété par le *ḫazannu* de Gubla dans une série de lettres et se retrouve dans sa dernière et pathétique adresse à pharaon, EA 138[18].

[15] K. A. Kitchen, *SAP*, 12-13; 20-22; 26-29.

[16] G. Wilhelm, J. Boese, in *HML* ?, 87; contra E. F. Campbell, *Chronology*, 66-105; J. Freu, "La lettre EA 116", *AFLSH* 21 (1974), 15-47, 17-20; Id., "La correspondance d'Abimilki, prince de Tyr et la fin de l'ère amarnienne", *AFLSH* 50 (1985), 23-24; Id., *Hethitica* 11, 55-57; W. L. Moran, *Letters*, n. 127, pp. XXXV-XXXVI; N. Na'aman, "Ammishtamru's letter to Akhenaten (EA 45) and Hittite Chronology", *AuOr* 14 (1996), 254 et n. 13 (EA 45 proche de EA 75 a été adressée plus probablement à Aménophis III qu'à Akhenaton!).

[17] *EAT* I, 452-455; II, 1197-1200; W. L. Moran, *Letters*, 174-175; M. Liverani, IOS 18 (Leiden / New York / Köln 1998), 387-394; Id., *Lettere*, LA 159, 197-199 (EA 101); cf. E. F. Campbell, *Chronology*, 78-80.

[18] EA 108:28-33; EA 117:21-33; EA 132:10-16; EA 138:31-34; M. Liverani, *Lettere*, LA 171, 210-212 (EA 108); LA 180, 221-223 (EA 117); LA 167, 206 (EA 132); LA 193, 236-239 (EA 138); cf. J. Freu, *AFLSH* 21, 17-20; Id., *AFLSH* 50, 23-24; Id., *Hethitica* 11, 56-58; N. Na'aman, *AuOr* 14, 254 et nn. 13-16.

Moran a définitivement montré que toutes les lettres contemporaines d'Abdi-Aširta dataient du règne d'Aménophis III[19]. Il est paradoxal que la démonstration de cette évidence, déjà faite par Knudtzon et Weber en 1915 et réaffirmée maintes fois depuis, fasse encore question![20]

Or trois lettres provenant de trois horizons différents dénoncent les activités des Hittites en haute-Mésopotamie et en Syrie à cette époque, EA 17, EA 45 et EA 75 (lettre de Rib-Hadda dénonçant Abdi-Aširta). Elles sont sûrement postérieures au coup d'état, accompagné du meurtre du prince héritier, Tuthaliya le jeune, qui a permis à Suppiluliuma de s'emparer du pouvoir. Agissant au service de son père, Tuthaliya III, à titre de corégent ou de *tuḫkanti*, le nouvel homme fort du Hatti a joué le premier rôle dans le redressement de la situation après les années sombres de « l'invasion concentrique », opérant au nord, contre les Gasgas, au sud-ouest, contre l'Arzawa et à l'est, contre le Ḫayasa et d'autres ennemis[21]. Les Hittites, maîtres du Kizzuwatna, sont même réapparus aux frontières de la Syrie, vers le mont Nanni[22]. C'est peu après la mort de son père, en c.1350 av.J.C., si on admet qu'une longue corégence a associé Aménophis III et Akhenaton, sinon en 1360, que Suppiluliuma a tenté de reconquérir l'Isuwa (la Sophène à l'est du haut-Euphrate), et a été repoussé par les Hourrites, échec qu'il reconnaît dans le préambule de CTH 51 (KBo I 1 ro. 10-16). Son adversaire, le jeune roi de Mitanni, Tusratta, beau-frère du pharaon à cette date, s'en est vanté dans une lettre à Nimmuariya (Aménophis III), EA 17, la première qu'il ait adressée au roi d'Egypte avec une partie du butin pris aux Hittites[23]. On peut très vraisemblablement dater ce message de l'an XXXIII du vieux pharaon, correspondant à l'an VI d'Akhenaton en cas de corégence (1348 av.J.C.), alors que s'installait à Akhetaton (el Amarna) le « bureau des affaires étran-

[19] W. L. Moran, "The Death of 'Abdi-Aširta", *EI* 9 (1969), 98; Id., *Letters*, n.127, pp. XXXV-XXXVI.

[20] O. Weber, *EAT* II, 1138; 1207; 1216; 1234; E. F. Campbell, *Chronology*, 86-87; articles de J. Freu (1974, 1985 et 1992) et N. Na'aman cités n. 16.

[21] Fragments 1-14 de CTH 40, H. G. Güterbock, *JCS* 10, 59-68; P. Taracha, "Zu den Tuthalija-Annalen (CTH 142)", *WO* 28 (1997), 82-84, les a comparés aux "annales de Tuthaliya" (CTH 142) qu'il attribue, ce qui semble impossible, à Tuthaliya III. Ce dernier et son fils Suppiluliuma auraient redressé la situation du Hatti après le règne désastreux d'Arnuwanda.

[22] H. G. Güterbock, *JCS* 10, fr. 8, 61-62 (KUB XIX 12:1'-16').

[23] *EAT* I, 130-135; II, 1043-1046; W. L. Moran, *Letters*, 41-42; M. Liverani, *Lettere*, LA 289, 366-367 (EA 17); cf. Ph. Houwink ten Cate, *BiOr* 20 (1963), 270-272; C. Kühne, *Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von El Amarna*. AOAT 17 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1973), 18-22 et nn. 78-100.

gères » dans les ruines duquel on a retrouvé une partie de la correspondance diplomatique qui y avait été reçue[24].

Le roi de Hatti avait sûrement rétabli la paix avec l'Arzawa avant de se tourner vers l'Euphrate et la Syrie. Ceci explique qu'une correspondance, rédigée en nésite à sa demande, ait été alors échangée entre Tarḫundaradu, le roi d'Arzawa et Aménophis III, le pays de Hatti étant « gelé » (*igait*), c'est à dire pacifié, selon la pertinente exégèse présentée par Starke des lignes 25-27 de EA 31[25]. C'est pour venger son échec en Isuwa que Suppiluliuma a lancé, sans doute dès l'année suivante (c.1347), un raid contre la Syrie « mitannienne » qui l'a conduit dans le Nuḫašše, vaste zone steppique située au sud d'Alep et repaire d'irréguliers (Sutu et *ḫabiru*). Il y a reconnu comme vassal un dénommé Sarrupsi qui disparaîtra avant le retour du roi hittite dans la région[26].

Deux lettres amarniennes font allusion à cette affaire. La première, EA 45, avait pour auteur Ammištamru, prince d'Ugarit. Menacé par un roi, dont les titres ont disparu dans deux lacunes du texte, il implorait le secours du pharaon. Malgré les hésitations de Moran il n'y a aucun doute que le roi en question était Suppiluliuma, comme l'ont reconnu, entre autres, Knudtzon et plus récemment Na'aman[27]. Ce dernier a proposé des restaurations étendues

[24] En faveur de la "corégence": C. Aldred, "Year Twelve at El-'Amārna", *JEA* 43 (1957), 114-117; Id., "The Beginning of the El-'Amārna Period", *JEA* 45 (1959), 19-33; Id., *Akhenaten, King of Egypt* (London 1988), 169-182 (11 ans); K. A. Kitchen, *SAP*, passim, "events" 39-50; Id., in *HLM* ?, table p. 52 (8 ans); articles de J. Freu, cités n. 16, passim (10 ans); W. R. Johnson, "Amenhotep III and Amarna", *JEA* 82 (1996), 65-82; Id., in D. O'Connor, E. H. Cline (eds), *Amenhotep III* (Ann Arbor 1998), 63-94; F. J. Giles, *The Amarna Age: Western Asia*. ARCE 5 (Warminster 1997), 42-47 et passim; F. J. Martin Valentin, "Indications et Evidences d'une corégence entre Amenhotep III et Amenhotep IV dans la nécropole thebaine", in C. J. Eyre (ed.), *Proceedings of the 7th International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 Sept. 1995*. OLA 82 (Leuven 1998), 741-757; contra D. B. Redford, *History and Chronology of the Eighteenth Dynasty of Egypt* (Toronto 1967), 88-169; W. J. Murnane, *Ancient Egyptian Coregencies*. SAOC 40 (Chicago 1977), 123-169; J. von Beckerath, HÄB 39, 45 et tables 118 et 124; M. Gabolde, *D'Akhenaton à Toutânkhamon* (Lyon 1998), 62-103; etc.

[25] F. Starke, "Zur Deutung der Arzaŭa-Briefstelle VBoT 1, 25-27", *ZA* 71 (1981), 221-231; contra V. Haas, in W. L. Moran, *Letters*, n. 8, pp. 102-103; M. Liverani, *Lettere*, LA 301, 408-409 reprend en partie l'interprétation de F. Starke; de même J. Freu, *Hethitica* 11, 45-47.

[26] G. Beckman, *HDT*, n° 6A (CTH 51), § 5, p. 39; n°7 (CTH 53), §§ 1-2, p. 50; cf. H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z.* (*GS*) II (Berlin 1969), 38-41.

[27] *EAT* I, 308-311, II, 1098; W. L. Moran, *Letters*, 117-118; N. Na'aman, *AuOr* 14, 251-257; M. Liverani, *Lettere*, LA 255 p. 285 suit N. Na'aman; F. J. Giles, *Amarna Age*, 68-69 fait d'Aménophis III le destinataire de EA 45.

des cassures du texte. On peut lire en EA 45:22-32: « Le roi [de Hatti] m'a écrit: « Pourquoi as-tu saisi [ces hommes] ? » Une seconde fois il m'a écrit: « Si tu envoies [ces hommes à ...] ou en Egypte, [alors je me tournerai contre toi] ». Cependant je suis du Soleil, mon seigneur, le serviteur. De plus fasse le ciel que le [roi de Hatti] ne se tourne pas contre moi »[28]. On ne peut croire, comme le voudrait Na'aman, que ce soient des envoyés du roi d'Amurru qu'Ammištamru aurait interceptés avec l'intention de les livrer à pharaon. Si tel avait été le cas Rib-Hadda n'aurait pas manqué de dénoncer à maintes reprises une telle trahison de son pire ennemi.

Le second message, qu'il faut rapprocher de EA 45, est celui de Rib-Hadda, EA 75, l'un des premiers à mettre en cause le prince d'Amurru. EA 75 vient s'insérer entre EA 72-74 qui accusent Abdi-Aširta de divers méfaits, prise de cités placées sous la dépendance de Gubla, meurtres de princes, appels à l'insurrection, et EA 76 qui annonce la chute de Ṣumur, la résidence du haut-commissaire égyptien (le *rabiṣu*) en Amurru, nouvelle confirmée avec cynisme par l'Amorrite en EA 62 et 371[29]. Moran et Na'aman ont amélioré la lecture du passage concernant l'action de Suppiluliuma, EA 75:35-39 dans lequel on lit: « Que le roi, mon seigneur, sache que le roi de Hatti s'est emparé de tous les pays qui sont 'les domaines de vie' du roi de Mita<nni>, c'est à dire (*šumma*) du roi de Naḫ<ri>ma, le pays des grands rois »[30].

Rib-Hadda a sans doute éxagéré quelque peu l'importance du succès hittite et on ne peut égaler le « raid » signalé par EA 75 à la « grande campagne syrienne d'un an », comme on veut parfois le faire[31]. La correspondance du « régent » de Byblos atteste en effet que Tusratta et les

[28] N. Na'aman, *AuOr* 14, 251-252; contra I. Singer, "A Political History of Ugarit", in W. G. E. Watson, N. Wyatt (éds), *Handbuch of Ugaritic Studies*. HdO I/39 (Leiden – Boston – Köln 1999), 622-623; M. Liverani, *Storia di Ugarit* (*SU*) (Rome 1962), 23-25 lisait "roi [d'Amurru]" en EA 45, ce qui est impossible.

[29] W. L. Moran, *Letters*, 141-145 (EA 72-74); 146-147 (EA 76); 133-134 (EA 62); 367-368 (EA 371).

[30] *EAT* I, 376-381; II, 1162-1163; W. L. Moran, *Letters*, 145-146; M. Liverani, *Lettere*, LA 136, 173-174 (EA 75); cf. E. F. Campbell, *Chronology*, 122; I. Singer, in S. Izre'el, I. Singer, *The General's Letter from Ugarit: A Linguistic and Historical Reevaluation of RS 20.33* (*Ugaritica* V, 20) (Tel Aviv 1990), 124-126; F. J. Giles, *Amarna Age*, 169-170; A. B. Knapp apud F. J. Giles, *op.cit.*, 390.

[31] F. J. Giles, "The relative chronology of the Hittite conquest of Syria and Aitakama of Qadesh", in *Fs Hennessy*, 137-148, 142-143, place la "one year war" sous Aménophis III (le Nam-MUR-ya de EA 55, lettre d'Akizzi, est identifié à Nimmuriya/Aménophis III); de même F. J. Giles, *Amarna Age*, passim.

Hourrites ont mené une vigoureuse contre-attaque au cours des mois qui ont suivi le raid hittite, pénétré en Amurru et avancé en direction de Byblos (EA 85:51-55). L'Amurru a été pillé (EA 86:8-12) et Abdi-Aširta malade (EA 95:41-42) a négocié avec Tusratta (EA 90:19-20). Celui-ci a reconnu que l'Amurru, trop vaste pour lui, était une « possession » de pharaon (EA 95:27-31). Les précisions chiffrées (2 ans/3 ans) fournies par EA 85 et 86 permettent de dater ces événements de l'an XXXV et de l'an XXXVI (1346-1345 av.J.C.) d'Aménophis III. Ils ont coïncidé avec la conclusion du mariage entre ce dernier et Taduhepa, la fille de Tusratta[32].

Peu après les chefs militaires égyptiens déclanchaient une opération décisive contre Abdi-Aširta (cf. EA 101) dont le meilleur compte-rendu se lit dans la lettre EA 117 de Rib-Hadda: « Naguère j'avais envoyé un homme à ton père. Quand Amanappa est venu avec une petite troupe j'ai (de nouveau) écrit au palais que le roi envoie une grande armée. N'a-t-elle pas capturé Abdi-Aširta et tous ses biens comme je l'avais dit ? Avais-je (alors) écrit des paroles mensongères à mon seigneur ? Si on prête (maintenant) attention à mes paroles, Aziru sera certainement pris comme son père (l'a été) » (EA 117:21-33)[33].

La conclusion qu'on peut tirer de ces textes est évidente: Suppiluliuma est monté sur le trône avant la mort d'Aménophis III, vers 1350 av.J.C. (en c.1360 si on refuse l'idée d'une « corégence » en Egypte).

La « guerre syrienne d'un an » et ses suites

Le récit de l'offensive victorieuse menée contre Tusratta au coeur du Mitanni et en Syrie figurait en bonne place dans la Geste de Suppiluliuma. Il n'en subsiste que des débris[34]. Mais le traité conclu des années plus tard entre le roi hittite et le fils de Tusratta, Sattiwaza, devenu son gendre et rétabli sur le trône de Mitanni (CTH 51), fait un tableau clair et précis de cette opération décisive. Après avoir décrit la marche victorieuse qui avait mené l'armée hittite de l'Isuwa à Wassukanni, la capitale ennemie abandonnée par Tusratta, le texte racontait la retraversée de l'Euphrate et les succès remportés en Syrie. La soumission du Mukiš (Alalaḫ) celle d'Alep et celle du roi de Niya avaient été suivies par le pillage de Qatna, la capture du roi de Kinza (Qadeš) et de son fils Aitakama, réinstallé très vite dans sa

[32] cf. EA 22-23-24, W. L. Moran, *Letters*, 51-71.
[33] EA 117:21-33, repris par EA 132:10-16 et EA 138:31-34; cf. n.18.
[34] Deeds fr. 25/26 (KUB XXXIV 2), H. G. Güterbock, *JCS* 10, 81-83; cf. F. J. Giles, *Amarna Age*, 301-304.

cité, puis celle du roi d'Apina (la Damascène). Suppiluliuma concluait son « communiqué » de victoire: « En raison de l'arrogance du roi Tusratta, je pillai tous ces pays et en une seule année je les conquis pour le Hatti. D'un côté je fis du mont Liban ma frontière, de l'autre côté l'Euphrate (KBo I 1:30-47, récit de la campagne syrienne)[35].

Les détails fournis par le traité permettent de distinguer de la façon la plus formelle cette offensive, qui a brisé la puissance de Tusratta, et la « guerre hourrite de six ans » entreprise par Suppiluliuma et ses fils à la fin du règne. Cet ultime conflit aboutira à la conquête de Karkemiš, à l'installation des fils du grand roi à Alep et Karkemiš et à celle de son gendre en Mitanni. La mort de Tutankhamon au début des opérations, l'appel de sa veuve à Suppiluliuma et le décès du prince hittite envoyé en Egypte provoqueront la guerre entre deux puissances qui avaient évité d'en venir aux mains malgré les incidents des années précédentes[36]. Les lettres d'el Amarna permettent de dater la « one year Syrian war » d'une époque bien antérieure à la « guerre de six ans » qu'elles ignorent. La lettre EA 116 de Rib-Hadda, la première à comparer « les fils d'Abdi-Aširta » au roi de Hatti et pas seulement aux souverains mitanniens et kassites, a été écrite à la Cour pour annoncer la chute de Ṣumur, réoccupée par le *rabiṣu* égyptien après l'élimination d'Abdi-Aširta (à la fin du règne d'Aménophis III) et retombée aux mains d'Aziru et des Amorrites. Préoccupé avant tout par les « affaires locales » le sire de Gubla attendra quelque temps pour avertir pharaon des ravages perpétrés par les troupes hittites (EA 126:51-60) mais EA 116 précise que son correspondant était monté depuis peu sur le trône de son père[37], ce qui signifie sans doute qu'il avait inauguré son « règne personnel » après un peu plus de 10 ans de corégence. Tunip, une cité pri-

[35] KBo I 1:17-47 in G. Beckman, *HDT*, n° 6A §§ 2-5, 38-40; A. B. Knapp apud F. J. Giles, *Amarna Age*, 302-303.
[36] H. G. Güterbock, *JCS* 10, 90-98 (7ème tablette) et 107-108 (fr. 31 = XIX 4); K. A. Kitchen, *SAP*, 23-32 et tableau 42-44 (an XII); A. J. Spalinger, "Egyptian-Hittite Relations at the Close of the Amarna Period and Some Notes on Hittite Military Strategy in North Syria", *BES* 1 (1979), 73-82; W. J. Murnane, *The Road to Kadesh. A Historical Interpretation of the Battle Reliefs of King Sety I at Karnak*. SAOC 42 (Chicago 1985), 26-33 (KUB XIX 20); 192-196; 221-233; Th. van den Hout, "Der Falke und das Kücken: der neue Pharao und der hethitische Prinz", *ZA* 84 (1994), 64-70 (KUB XIX 20); J. Freu, *Hethitica* 11, 81-83; n. 160 p. 99; T. R. Bryce, *The Kingdom*, 193-200; H. Klengel, *Geschichte*, 159-167.
[37] *EAT* I, 502-507; II, 1213-1215; W. L. Moran, *Letters*, 191-193; M. Liverani, *Lettere*, LA 179, 220-221; E. F. Campbell, *Chronology*, 80-81; J. Freu, *AFLSH* 21, 15-47, passim; Id., *Hethitica* 11, 56 et 70.

vée de prince, a lancé à la même époque un appel au pharaon pour obtenir le renvoi du « fils d'Aki-Tešup », retenu depuis 20 ans (sic) en Egypte, qu'un roi de ce pays avait « rendu » mais que son successeur, le nouveau souverain « a fait revenir sur sa route » (EA 59:18-20) alors qu'Aziru, profitant des succès hittites (cf. EA 59:21-24), avait pillé Ṣumur et Niya et s'apprêtait à faire subir le même sort à Tunip[38], dont il finira par faire sa capitale. EA 116 et EA 59 permettent donc de replacer dans un cadre chronologique resserré trois événements qui ont profondément modifié la situation en Syrie, en haute-Mésopotamie et en Egypte:

1. l'avènement d'Akhenaton (août 1343 av.J.C., an XI de la corégence; ou 1354/1353 sans corégence),
2. la campagne syrienne d'un an de Suppiluliuma (c.1341, an XIII du pharaon),
3. la chute de Ṣumur aux mains des Amorrites.

Les lettres du prince de Qatna, Akizzi, font un vivant tableau de la situation qui a suivi la victoire hittite. Elles montrent que le prince (*pawari*) de Qadeš, Aitakama, était devenu à son retour dans sa ville un agent zélé du roi de Hatti malgré les efforts du haut-commissaire Paḫuru pour le retenir dans le camp égyptien (cf. EA 189 d'Aitakama et EA 190). Akizzi rapporte dans un de ses messages: « Et maintenant le roi de Hatti a envoyé Aitakama contre moi. Et maintenant Aitakama m'a écrit, disant ceci: « [Viens] avec moi chez le roi de Hatti ». J'ai répondu: « Comment pourrais-je [aller chez] le roi de Hatti ? Je suis le serviteur du roi, mon seigneur, le roi d'Egypte » (EA 53:11-15). EA 54:38-43 et EA 56:36-42 signalent qu'un messager égyptien, retour du Mitanni, a constaté que « trois ou quatre rois étaient hostiles [envers] le roi de Hatti, qui tous se sont rangés à mes côtés »[39]. La « campagne d'un an » n'a pas permis à Suppiluliuma de pacifier la Syrie. Les résistances, évoquées par les lettres d'Akizzi, des princes de Nuḫašše (sans doute Addunirari, l'auteur de EA 51), de Niya (certainement Aki-Tešup), de Zinzar (Shaïzar de l'Oronte) et de Tunanab (la Danuna de EA 151), auxquels il faut adjoindre le sire de Barga (EA 57:3) et la ville de Tunip (EA 57:12; vo:1 et EA 59), sans oublier Karkemiš (EA 54:51) ont été encouragées par Akhenaton[40]. Ce

[38] *EAT* I, 342-347; II, 1213-1215; W. L. Moran, *Letters*, 130-131; M. Liverani, *Lettere*, LA 273, 299-300; J. Freu, *Hethitica* 11, 69-72.
[39] EA 53:40-44; EA 54:38-43; EA 56:36-42; cf. *EAT* I, 324-331 et 338-339; II, 1109-1119; M. Liverani, *Lettere*, LA 265, 292-293; LA 266, 294; LA 267; J. Freu, *Hethitica* 11, 66.
[40] Cf. W. L. Moran, *Letters*, 122 (EA 51), 125-129 (EA 53-57); 247 (EA 161:35-40) l'envoyé égyptien Hatip encourage les "rois de Nuḫašše" à s'emparer des cités d'Aziru.

dernier n'était pas le pacifiste débile qu'on a souvent caricaturé. Mais préoccupé avant tout de sa réforme religieuse et de l'édification de sa capitale il a évité d'être entraîné dans un conflit majeur avec les Hittites.

Rien ne permet de dater de cette époque la « lettre du général », tablette trouvée à Ugarit, qui fait le récit des opérations menées au sud de l'Amurru par un chef de guerre au service sans doute du roi d'Amurru et des Hittites. L'auteur du message s'attend à une prochaine attaque de pharaon. Ni Akhenaton ni ses faibles successeurs ne peuvent être mis en cause dans cette affaire. Seul Horemheb a cherché à ébranler la domination hittite en provoquant la révolte des princes syriens (en Nuḫašše et à Qadeš en particulier) et en intervenant lui-même à la fin du règne de Suppiluliuma et de l'an VII à l'an IX de son fils, Mursili II[41]. Divers messages postérieurs à la victoire hittite semblent montrer que le pharaon (Akhenaton) a fait « sortir » le corps expéditionnaire égyptien afin de contenir les empiétements de Suppiluliuma. Le grand prince d'Ube (Damas), Biryawaza et ses vassaux ainsi que les « seigneurs » de Ruhizzi et Lapana ont répondu à l'appel de leur suzerain et préparé le cantonnement et le ravitaillement des troupes[42].

Or des passages lacunaires de EA 194 et de EA 196 (de Biryawaza), auquel il faut joindre la notation de EA 59:21-24 (de Tunip), laissent entendre que l'expédition a été un échec et que des défections se sont produites au profit du roi hittite[43]. Akhenaton a probablement envoyé alors à Suppiluliuma une lettre ne respectant pas les usages diplomatiques entre « grands rois », s'attirant une réponse courroucée de son correspondant (EA 42). Pharaon n'a pas secouru son beau-père et allié mitannien. Toute correspondance entre le Mitanni et l'Egypte a cessé peu après la défaite de Tusratta[44].

Témoin de la nouvelle situation, le prince de Tyr, Abimilki, monté sur le trône à la fin du règne d'Aménophis III (cf. EA 295; EA 89 et EA 147:57-60), a alors écrit deux lettres, EA 149 et EA 151 qui sont très proches de EA 116 (de Rib-Hadda). Il faut en effet rejeter l'idée de Campbell que toutes les missives de ce fidèle vassal seraient postérieures

[41] S. Izre'el, I. Singer, *The General's Letter*; I. Singer, Political History of Ugarit, 628-629.
[42] EA 191-193, M. Liverani, *Lettere*, LA 259-261, 287-289; W. L. Moran, *Letters*, 271-273.
[43] cf. EA 59:21-24; EA 194:17-29; EA 196:9-19; W. L. Moran, *Letters*, 130-131 et n.7; 272 et n. 1; 274 et nn. 8-9; M. Liverani, *Lettere*, LA 211, 251-252; LA 213, 253.
[44] EA 42, W. L. Moran, *Letters*, 115-116; M. Liverani, *Lettere*, LA 303, 411; EA 29, W. L. Moran, *Letters*, 92-99; M. Liverani, *Lettere*, LA 298, pp. 298-305.

a la mort du régent de Byblos[45]. A une demande du roi concernant ce qu'il « avait appris du pays de Canaan », Abimilki répondait, notamment: « Le roi de Danuna est mort, son frère lui a succédé et son pays est tranquille. Le feu a détruit le palais d'Ugarit.Une moitié a brulé, (l'autre) moitié non. Les troupes hittites n'y sont pas » (EA 151:52-58).

On a cherché à établir un lien entre cet « accident » et la « campagne d'un an » considérée comme l'arrière-plan de la soumission d'Ugarit et de son prince, Niqmaddu, à Suppiluliuma[46]. Cette conviction, partagée par beaucoup, a été exprimée par J. Nougayrol dès la publication du dossier II A des « archives internationales » d'Ugarit. Le savant éditeur des textes de PRU IV avait été frappé par les rapprochements qu'on pouvait faire entre le RS II A d'Ugarit et le paragraphe du traité CTH 51 décrivant la conquête de la Syrie par Suppiluliuma (KBo I 1:17-47), et en particulier son action en Mukiš, à Niya et en Nuḫašše. Dans les textes trouvés à Ras Shamra, ce sont les trois princes de Mukiš (Ituraddu), de Niya (Aki-Tešup) et de Nuḫašše (Addunirari, l'auteur de EA 51, remplacé par « les rois de N. » en RS 17.227) qui, révoltés contre Suppiluliuma, cherchent à entraîner Niqmaddu dans leur action et devant son refus viennent l'attaquer. Ce qui convainc le roi d'Ugarit de rallier le camp hittite[47]. Le rebelle Aki-Tešup de RS II A est sûrement identique au frère du roi de Niya capturé au cours de la « campagne d'un an » et renvoyé dans son pays par le vainqueur. Quant à Addunirari il était l'auteur d'un appel au secours parvenu à Akhetaton peu avant la fermeture des bureaux et le départ de la Cour (en l'an II de Tutankhamon vraisemblablement)[48]. On a montré depuis longtemps que les précisions fournies par RS II A rendaient en fait impossible d'admettre qu'un lien existât entre « guerre syrienne d'un an » et soumission d'Ugarit (et de l'Amurru) à Suppiluliuma. A Qadeš, à Niya, en Nuḫašše et à Damas (Ube/Abina) les princes cités par CTH 51:17-47 avaient été remplacés par

[45] E. F. Campbell, *Chronology*, 70-72; D. B. Redford, *History and Chronology*, 166-167; contra K. A. Kitchen, *SAP*, 29-31 et n. 4 p. 30 (EA 155 placée trop haut en l'an XIV); J. Freu, *AFLSH* 50, 38-40; Id., *Hethitica* 11, 72-75.

[46] I. Singer, Political History of Ugarit, 629-631; F. J. Giles, *Amarna Age*, 141-142; cf. E. F. Campbell, *Chronology*, 127; contra J. Freu, *AFLSH* 50, 41; Id., *Hethitica* 11, 74-75.

[47] J. Nougayrol, PRU IV, dossier II A, 32-52 (RS 17.132, RS 17.227, etc.); J. Nougayrol fait du ralliement d'Ugarit à Suppiluliuma un événement de la "guerre d'un an", pp. 32-34, suivi par la plupart des auteurs.

[48] *EAT* I, 320-323; II, 1102-1107; W. L. Moran, *Letters*, 122; la fermeture des bureaux d'Amarna est placée à la mort d'Akhenaton par R. Krauss, *Das Ende der Amarnazeit*. HÄB 7 (Hildesheim 1978), 71-78.

d'autres (fils ou frères en général) dans les lettres amarniennes les plus récentes et dans les textes d'Ugarit[49]. L'hypothèse de Singer, faisant de l'incendie du palais d'Ugarit le résultat d'une attaque menée par les gens du Mukiš, de Niya et du Nuḫašše contre Niqmaddu, alors que « les troupes hittites étaient absentes », est réfutée par la persistance des liens entre ce dernier et l'Egypte jusqu'à la fin de l'épisode amarnien. La lettre EA 49 (de Niqmaddu), sans doute postérieure à l'incendie, le « vase du mariage » qui fait un vivant tableau de ses noces avec une « princesse égyptienne », – certainement pas une fille de pharaon – qu'on peut dater de l'extrême fin de cette période et la notation de Rib-Hadda en EA 126:4-10, déplorant le fait qu'il n'a pu se rendre à Ugarit, restée tributaire de l'Egypte, pour enlever du bois destiné au pharaon à cause de l'hostilité d'Aziru, prouvent que ni Ugarit ni l'Amurru ne sont sortis de le sphère d'influence égyptienne avant la clôture des bureaux d'Akhetaton[50].

« One year war » et alliance entre Suppiluliuma et Niqmaddu ne sont pas des événements connexes survenus en l'an XII d'Akhenaton, comme le veulent Kitchen et de nombreux spécialistes[51]. La révolte des princes qui s'étaient soumis pendant ou à la suite de la « guerre d'un an » s'est produite plus tard, vers 1330 av.J.C. alors qu'un enfant, Tutankhamon, régnait en Egypte. Niqmaddu d'Ugarit et Aziru d'Amurru ont accepté la suzeraineté du roi hittite dans les mêmes circonstances[52]. Une tablette de l'accord Suppiluliuma-Niqmaddu a reçu l'empreinte du sceau conjoint du roi et de Tawananna, la fille du souverain kassite de Babylone, preuve de sa date

[49] Cf. par exemple D. B. Redford, *History and Chronology*, 164.

[50] *EAT* I, 538-543; II, 1227-1228; W. L. Moran, *Letters*, 205-207 (EA 126); 120 (EA 49); cf. I. Singer, Political History of Ugarit, 625; sur le "vase du mariage" cf. Ch. Desroches-Noblecourt, in *Ugaritica* III (Paris 1956), 179-220.

[51] K. A. Kitchen, *SAP*, 12;16 et n. 5; 22-23; "Outline of events", pp. 42-44 (= an XII) où s'accumulent 21 événements documentés par CTH 51 et RS II A!; D. B. Redford, *History and Chronology*, 200-201 place le ralliement d'Ugarit après la campagne d'un an; M. Liverani, *SU*, 37-43; H. Klengel, *GS* I, 349-358; Id., *Syria 3000 to 300 B.C. A Handbook of Political History* (Berlin 1992), 109-110; Id., *Geschichte*, 157; W. J. Murnane, *The Road to Kadesh*, 180; T. R. Bryce, *The Kingdom*, 173 et 177-179; I. Singer, Political History of Ugarit, 632-634 confondent "one year war" et événements documentés par RS II A; contra J. Freu, *AFLSH* 50, 47-49; Id., *Hethitica* 11, table 94-97, à modifier pour tenir compte du règne indépendant de Smenkhkarê.

[52] J. Freu, *Hethitica* 11, 96 en tenant compte du règne d'Ankhkeprurê/Smenkhkarê (c. 1337-1335 av.J.C.).

tardive, très postérieure aux premières victoires hittites en Syrie[53]. Il est remarquable que le préambule du traité Sattiwaza (CTH 51) qui raconte la « guerre d'un an » ignore Ugarit et l'Amurru. La « libération » des pays soumis était pourtant un thème favori de la propagande royale hittite. S'il avait « libéré » Ugarit et l'Amurru, Suppiluliuma n'aurait pas manqué de s'en vanter. On cherche à éviter cette conclusion en affirmant que CTH 51 ne pouvait faire mention que des territoires conquis dépendant du roi de Mitanni, Tusratta. La façon dont le roi hittite se fait gloire de ses victoires contre les princes de Qadeš et d'Apina (Ube, Damas), en plein « territoire égyptien » dans ce dernier cas, permet de rejeter sans appel pareille argutie. La « one year war » n'a mis en cause la domination égyptienne ni à Ugarit ni en Amurru mais elle a fait planer une menace sur toute la région, comme le sousentend Abimilki de Tyr dans la lettre EA 151 qui évoque le cas d'Ugarit et aussi celui de Danuna, sur lequel on a beaucoup glosé[54].

La correspondance d'Amurru apporte une éclatante confirmation à cette chronologie des événements. Après la mort de leur père, les « fils d'Abdi-Aširta » ont repris pied en Amurru, tué le haut-commissaire égyptien et détruit Ṣumur. Aziru a fini cependant par être reconnu comme *ḫazannu* par la Cour d'Egypte (cf. EA 171). Sommé de reconstruire Ṣumur, il a fait traîner les choses en longueur (EA 159:11-16; 43-46; EA 160:26-27;38-40; EA 161:35-36), s'emparant de Tunip,

[53] E. Laroche, "Documents hiéroglyphique hittites provenant du Palais d'Ugarit", in *Ugaritica* III (Paris 1956), 98-103; H. G. Güterbock apud J. Nougayrol, PRU IV, 300 et note d'acceptation de J. Nougayrol.

[54] W. L. Moran, *Letters*, 238-239 (EA 151); M. Liverani, *Lettere*, LA 125, 157-158; cf. M. Liverani, *SU*, 28-29; D. B. Redford, *History and Chronology*, 222 et n. 17; M. C. Astour, *Hellenosemitica*[2] (Leiden 1967), 4-5 et 387, situait *Da-nu-na* en Canaan tout en faisant le rapprochement avec *Dunanapa/Tunanat*; idée reprise par J. Börker-Klähn, "Grenzfälle: Šunaššura und Sirkeli oder die Geschichte Kizzuwatnas", *UF* 28 (1996), 64-66 qui identifie le roi de Danuna et Sunassura, roi de Kizzuwatna qui aurait conclu le traité KBo I 5 avec Suppiluliuma deux ans après l'envoi de EA 151; et par N. P. Lemche, "Were Should We Look for Canaan? A Replay to Nadav Na'aman", *UF* 28 (1996), 767-772; Id., "Greater Canaan: The Implications of a Correct Reading of EA 151: 49-67", *BASOR* 310 (1998), 19-24; contra J. Freu, *AFLSH* 50, 41 et *Hethitica* 11, 75; le thème de la "libération" in A. Altman, "'The Deliverance Motif' in the 'Historical Prologues' of Šuppiluliuma I's Vassal Treaties", in P. Artzi (éd.), *Confrontation and Co-existence*. Bar Ilan Studies in History 2 (Ramat-Gan 1984), 41-76; I. Singer, Political History of Ugarit, 632-634 et n.89 p.632 concernant l'absence d'Ugarit et de l'Amurru en CTH 51:17-37.

dont il a fait sa capitale (cf EA 161;165;167), précipitant la chute et la mort de Rib-Hadda et s'alliant au « traitre » Aitakama (EA 162:22-29; lettre-ultimatum du pharaon). Cette série de messages apporte la preuve que Suppiluliuma est réapparu en Nuḫašše au moins une fois dans l'intervalle de ses deux grandes campagnes syriennes (EA 165:38-41; EA 167:20-24), ce qui a fourni un nouveau prétexte à Aziru pour retarder son départ vers la vallée du Nil. Il a pourtant fini par obéir aux ordres reçus parce qu'il était menacé, comme son père l'avait été à la fin du règne précédent, par l'envoi d'une expédition punitive. La flotte égyptienne avait embarqué les troupes et avait fait escale à Tyr, Sidon (EA 144) et Beyrout (EA 142-143). Les lettres d'Abimilki de Tyr (EA 153:4-11; EA 154:5-10; EA 155:67-70) permettent de dater ces opérations. En effet EA 155 contient une longue eulogie de Mayati (Meritaton), la fille d'Akhenaton et l'épouse d'Ankhkeprurê/Smenkhkarê, associée au trône avec son mari la dernière année de règne du « pharaon hérétique », en 1337 av.J.C. vraisemblablement. Les lettres d'Amurru postérieures au départ d'Aziru pour la Cour lui ont été adressées en Egypte par ses frères et ses fils (EA 169 et 170). Or EA 170 fait un rapport alarmant de la situation: les troupes hittites de Lupakki ravagent le pays d'Amki (la Békâ libanaise) alors que la grande armée du prince Zitana opère en Nuḫašše. Information confirmée par les appels angoissés des petits princes d'Amki (EA 173-176) qui dénoncent les agissements d'Aitakama allié aux Hittites[55]. Dans ses « prières pour conjurer la peste », Mursili II reconnaîtra dans cette affaire la première violation du traité de Kurustama conclu à une lointaine époque entre Egyptiens et Hittites. La seconde invasion du pays d'Amki quelques semaines avant la mort de Tutankhamon achèvera de provoquer la colère de dieux. La peste en sera la conséquence[56].

Il est certain que EA 170 et EA 173-176 font partie du dernier lot de la correspondance amarnienne, qu'on doit dater du règne d'Ankhkeprurê/-Smenkhkarê (1337-1335 av.J.C.) et du début de celui de Tutankhamon

[55] H. Klengel, "Aziru von Amurru und seine Rolle in der Geschichte der Amarna-Zeit", *MIO* 10 (1964), 57-83; Id., *GS* II, 264-299; W. J. Murnane, *The Road to Kadesh*, 186-192; I. Singer, in S. Izre'el, HSS 41, 148-158; concernant EA 155: W. L. Moran, *Letters*, 241-242, M. Liverani, *Lettere*, LA 126, 158-160; J. Freu, *AFLSH* 50, 49-54 et *Hethitica* 11, 77-78; concernant EA 170 et le pays d'Amki: W. L. Moran, *Letters*, 257-261; M. Liverani, *Lettere*, LA 253, 282-283; J. Freu, *AFLSH* 21, 40-45.

[56] R. Lebrun, *Hymnes*, 192-239.

(1335-1325). La lettre EA 9 (de Babylone) a été adressée à ce dernier comme sans doute d'autres messages[57]. Il est impossible de confondre les événements décrits par EA 170 et ceux détaillés par la 7ème tablette de la Geste sous prétexte que Lupakki a participé aux deux attaques hittites en Amki. Le texte des Deeds date la seconde opération de la mort de Niphururiya (1325 av.J.C.), qui ne peut être que Tutankhamon, alors que la première avait été déclanchée peu après le décès d'Akhenaton et avant l'abandon d'Akhetaton, vers 1336/1335 av.J.C.

La « guerre hourrite de six ans » et la fin du règne (1325-1319 av.J.C.)

Suppiluliuma semble avoir consacré les années suivantes à des campagnes en Asie mineure. Si on accepte l'interprétation de la lettre EA 43 proposée par Weber, et reprise par Artzi et Na'aman, il se serait réconcilié avec le roi de Mitanni, Tusratta, avant l'assassinat de ce dernier, crime qu'il aurait vivement dénoncé dans ce message à un pharaon, sans doute Ankhkeprurê/-Smenkhkarê, le probable destinataire des « voeux de joyeux avènement » (EA 41) adressés à un certain « Huriya » par le roi de Hatti[58].

Son mariage avec la fille du roi kassite a renforcé la situation de Suppiluliuma peu avant la révolte du Nuḫašše, de Niya et du Mukiš que les textes d'Ugarit situent à une époque tardive du règne. Tawananna, seconde épouse et troisième parèdre féminin du grand roi, était devenue reine du Hatti des années (sans doute une dizaine) après la « guerre d'un an » qu'on peut dater de c.1341 av.J.C.[59]. Revenu en Anatolie le roi hittite a repris le

[57] W. L. Moran, *Letters*, 18-19 (EA 9); M. Liverani, *Lettere*, LA 283, 355; confusion des noms solaires d'Akhenaton et de Tutankhamon pour D. B. Redford, *History and Chronology*, 158-162; R. Krauss, *Das Ende der Amarnazeit*, 99 ss; G. Wilhelm, J. Boese, in *HML* ?, 96-98; G. Meyer, "Hurija und Piphurija", *GM* 126 (1992), 87-92; M. Gabolde, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, 194-195; cf. C. Kühne, AOAT 17, n. 63 p. 14; p. 49 et 72-75, nn. 360-382; K. A. Kitchen a réaffirmé avec force que le Niphururiya de EA 9 ou de CTH 40 = Tutankhamon in "Further Notes on New Kingdom Chronology and History", *CdE* 43 (1968), 318-320; Id., c.r. de R. Krauss, *Das Ende der Amarnazeit*, *JEA* 71 (1985), 44; Id., "The Basis of Egyptian Chronology", in *HML* ?, 156-157 et in D. O'Connor, E. H. Cline (éds), *Amenhotep III*, n. 137 p. 253.

[58] EA 43 in O. Weber, *EAT* II, 1095-1095; P. Artzi, "An (Almost) Forgotten Amarna Letter", in *Gs Kutscher*, 7-10; N. Na'aman, "Tushratta's Murder in Shuppiluliuma's Letter to Akhenaten (EA 43)", *Abr Nahrain* 33 (1995), 116-118; EA 41 in W. L. Moran, *Letters*, 122 et n. 2; E. F. Campbell, *Chronology*, 38-39; G. Wilhelm, J. Boese, in *HML* ?, 96-98 (Huriya = Smenkhkarê); G. Meyer, *GM* 126, 87-92; C. Kühne, AOAT 17, 102.

[59] Cf. n. 53 à propos de Tawananna.

cours de ses « opérations de routine » contre les Gasgas des montagnes pontiques. La 7ème tablette des Deeds nous a conservé le récit de deux de ces campagnes, celles des années 1327 et 1326 av.J.C.[60].

C'est un fils du grand roi, le « prêtre de Kizzuwatna » Telepinu qui, l'année suivante, a lancé l'offensive contre les Hourrites, vers le haut-Euphrate et Karkemiš, alors que les troupes égyptiennes harcelaient Aitakama de Qadeš. Une contre-attaque hourrite a décidé Suppiluliuma à répondre à ces menaces en prenant d'assaut Karkemiš et en lançant ses généraux contre les Egyptiens et le pays d'Amki. Son fils Piyassili, devenu roi de Karkemiš sous le nom de Šarri-Kušuḫ, et son gendre Sattiwaza, le fils de Tusratta, ont ensuite reconquis le Mitanni où Sattiwaza est monté sur le trône de son père[61]. Mais la grande affaire, dont les conséquences se feront sentir au cours des règnes suivants a été l'appel de « Daḫamunzu », la veuve du pharaon mort au moment de l'attaque hittite. La reine d'Egypte demandait à Suppiluliuma de lui envoyer l'un de ses fils, qu'elle épouserait et qui deviendrait pharaon en l'absence de tout héritier au trône. Le texte hittite donne au souverain décédé le nom de « N/Piphururiya ». Il est l'exacte transcription du « nom solaire » de Tutankhamon, Nebkheprurê. Malgré tous les efforts faits pour situer ces événements à la mort d'Akhenaton (Neferkheprurê/Naphureya) ou de Smenkhkarê et pour clôre la correspondance amarnienne avant l'avènement de Tutankhamon, il est certain que la situation décrite par la Geste, l'absence de tout descendant légitime de la glorieuse lignée des Amosis et des Thutmosis, est celle qui a suivi le décès du jeune roi. C'est sa veuve, Ankhesenamon, et non pas Nefertiti, Kiya ou Meritaton, qui a réclamé et a fini par obtenir l'envoi du prince Zannanza en Egypte. Le fils de Suppiluliuma a disparu, sans doute assassiné, avant d'avoir atteint la valée du Nil. Il est aberrant de supposer qu'il puisse se confondre avec Smenkhkarê et qu'il ait régné quelques mois dans le pays des pharaons[62].

[60] H. G. Güterbock, *JCS* 10, 90-92 (fr. 28, KBo V 6 I:1-50).

[61] G. Beckman, *HDT*, n° 6B, §§ 4-7 pp. 45-47.

[62] H. G. Güterbrock, *JCS* 10, 94-98 (fr. 28); cf. W. Federn, "Dahamunzu (KBo V 6 III 8)", *JCS* 14 (1960), 33; D. B. Redford, *History and Chronology*, 170-182 (Nefertiti aurait précipité la chute de Meritaton et de Smenkhkarê pour venger le meurtre de son "fiancé", Zannanza !); W. J. Murnane, *The Road to Kadesh*, 194-196 et 225-233; T. R. Bryce, "The Death of Niphururiya and its Aftermath", *JEA* 76 (1990), 97-105; G. Wilhelm, J. Boese, in *HML* ?, 99-101 (Meritaton, veuve de Smenkhkarê); M. Gabolde, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, 187-226 (Meritaton, veuve de son père Akhenaton, épouse le prince hittite Zannanza qui règne en Egypte sous le nom de Semenekhkarê, ce que démentent

Un point important de la chronologie du règne de Suppiluliuma est ainsi fixé avec précision, pour autant que les « bases astronomiques » de la chronologie égyptienne puissent être considérées comme sûres et que l'on date du 13 avril 1308 « l'éclipse » observée à Hattusa en l'an X de Mursili II, ce que la reconnaissance du règne indépendant d'Ankhkeprurê/-Smenkhkarê semble favoriser[63].

L'échange de correspondance et d'ambassades entre la reine (Daḫamunzu = *t3.hmt.nswt*. « l'épouse royale ») et Suppiluliuma s'est poursuivi pendant toute la mauvaise saison qui a suivi son premier appel[64]. Il est possible que les listes manéthoniennes aient conservé le souvenir de celle-ci et aient fait d'elle le soi-disant Akenkhérès (III), les deux autres personnages nommés ainsi étant certainement la reine Ankhetkheprurê/Meritaton et son époux Ankhkeprurê/Smenkhkarê[65]. L'échec du mariage hittite a permis au « magister equitum », Aya, de prendre le pouvoir. C'est lui qui a reçu la « déclaration de guerre » que Suppiluliuma a signifié au nouveau pharaon malgré les dénégations de ce dernier qui se déclarait innocent du destin tragique de Zannanza[66]. Des fragments de CTH 40 (les Deeds) sont les témoins des opérations menées par le prince héritier Arnuwanda contre les forces égyptiennes, sans doute commandées par Horemheb. Celui-ci a vraisembleblement été l'instigateur de la révolte du roi de Nuḫašše, Tette le *ḫabiru* et du *pawari* de Qadeš, Aitakama, lors de son avènement (c.1320 av.J.C.). Van den Hout qui a republié la lettre de Suppiluliuma au pharaon, KUB XIX 20, a présenté un tableau chronologique très convaincant des six années de la guerre menée par les Hittites à la fois contre les Hourrites et contre les Egyptiens[67]. Arnuwanda n'a pas réussi à modifier de façon

les textes hittites, en particulier KUB XIX 20); contra M. Sadowska, "Semenkhkare and Zannanza", *GM* 175 (2000), 73-77.

[63] O. Weber, *EAT* II, 1092-1093 et n. 1 p. 1092 (Huriya = Horos de Manéthon); G. Wilhelm, J. Boese, in *HLM* ?, 96-97 (= Smenkhkarê); à l'encontre de J. Freu, *Hethitica* 11, 91, il faut admettre un règne indépendant d'Ankhkeprurê/Smenkhkarê; cf. R. Krauss, *Das Ende der Amarnazeit*, 48-53; 89-95.

[64] H. G. Güterbock, *JCS* 10, 96-98; cf. E. Edel. *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi* (Berlin 1994), I, 14-15; II, 22-26 (KBo XXVIII 51).

[65] Liste de Flavius Josèphe, *Contre Apion* § 93; R. Hari, *Horemheb et la reine Moutnedjmet* (Genève 1964), 227-231; J. Freu, *AFLSH* 50, 52-54; cf. R. Krauss, *Das Ende der Amarnazeit*, 84-121.

[66] E. Forrer, *Forschungen* II/1 (1926), 28-30; W. J. Murnane, *The Road to Kadesh*, 26-33; A. Hagenbuchner, *Korrespondenz der Hethiter*. THeth 16 (Heidelberg 1989), n°208, 304-309; T. R. Bryce, *JEA* 76, 99-105; Th. van den Hout, *ZA* 84, 60-88.

[67] Th. van den Hout, *ZA* 84, 60-70 (KUB XIX 20).

notable l'équilibre qui s'était établi en Syrie. L'Egypte a conservé le contrôle de Canaan et du pays d'Ube (Apina/Damas) mais le grand roi hittite a maintenu sa domination sur ses vassaux, à Ugarit et en Amurru et sur les « apanages » attribués à ses deux fils, Šarri-Kusuḫ (Karkemiš) et Telepinu (Ḫalab/Alep). On peut y joindre le Mitanni donné à son gendre Sattiwaza malgré l'opposition du roi d'Assyrie[68]. Seuls le Nuḫašše et le Kinza (Qadeš) sont restés des zones d'agitation.

La guerre contre l'Egypte a donc commencé en l'an II de la « guerre de six ans ». Elle a été menée par Arnuwanda, son frère Šarri-Kusuḫ et Sattiwaza poursuivant parallèlement leur offensive en pays hourrite. Le fragment 34 des Deeds (KUB XIX 13+14 I:1'-55') montre que le grand roi a préféré quant à lui revenir sur les champs de bataille anatoliens qu'il a parcouru d'est en ouest en combattant les Gasgas et en franchissant le Marassantiya. Les fragments 35 et 36, consacrés respectivement au conflit avec les Assyriens en pays hourrite et à la lutte menée par Arnuwanda contre les Egyptiens, appartenaient à la même tablette et se terminaient par un colophon dont l'ordinal est perdu. Il est possible que tout le texte n'ait correspondu qu'à une seule année du règne[69].

Il est difficile de préciser la suite des événements. La victoire remportée au bout de six ans en Mitanni a mis fin à une période d'hostilités qu'on peut dater des années 1325-1320 av.J.C. Le roi Aššuruballit semble avoir été plus préoccupé à la fin de son règne par les problèmes de succession dans le royaume kassite que par la question hourrite. Ses faibles successeurs ne reviendront plus a la charge de 1317 à 1295 av.J.C.[70]. Mais Suppiluliuma n'a pas profité longtemps de la nouvelle situation. La révolte du pays d'Ishupitta et de « tous les pays gasgas » s'est déclanchée alors que le grand roi était atteint par l'épidémie de peste que les déportés ramenés du « territoire égyptien » avaient propagée en Anatolie[71].

Le règne de Suppiluliuma a été un grand règne mais aussi un long règne. Il a débuté vers 1350 av.J.C., après plusieurs années de collaboration entre le prince et son père, de c.1354/1353 à c.1350. Très vite le nouveau souverain a entrepris des « raids » en Isuwa (c.1348 av.J.C.) et en

[68] G. Beckman, *HDT*, n°6 B §§ 4-7 pp. 45-47.

[69] CTH 40, H. G. Güterbock, *JCS* 10, 110-111 et 113 (fr.35/36/39).

[70] A. K. Grayson, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia* (RIMA) I (Toronto 1987), 118-127; le roi qui menace Karkemiš en l'an IX de Mursili II est certainement le pharaon Horemheb et non l'Assyrien (*AM* 116-119); G. Del Monte, *L'Annalistica Ittita* (Brescia 1993), 94-95 admet cependant qu'il s'agit bien de celui-ci.

[71] Cf. n. 56, les prières de Mursili au sujet de la peste.

Syrie (c.1347). Les contre-mesures prises par Tusratta, le roi de Mitanni, ont permis à ce dernier de remporter quelques succès à la fin du règne d'Aménophis III (1346-1343). Mais, privé de l'appui efficace de l'Egypte il a subi une défaite décisive au début du règne personnel d'Akhenaton, vraisemblablement en l'an XIII de ce dernier (1341 av.J.C.). Un conflit feutré entre l'Egypte et les Hittites s'en est suivi. Les généraux hittites ont combattu des « rebelles syriens » qui étaient encouragés, sinon soutenus, par les envoyés égyptiens. Mais ces incidents n'ont pas provoqué de guerre au cours des années suivantes. Suppiluliuma a profité de la faiblesse des autorités égyptiennes, qui dirigeaient le pays au nom de Tutankhamon, pour attirer dans son camp Ugarit et l'Amurru vers 1330 av.J.C., peu après son mariage avec une princesse babylonienne. Le jeune pharaon a voulu réagir pour reprendre le terrain perdu. Son décès en 1325 a coïncidé avec le déclanchement de « la guerre hourrite de six ans ». L'appel de sa veuve et la mort du prince hittite ont provoqué le déclanchement des hostilités entre le Hatti et l'Egypte en 1324 av.J.C. La fin du règne et la mort de Suppiluliuma ont eu lieu 5 ans après ces événements, en 1319 av.J.C. dans le système chronologique proposé.

Table chronologique

Hatti	Egypte	Assur	Babylone	Mitanni
Tuthaliya III (1370-1350)	Amenophis III (1380-1343)	Eriba-Adad (1380-1354)	Kurigalzu (1385-1361)	Sutarna II (1385-1360)
Suppiluliuma (1350-1319)	Akhenaton (1354-1337)	Aššuruballit (1353-1318)	Kadašman-Enlil (1360-1346)	Artasumara (1360-1355)
	Ankhkeprurê/ Smenkharê (1337-1335)		Burnaburiaš II (1345-1319)	Tusratta (1355-1335)
	Tutankhamon (1335-1325)			Artatama (II) Sutarna (III)
	Ankhesenamon (1325-1324)			Sattiwaza (1325-1300)
	Aya (1324-1320)			
Arnuwanda II (1319-1318)	Horemheb (1320-1292)	Enlilnirari (1317-1308)	Karahardas -1318	
Mursili (1318-1292)		Arikdenili (1307-1296)	Kurigalzu II (1318-1295)	

N.B. Toutes les dates proposées dans la table ci-dessus devraient être précédées de la mention « circa ».

La chronologie égyptienne est conforme à celle de J. von Beckerath, *Chronologie des ägyptischen Neuen Reiches*. HÄB 39 (Hildesheim 1994), sauf en ce qui concerne la corégence entre Aménophis III et Akhenaton.

La chronologie assyrienne est celle proposée par J. Boese et G. Wilhelm, "Aššur-dān I., Ninurta-apil-Ekur und die mittelassyrische Chronologie", *WZKM* 71 (1979), 19-38.

Les dates babyloniennes de J. A. Brinkman, in *Material and Studies for Kassite History* I (Chicago 1976), doivent être « rajeunies » de 10 ans pour tenir compte des synchronismes assyriens.

L'éclipse de l'an X de Mursili a été datée soit de juin 1312, soit d'avril 1308. Le second terme de l'alternative convient mieux à la reconnaissance du règne indépendant d'Ankhkeprurê/Smenkhkarê. Une corégence de 10 ans et quelques mois entre Aménophis III et Akhenaton est admise. Si on la rejette il faut ajouter 10 ans à la vie de Suppiluliuma et à la première phase de son action. La chronologie du règne de ce roi dépend donc de plusieurs variables. Deux grandes possibilités sont envisageables dans l'état actuel des connaissances:

1°) On peut le limiter à une trentaine d'années, de c.1350 à 1322 ou 1319 av.J.C., selon le choix fait pour l'éclipse du printemps de l'an X de Mursili II, si on accepte qu'une longue corégence a existé entre Aménophis III et Akhenaton. Les événements du début du règne se déroulent alors à un rythme régulier, sans solution de continuité. Les lettres d'el Amarna sont les témoins d'une correspondance s'étendant sur 14 ou 15 ans. Le roi hittite monte sur le trône alors qu'Aménophis III (1380-1343 av.J.C.) partage le pouvoir avec Akhenaton (1354-1337 av.J.C.).

2°) Sans corégence en Egypte le règne de Suppiluliuma, qui a débuté alors qu'Aménophis III régnait seul, s'étale sur une quarantaine d'années, de c.1360 à 1322 ou 1319 av.J.C. L'avènement d'Aménophis III est placé en 1390 et sa mort en 1353 av.J.C. Akhenaton lui succède, de 1353 à 1337 av.J.C. La correspondance amarnienne s'étend alors sur 25 ans environ (de l'an XXXII d'Aménophis III à l'an II de Tutankhamon) au lieu d'une quinzaine d'années. Un intervalle relativement long sépare, dans cette hypothèse, les premiers assauts du roi hittite, dont les lettres adressées à Aménophis III, EA 17 et EA 75 sont les témoins, de la « grande campagne syrienne d'un an » survenue à une date relativement tardive du règne d'Akhenaton. Cette solution, possible, semble cependant la moins probable.

BEITRÄGE ZU DEN HURRITISCHEN TEXTEN AUS BOĞAZKÖY

Mauro Giorgieri (Roma)

1. Hurritisch *-nn(i)=a* : hethitisch Genitiv + *i u̯ar*

In meiner Behandlung der hurritisch-hethitischen Beschwörung, die am Anfang der 8. Tafel des Šalašu-Rituals (*ChS* I/5 Nr. 40 = KBo 19.145 I /II 2 ff.) steht, hatte ich, einem mündlichen Vorschlag von J. Fincke folgend, die fragmentarisch erhaltene hethitische Übersetzung der hurritischen Assoziativform *ḫūbu u̯ašše=ne=nn(i)=a* "wie das *ḫūbu u̯ašše*-Gefäß" (I 2 und 5) folgendermaßen ergänzt: II 2 ^{DUG}*ḫu-p*[*u-u̯a-i̯a-aš-ša-at i-u̯a-ar* bzw. II 5 ^{DUG}*ḫu-pu-u̯*[*a-i̯a-aš i-u̯a-ar*[1]. Zugunsten dieser Ergänzung sprach sowohl der Sinn als auch der in der Lücke zur Verfügung stehende Raum. Damals hatte ich aber eine andere (quasi-)bilinguale hurritisch-hethitische Stelle aus dem Allaiturahḫe-Ritual übersehen, die m. E. die endgültige Bestätigung jener Ergänzung bietet und im folgenden besprochen sein soll.

Der Anfang von *ChS* I/5 Nr. 2 (= KBo 23.23 + KBo 33.118) Rs. 64'[2] lautet: $^{\lceil D \rceil}$IM-*pu-na-a-at bar-mu-uš-du-uš*. Die hethitische Übersetzung dieses hurritischen Satzes liefert *ChS* I/5 Nr. 19 (= KBo 12.85 + VBoT 120 + KUB 27.29) I 20 f.: *Š*]*A* ^{D}U-*u̯a-ra-aš i-u̯a-ar pár-ku-iš* (21) [*e-eš-du*[3].

Die hurritische Form $^{\lceil D \rceil}$IM-*pu-na-a-at* darf nur als *Teššob=o/umn(i)=a=d*[4] "wie Teššup ich/mich (*-d*)" analysiert werden, obwohl der Nasal

---

[1] M. Giorgieri, "Die erste Beschwörung der 8. Tafel des Šalašu-Rituals", *SCCNH* 9 (1998), 73.

[2] Diese Zeile entspricht KBo 23.23 Rs. 46'.

[3] Diese Zeilen entsprechen VBoT 120 I 6' f. Es ist allerdings zu beobachten, daß diesem Satz eine Lücke von ca. 10 Zeichen am Anfang der Zeile 20 vorangeht. Die Formulierung der leider sehr fragmentarischen hethitischen Fassung weicht anscheinend zum Teil von der des hurritischen Textes ab, in welchem sich die Form $^{\lceil D \rceil}$IM-*pu-na-a-at* gleich am Anfang der Zeile befindet. Vermutlich liegt hier keine direkte Übersetzung derselben hurritischen Vorlage vor (s. auch unten Anm. 5); es ist aber auch möglich, daß am Anfang der Zeile 20 eine im hurritischen Text nicht enthaltene rituelle Anweisung, wie etwa ^{MUNUS}ŠU.GI EN.SISKUR *ŠUM-ŠU ḫal-za-a-i / te-ez-zi*, stand.

[4] Es ist nicht sicher, ob der Bindevokal, der bei konsonantischen Stämmen (in diesem Fall *Teššob*) vor der Kasusendung *-nn(i)=a* antritt, /o/ oder /u/ ist.

bei der Assoziativendung *-nn(i)=a* einfach geschrieben ist (hierfür s. unten). Dieser Form entspricht das hethitische Syntagma *ŠA* ^{D}U=*u̯ar=aš i̯u̯ar*[5]. Für die hurritische Modalform *bar-nu-uš-du-uš* (*parn=o/ušt=o=ž* "(ich) soll gereinigt sein!" oder "man soll (mich) reinigen"?) bietet sich ein semantischer Zusammenhang mit heth. *parkuiš* [*ešdu* "[er soll] rein [sein]!" an[6].

Dieselbe Wendung begegnet in diesem Kontext dann auch in Bezug auf die Göttin Ḫebat, wobei sich hier die hurritische und die hethitische Version gegenseitig ergänzen: hurr. *ChS* I/5 Nr. 2 Rs. 64' f. ^{D}*Ḫé-bat-un-na-at*[7]] (65') *bar-nu-uš-du-uš* / heth. *ChS* I/5 Nr. 19 I 21 f. *ŠA* ^{D}*Ḫé-bat-u̯a-ra-aš* (22) [*i-u̯a-ar pár-ku-iš e-eš-du*.

Eine ähnliche Formel findet sich auch in *ChS* I/5 Nr. 1 (= KUB 45.21) Rs. 33' f.[8], zu der hethitische Parallelen leider nicht existieren: ^{D}IM-*pu-na-a-at pu-du-uš-du-uš* ... (34') ... ^{D}*Ḫé-bat-un-*⌜*na*⌝-[*at* ...] . Die Stelle ist folgendermaßen zu analysieren und zu übersetzen: *Teššob=o/unn(i)=a=d pud=o/ušt=o=ž* ... *Ḫebat=o/unn(i)=a=*[*d* ...] "Ich soll wie Teššup gezeugt/geschaffen(?) sein! ... Wie Ḫebat [ich/mich ..." (oder: "Man möge mich wie Teššup erzeugen/schaffen(?) !"). Die Form ^{D}*Ḫé-bat-un-* ⌜*na*⌝-[*at* in Z. 34' ist trotz des schlechten Erhaltungszustandes der Stelle insofern wichtig, als sie die richtige Schreibung der Endung *-nn(i)=a* mit Doppelkonsonant liefert.

Es ist zu beachten, daß das hethitische Syntagma Genitiv + *i̯u̯ar* "wie" in den hurritisch-hethitischen Bilinguen zur Wiedergabe mehrerer hurritischer Kasusendungen diente, die alle adverbialen Charakter haben, nämlich Assoziativ *-nn(i)=a*, Äquativ *-o=ž*[9] und Essiv *-a*[10].

[5] Statt der 1. Pers. Sg. (hurr. *-d/-tta*) findet sich in der hethitischen Version die 3. Pers. Sg. (*-aš*). Diese Abweichung könnte entweder auf das Unverständnis des hurritischen Textes oder auf den Umstand zurückgehen, daß der hethitische Übersetzer eine andere hurritische Vorlage benutzt hat.

[6] Mit diesem Satz fängt ein magischer Spruch (hurr. *ChS* I/5 Nr. 2 Rs. 64'-73' / heth. *ChS* I/5 Nr. 19 I 20-29) an, der dem Ritualherrn gewidmet ist. Dieser Abschnitt folgt auf einen stark fragmentarischen Paragraphen (hurr. ebd. Rs. 57'-63' / heth. ebd. I 10-19), der eine mythisch-magische Erzählung über die Reinigung mehrerer Gottheiten (Teššup, Ḫebat, Sawuška) enthält; s. V. Haas, H. J. Thiel, *Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i und verwandte Texte*. HurrSt II, AOAT 31 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1978), 36 ff., 182 und M.-C. Trémouille, *Ḫebat*, 132 mit Anm. 435. Der Sinn dieses Abschnitts ist: Wie jene Gottheiten rein geworden sind, so soll nun auf Grund des magischen Gesetzes der Analogie auch der Opfermandant rein werden.

[7] Diese Stelle wird gegen die Edition in *ChS* I/5, 59 nach *ChS* I/5 Nr. 1 Rs. 34' ergänzt (s. unten).

[8] Diese Zeilen entsprechen KUB 45.21 Vs. 12 f.

2. Sonderfälle der Suffixaufnahme beim Ergativ im Boğazköy-Hurritischen

Bei der Suffixaufnahme des Ergativs (Sg. *-ž*, Pl. *-až=už*) an einem Attribut im Genitiv tritt regelmäßig der sogenannte "Relator" oder "Artikel" (Sg. *-nē-*, Pl. *-na-*) vor der Kongruenzmarkierung auf, wie die folgenden Beispiele aus dem Mittani-Brief und den Boğazköy-Texten zeigen (der Relator Sg. bzw. Pl. wird durch Fettdruck hervorgehoben)[11]:

– beim Genitiv Sg. *-ve*:

(1a) *Mizir(i)=rē*(< *nē*)*=ve=***ne**=ž *evr(i)=i=ž* Mit. I 85 "der Herr von Ägypten"

(1b) *šēn(a)=iffu=u̯e=***ne**=ž *ašt(i)=i=ž* Mit. III 7 "die Frau meines Bruders"

(1c) *na̯u̯n(i)=ne=ž ḫavo*[*r*]*on(i)=ne=ve=***ne**=*šša*(< *-ž* + *-nna*) *e/irade-=ne=ž ChS* I/1 Nr. 6 III 39' "die Weide (und) der Vogel des Himmels es (*-nna*)"[12]

(1d) *e/irāde=ne=ž ḫavorni=*<*ve*>=**ne**=ž *ChS* I/5 Nr. 2 Vs. 44' "der Vogel des Himmels"[13]

(1e) *en(i)=n(a)=až=už attan(i)=ne=ve=***n(a)**=*až=už šarrašši=ne=ve=***n(a)** *=až=u*[*ž* (*sic*!) *ChS* I/1 Nr. 11 Rs. 9' "die Götter des Vaters (und) der Königswürde"

[9] KBo 32.19 I 27, 32 *kažz(i)=ōž* / II 28, 33 f. ^{DUG}*teššunnii̯aš i̯u̯ar* "wie einen Becher"; s. zuletzt E. Neu, "Hurritisch und Hethitisch im typologischen Sprachvergleich. Eine Skizze", in E. Eggers et al. (Hrsg.), *Florilegium Linguisticum. Festschrift für W.P. Schmid zum 70. Geburtstag* (Frankfurt – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Wien 1999), 337 f.

[10] KBo 32.13 I 29 *tapšaġ(i)=a* / II 29 ^{LÚ}SAGI-*aš i̯u̯ar* "als / wie ein Mundschenk" (s. E. Neu, *op.cit.*, 338).

[11] Siehe G. Wilhelm, "Suffixaufnahme in Hurrian and Urartian", in F. Plank (ed.), *Double Case. Agreement by Suffixaufnahme* (New York – Oxford 1995), 117 f.

[12] Siehe V. Haas, "Ein Preis auf das Wasser in hurritischer Sprache", *ZA* 79 (1989), 265 f.

[13] Siehe I. Wegner, "Grammatikalische und lexikalische Untersuchungen hurritischer Beschwörungsformeln aus Boğazköy", in V. Haas (Hrsg.), *Hurriter und Hurritisch*. Xenia 21 (Konstanz 1988), 145 f. (mit anderen parallelen Stellen). Zur fehlerhaften Auslassung der Genitivendung vor dem aufgenommenen Kasus vgl. etwa *ChS* I/1 Nr. 10 I 52' f. *ši̯e=n(a)=āž=už ... Šaoška=*<*ve*>*=n(a)=āž=už Nabarbi=*<*ve*>*=n(a)=āž=už* "die Gewässer der Šawuška und der Nabarbi".

(1f) *ārd(i)=i=ve=**ne**=ššа(< -ž + -nna) ene=ž* KBo 32.14 I 22 "die Gottheit seiner Stadt ihn (*-nna*)".

Man beachte auch folgendes Beispiel aus einem älteren Beschwörungstext aus Mari:

(1g) *paġi=p=pe=**ne**=(ž)=m eni=ž* Mari 1: 32 "die Gottheit deines Hauptes dich (*-m*)"[14].

– Beim Genitiv Pl. *-až=e*:

(2a) *katki=n(a)=āž=už en(i)=n(a)=až=e=**n(a)**=āž=u[ž ChS* I/1 Nr. 19 I 31' "die Sprüche der Götter"

(2b) *[en(i)=n(a)]=až=e=**n(a)**=až=už tevi=n(a)=až=už ChS* I/1 Nr. 20 II 10 "die Worte der Götter".

Weitere Beispiele dieser regelmäßigen Suffixaufnahme des Ergativs mit dem Relator *-nē-* bzw. *-na-* vor der Kongruenzmarkierung könnten selbstverständlich angeführt werden. Ich möchte aber im folgenden einige Belege analysieren, die m. E. ein abweichendes Muster der Suffixaufnahme des Ergativs am Genitiv bezeugen, nämlich jene Formen, bei denen der Relator vor der Kongruenzmarkierung fehlt[15]. Dies geschieht regelmäßig beim Instrumental-Adverbial auf *-ae/i*[16] und anscheinend auch beim Essiv auf *-a*[17]. Es ist natürlich nicht auszuschließen, daß es sich manchmal um bloße Schreibfehler handelt (s. unten Anm. 21 und 22). Die Anzahl der Belege könnte jedoch zur Annahme führen, daß beide Bildungsmuster der Suffixaufnahme (mit und ohne Relator vor Kongruenzmarkierung) beim Ergativ in der hurritischen Sprachstufe, die von den Boğazköy-Texten überliefert ist, tatsächlich möglich waren.

Hier sind zwei verschiedene Gruppen von Beispielen zu beobachten:

– Regens im Ergativ Sg. und Rectum im Genitiv Sg. bzw. Pl.:

[14] Nämlich "deine persönliche Gottheit": s. G. Wilhelm, "Die Inschrift des Tišatal von Urkeš", in G. Buccellati, M. Kelly-Buccellati (eds), *Urkeš and the Hurrians. Studies in Honor of Lloyd Cotsen*. BibMes 26 (Malibu 1998), 125. Die aufgenommene Ergativendung *-ž* am genitivischen Attribut (Rectum) ist vor dem enklitischen Pronomen der 2. Pers. Sg. *-m* ausgefallen.

[15] Einige dieser Beispiele wurden bereits richtig erkannt, aber bisher nie systematisch besprochen und gesammelt; s. hierfür M. Giorgieri, "Die hurritischen Kasusendungen", *SCCNH* 10 (1999), 243 (mit Anm. 72 zur einschlägigen Literatur).

[16] Siehe G. Wilhelm, "Zur Suffixaufnahme beim Instrumental", *SCCNH* 9 (1998), 177-180 (mit Beispielen).

[17] Vgl. etwa KBo 32.13 I 12 *el(i)=a faġr(i)=o=ž(i)=a* (statt **faġr(i)=o=ži=**n(e)**=a*) "ein schönes Fest".

(3a) *futk(i)=i=ž Fāzanigar=v(e)=až* (statt **Fāzanigar=ve=**ne**=ž*) *Sāzalla=ž* KBo 32.15 IV 16 f. "Sazalla, der Sohn des Fazanigar" (vgl. in der hethischen Fassung KBo 32.15 III 17 *ŠA Pazz[annik]arri=ma* DUMU-*ŠU Zāzallaš*)[18]

(3b) *Kumme=ne=v(e)=už* (statt **Kumme=ne=ve=**ne**=ž*) *Teššob=až ēvr(i)=i=[ž* KBo 32.20 I 10' "Teššup, Herr von Kumme"[19]

(3c) *Ku[m]me=ne=ve=ž* (statt **Kumme=ne=ve=**ne**=ž*) *Teššob=až ēvr(i)=[i=ž* IBoT 2.51+ I 19' (vgl. auch ebd. I 9' *Kumme=ne=ve=[ž] Teššob=až* [ ][20]

(3d) *ēn(i)=ne=ž Teššob=až šarri=ž en(i)=n(a)=až=e=ž* (statt **en(i)=n(a)=až=e=**ne**=ž*) *ChS* I/1 Nr. 41 II 24 "der Gott Teššup, der König der Götter"[21].

– Regens im Ergativ Pl. und Rectum im Genitv Pl.:

(4a) *[en(i)]=n(a)=āž=(e)=už* (statt **en(i)=n(a)=āž=e=**n(a)**=až=už*) *tevi=n(a)=āž=u[ž ChS* I/1 Nr. 19 I 18' "die Worte der Götter" (vgl. oben Nr. 2b)[22]

[18] Siehe G. Wilhelm, "Die Könige von Ebla nach der hurritisch-hethitischen Serie 'Freilassung'", *AoF* 24 (1997) (= *Fs Klengel*), 285 Anm. 43 und V. Haas, I. Wegner, "Literarische und grammatikalische Betrachtungen zu einer hurritischen Dichtung", *OLZ* 92 (1997), 450 *contra* E. Neu, *Das hurritische Epos der Freilassung* I. StBoT 32 (Wiesbaden 1996), 365 und J. Catsanicos, "L'apport de la Bilingue de Ḫattuša à la lexicologie hourrite", in J.-M. Durand (éd.), *Mari, Ébla et les Hourrites. Dix ans de travaux*. Amurru 1 (Paris 1996), 255, die die Form *Fāzanigar=v(e)=až* fälschlich als Dativ auf *-va* mit aufgenommenem Ergativ (**Fāzanigar=va=ž*) erklären, ohne zu berücksichtigen, daß die Suffixaufnahme nur bei Genitivattributen möglich ist.

[19] Siehe M. Giorgieri *apud* G. Wilhelm, *AoF* 24, 285 Anm. 43 und E. Neu, StBoT 32, 446 *contra* V. Haas, I. Wegner, "Stadtverfluchungen in den Texten aus Boğazköy sowie die hurritischen Termini für 'Oberstadt', 'Unterstadt' und 'Herd'", in U. Finkbeiner et al. (Hrsg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer* (Mainz 1995), 193, die die betreffende Form der Bilingue (^{URU}*Kum-mi-ni-*^{URU}*uš*) als *Kummeni=v=už* "deine Stadt Kummeni" erklären. Gegen diese Deutung kann nunmehr ein weiteres Argument angeführt werden: Bei dem *-ni-* in der Form ^{URU}*Kum-mi-ni-* handelt es sich um den Relator Sg. *-nē-* (d.h. *Kumme=ne-*; s. M. Giorgieri, "Die hurritische Fassung des Ullikummi-Lieds und ihre hethitische Parallele", in G. Wilhelm (Hrsg.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie: Würzburg, 4.-8. Oktober 1999*. StBoT 45 (Wiesbaden 2001), 146-147 Anm. 54), der die Anwesenheit eines Possessivsuffixes (in diesem Fall *-v/b-*) ausschließt.

[20] Zur Edition von einem Teil dieses Textes ("Teššup und die Flüsse") s. jetzt M.-C. Trémouille, "Quelques observations sur KBo 23.27+ et ses relations avec CTH 776", in F. Imparati (ed.), *Studi e testi* II. Eothen 10 (Firenze 1999), 199 f.

[21] Vgl. I. Wegner, "Phonotaktischer *n*-Verlust in Jussivformen des Boğazköy-Hurritischen", *Or* 59 (1990) (= *Gs von Schuler*), 302 mit der (damals) völlig berechtigten Emendation *en(i)=n(a)=až=e=<ne>=ž*.

[22] Vgl. G. Wilhelm, in *Double Case*, 132 Anm. 3, der die Form zu *en(i)=n(a) =a<ž=e=n(a)>=až=už* emendiert.

(4b) *[katk]i=n(a)=až=u[š en(i)]=n(a)=až=(e)=uš* (statt **en(i)=n(a)=āš =e=**n(a)**=až=uš*) *ChS* I/1 Nr. 20 II 26 "die Sprüche der Götter" (vgl. oben Nr. 2a).

Bemerkungen zu den oben zitierten Belegen:

Zu (3a) und (3b): Was die Formen *Fāzanigar=v(e)=až* (^{m}*Ḫa$_a$-a-za-ni-ga-ar-ḫa$_a$-aš*) und *Kumme=ne=v(e)=už* (^{URU}*Kum-mi-ni-ḫu$_u$-uš*) aus der Boğazköy-Bilingue anbelangt, so ist der vokalische Anlaut *a* bzw. *u* der aufgenommenen Ergativendung, der den Schwund des auslautenden *e*-Vokals des Genitivs *-ve* verursacht, auffällig und schwierig zu deuten. Zwar sind *-až* und *-už* Allomorphe des Ergativs *-ž*, aber nach konsonantischen Stämmen, was hier nicht der Fall ist. Zu erwarten wäre vielmehr *Fāzanigar=ve=ž* bzw. *Kumme=ne=ve=ž* nach dem Muster von (3c) und (3d). Vermutlich sind in beiden Fällen Überlieferungsfehler zu erwägen. Dafür sind wohl die hethitischen Schreiber verantwortlich, die den originalen Text der Bilingue kopiert haben. Der falsche *a*-Vokalismus in der Form *Fāzanigar=v(e)=až* wurde höchstwahrscheinlich von dem Auslaut *-až* des darauf folgenden Namens *Sāzalla=ž* beeinflußt[23]. Etwas komplizierter ist die Deutung der Form *Kumme=ne=v(e)=už*. Hier hat man m. E. von einer Form **Kum-mi-ni-*PI(*ḫi*)*-iš* auszugehen. Das Zeichen IŠ wurde im Laufe der Tradition irrtümlich als UŠ gelesen, was zu einer Form **Kum-mi-ni-*PI(*ḫu*)*-uš* geführt hat, die der Kopist von KBo 32.20 nach hethitischer Schreibgewohnheit als *Kum-mi-ni-*PI$_u$(*ḫu$_u$*)*-uš* wiedergegeben hat[24].

Zu (4a) und (4b): Besonders fraglich sind die letzten hier angeführten Beispiele (4a-b), da in beiden Fällen nicht nur der Relator *-na-*, sondern auch der Pluralisator *-až-* ausgelassen und nur die Endung *-už* aufgenommen wird. Will man diese Stellen als fehlerhaft betrachten und sie emendieren, so ist es auffällig, daß gerade dieselbe Auslassung von zwei Zeichen (*-še-na-*) in zwei verschiedenen Fällen zu postulieren sei, was m. E. eine Lösung *ad hoc* und daher zu vermeiden wäre.

3. KBo 32.15 IV 2-6 und *ChS* I Erg. 1 IV 20-23

Die in der 5. Tafel der Serie "Lied der Freilassung" (KBo 32.15) enthaltene Rede der Gegner des eblaitischen Königs Meki, die der von Teššup verlangten und von Meki geförderten Freilassung der Leute von Ikinkalliš

[23] In diesem Zusammenhang sei etwa auch auf die fehlerhaften Formen *al-la-i* ^{URU}*Ne-nu-an* ^{D}*I*[*ŠTAR* KBo 27.132:3' und *al-la-a-i* ^{URU}*Ni-nu-ḫa-ḫa$_a$* (für *Ninua=ve* !) ^{D}*Ša-uš-ga* KUB 47.17: 3' (zur richtigen *lectio* s. das Duplikat KBo 27.217 Rs. 17' ^{URU}*Ni-nu-ḫa-a-ḫe$_e$*) hingewiesen.

[24] Eine leicht abweichende, aber gleichfalls plausible Deutung schlägt E. Neu, StBoT 32, 446 vor.

und des Purra nicht zustimmen wollen, endet mit folgender spöttischen Aussage (KBo 32.15 IV 2-6)[25]:

(2) *ai ur=i=o kirenzi kir=o=nna puram(m)i=b*
(3) *kūr=o=n(-)ulmi=b*
(4) (leer) (§)
(5) *futki=b ḫār(i)=a ar=o/ul=e/i=m*[!26]
āšti=p=pa(< *ma*)[27]
(6) *atta(i)=i=ve=ne f/pend=o=n*

"Wenn du (*scil.* Meki) eine Freilassung wünschest, sei dein (eigener) Sklave freigelassen, sei deine (eigene) Sklavin freigelassen! (§)
Deinen Sohn gib auf die Straße, deine Frau aber sei in das (Haus) ihres Vaters (zurück)geschickt!"

Interessanterweise gibt es in dem von G. Wilhelm als *ChS* I Ergänzungsheft 1 veröffentlichten Ritual eines ^{LÚ}AZU-Priesters[28] eine Stelle, die eine bisher nicht beobachtete, erstaunliche Ähnlichkeit im Wortlaut mit dem oben angeführten Passus der Boğazköy-Bilingue aufweist. Die zu besprechende Stelle (*ChS* I Erg. 1 IV 20-23) befindet sich in einer langen, gut erhaltenen hurritischen Rezitation (IV 1-31), die lexikalisch leider überwiegend unverständlich bleibt. Hier ist von dem Gott Teššup die Rede (IV 12, 13, 27, 29), und es treten präteritale (IV 11, 12, 13, 16, 21, 22, 23), futurische (IV 18, 19), imperativische (IV 15, 18) sowie optativische (IV 24, 25, 26, 27, 28, 31) Verbalformen der 1., 2. und 3. Pers. Sg. auf, die den ganzen Abschnitt als eine lange, während des Rituals rezitierte Erzählung mit Dialogteilen charakterisieren, deren exakte Funktion leider unbestimmbar bleibt (mythisch-magische Erzählung ? Bittgebet ?).

Nach einer Aufzählung von Gegenständen (meistens aus Metall) in den Zeilen IV 2-7 – darunter finden sich auch einige Waffenbezeichnungen[29] – heißt es Z. 12: *tēlaḫ(ḫ)e Teššob=ūda ar=ōž=a* "und er/sie gab dem Teššup

[25] Zum ganzen Zusammenhang der Rede der eblaitischen Freilassungsgegner sei auf G. Wilhelm, *AoF* 24, 279 ff. verwiesen.

[26] Zur Deutung dieser Form (Imperativ 2. Pers. Sg. + *-m* enkl. Pronomen 2. Pers. Sg.) s. V. Haas, I. Wegner, *OLZ* 92, 453 f.

[27] Zur Analyse dieser Form s. G. Wilhelm, *AoF* 24, 284 und E. Neu, StBoT 32, 348.

[28] G. Wilhelm, *Ein Ritual des* AZU-*Priesters*. *ChS* I Erg. 1 (Roma 1995).

[29] Siehe G. Wilhelm, *ChS* I Erg. 1, 16 f.

das *t.*". Auf diesen Satz folgen zwei mir zum Teil unverständliche Zeilen[30]. Dann liest man in IV 15-16: ... *šār=i=šš*[*e*] *šār=i=mm*(*a*)*=an* (oder *šār=i=m=man*) (16) *šār=ož=ō=ma puššīe kerā*(*i*)*=š*(*š*)*ie šeġurni* "Äußere (wörtl. Wünsche) einen Wunsch[31]! Und du hast ein ...-es, langes Leben gewünscht". Die darauf folgende Zeile (IV 17) ist mir undurchsichtig; in den Zeilen 18-19 wird der Text wieder verständlich: (18) *āndi=mān ār=e/i ār=ōž=aụ=šše=n ār=ed=aụ* (19) *šār=i=o=šše=n ar=ed=āụ* "Dies gib! Was ich (früher) gegeben habe, werde ich (auch weiterhin) geben, was du (nun zusätzlich) wünschest, werde ich (ebenfalls) geben"[32]. Am Anfang von Z. 20 steht nochmals ein mir unverständlicher Satz, nach dem der Textabschnitt beginnt, der uns interessiert und KBo 32.15 IV 2-6 ähnelt.

Die Stelle (IV 20-23)[33] lautet:

20 ... ... *āšte*
21 *ḫōr*(*i*)*=iffu=ụe f/pen<d=o>ž=āụ* (§)
22 *ḫāni=b tālam*(*m*)*i f/pend=ož=āụ*
23 *ulmi pūram*(*m*)*i f/pend=ož=āụ*
"Die Frau meines Schoßes[34] habe ich (zurück)geschickt. (§)
Dein großes (= erstgeborenes?) Kind[35] habe ich (zurück)geschickt,
die Sklavin[36] (und) den Sklave habe ich (zurück)geschickt".

[30] IV 13 ist wohl als *sudaḫ*(*ḫ*)*e=ma mānu=ž ḫān=ōž=a* "und sie gebar eine(n) *s.*" wiederzugeben. Dann ist von etwas, das dem Teššup gehört (*Teššop=ḫe=*[*l*]), die Rede, und in Z. 14 sagt jemand vielleicht "und du hast mich genährt/verköstigt" (*sāz*(*z*)*=o/ul=ōž=ō=d=ān*). [s. Korrekturzusatz].

[31] Zum Wort *šār=i=šše* "Wunsch" s. das dreisprachige S[a]-Vokabular aus Ugarit RS 94-2939 II 5 (sum. KAM = akkad. ⌜*mé*⌝*-re-él-tu* = hurr. *ša-ri-iš-še*[!]); s. hierfür zuletzt B. André-Salvini, M. Salvini, "Le liste lessicali e i vocabolari plurilingui di Ugarit. Una chiave per l'interpretazione della lingua hurrica", in *La civiltà dei Hurriti* (= *PP* 55), (Napoli 2000), 326 ff.

[32] Zur Analyse und Übersetzung dieser Stelle s. G. Wilhelm, *ChS* I Erg. 1, 17. Ihm zufolge enthalten die Zeilen 18-19 "Formulierungen der Bitte und des Gelübdes, so daß man vermuten darf, der Beschwörungspriester spricht hier stellvertretend für den Ritualherrn".

[33] Zu *ChS* I Erg. 1 IV 22-27 ist *ChS* I/2 Nr. 76 (= KBo 33.30) IV 1-5 Duplikat. Die Partiturumschrift der beiden Texte bietet G. Wilhelm, *ChS* I Erg. 1, 18.

[34] Zur Bedeutung "Schoß" für hurr. *ḫo/ura/i* s. die Wortgleichung sum. ⌜ÚR⌝ = akkad. *sú-ú-nu* = hurr. *ḫu-ri* im dreisprachigen S[a]-Vokabular aus Ugarit (RS 94-2939 IV 7'); zum Stammansatz mit vokalischer Alternanz *a/i* vgl. M. Giorgieri, StBoT 45, 138-140. Die Wendung "Frau meines Schoßes" ist wohl im sexuellen Sinne zu verstehen.

[35] Nach G. Wilhelm, *ChS* I Erg. 1, 18 handelt es sich dabei vielleicht um den Gott Šarruma.

[36] Zum hurritischen Wort für "Sklavin", das als *ulmi* (nicht mehr *nulmi*!) anzusetzen ist, s. E. Neu, StBoT 32, 346; *id.*, "Ausgewählte Kapitel zur hurritisch-hethitischen Bilingue", *SCCNH* 10 (1999), 298; B. André-Salvini, M. Salvini, "Un nouveau vocabulaire trilingue sumérien-akkadien-hourrite de Ras Shamra", *SCCNH* 9 (1998), 20. Das Wort ist auch als weiblicher Personennamen belegt. Im Archiv des Šilwa-Teššup (Nuzi) bezeichnet der Name Ulme drei Sklavinnen und damit gehört zu den häufigsten Sklavinnennamen (frdl. Hinweis G. Wilhelm): Ulme (1): AdŠ 14:33, 16:33, 17:14, 18:29, 38:29, 42:9, 44:15, 61:29; Ulme (2): AdS 14:41, 16:40, 17:17, 18:34, 38:54, 44:18, 61:37; Ulme (3): AdŠ 12:4, 15:4, 33:119, 39:21, 42:49. In Ugarit war Ulmi die Mutter der Königin Aḫat-Milku; s. W. G. E. Watson, "A Personal Name in Ugaritic Akkadian", *N.A.B.U.* 1998/17; I. Singer, "A Political History of Ugarit", in W. G. E. Watson, N. Wyatt (ed.), *Handbook of Ugaritic Studies*. HdO Abt. 1, Bd. 39 (Leiden – Boston – Köln 1999), 643 mit Anm. 18.

Auf diese Aussage in der 1. Pers. Sg. folgen zwei Zeilen (IV 24-25), die Wünsche enthalten. Diese sind durch optativische Verbalformen auf *-o=l=e=ž* ausgedrückt und beziehen sich wohl auf die oben erwähnten Personen, die (zurück)geschickt wurden. Die Bedeutung der Verbalwurzeln ist aber unbekannt. Ebenfalls Wunschformen auf *-o=l=e=ž* und auf *-innāndi* enthalten die beiden darauf folgenden Paragraphen (IV 26-28 und 29-31), die wiederum semantisch völlig undurchsichtig sind. Nach dieser langen hurritischsprachigen Rezitation findet sich eine Ritualanweisung auf Hethitisch, die die Salbung von einem Pflug, einem *šarpa*-Gegenstand, einem Joch und einem Geschirr durch den Beschwörungspriester beschreibt. Es ist unklar, in welchem Verhältnis diese rituelle Handlung zu der vorhergehenden Rezitation steht.

Trotz einiger Abweichungen[37] sind die Stellen *ChS* I Erg. 1 IV 20-23 und KBo 32.15 IV 2-6 aneinander sehr ähnlich, und man kann vermuten, daß irgendwelche Beziehung zwischen den beiden Texten existierte. Es ist zu hoffen, daß ein besseres Verständnis der langen Rezitation in *ChS* I Erg. 1 IV 1-31 die recht attraktive Annahme einer solchen Verbindung bestätigen und verdeutlichen kann.

Korrekturzusatz zur Anm. 30: Für *ChS* I Erg. 1 IV 13 schlägt I. Wegner, in *Fs Haas* folgende Lesung vor: [D]*Te-eš-šu-up ḫe-e*[*l-li*]. Akzeptiert man diese Ergänzung, so lauten *ChS* I Erg. 1 IV 13-14 folgendemaßen: ... *Teššob ḫel*[*l=i*] (14) *šell*(*i*)*=o=ḫḫe=nē=da sāz*(*z*)*=o/ul=ōž=ō=d=ān* "Teššup sa[gt] der zum Hause gehörigen (Frau): 'Und du hast mich genährt/verköstigt' ".

[37] Z. B. ist die Folge in *ChS* I Erg. 1 "Frau, Kind, Sklavin, Sklave", während sie sich in KBo 32.15 gerade in umgekehrter Reihenfolge findet: "Sklave, Sklavin, Kind, Frau"; in *ChS* I Erg. 1 wird nur die Wurzel *f/pend-* "(zurück-, los)schicken; zurückkehren lassen" verwendet, während in KBo 32.15 die Wurzeln *kir-* "frei-, loslassen", *ar-* "(weg)geben" und *f/pend-* vorkommen (zu den verschiedenen Bedeutungsnuances dieser Wurzeln und zu den hethitischen Entsprechungen in der Bilingue s. besonders J. Catsanicos, in Amurru 1, 255).

Assyriologisches Seminar der Universität München

DIE RITUELLE BEHANDLUNG DES VERSCHWUNDENEN SONNENGOTTES (CTH 323)

Detlev Groddek (Essen)

Daß die Mythen hattischer Provenienz eingebettet in Rituale ihren Sitz im Leben hatten, ist eine inzwischen alte Erkenntnis[1]. Stehen die Mythologeme selbst oft im Mittelpunkt des Interesses, so finden die flankierenden Rituale meist keine Berücksichtigung[2]. Der Gründe hierfür sind es zwei. Zum einen ist von vielen Mythen, insbesondere der Gruppe der verschwundenen Gottheiten, außer Teilen der Erzählung des Geschehens auf mythischer Ebene praktisch nichts erhalten oder bislang identifiziert, andererseits besaß die Edition kleinerer Bruchstücke rituellen Inhalts, die als potentiell zugehörig zu prüfen wären, lange Zeit keine Priorität. Erst heute, mit dem Vorliegen flächendeckender Editionen erster kompletter Grabungskampagnen[3], wird partiell zugehöriges Material erkennbar[4].

Eine Ausnahme von dieser Situation stellt die Textgruppe CTH 323 dar. Hier hält sich der Umfang mythologisch erzählender Passagen und des zugehörigen Rituales in etwa die Waage[5]. Zuletzt wurden die Textzeugen zusammengestellt und übersetzt von F. Pecchioli Daddi und A. M. Polvani[6]. Die Autorinnen bieten folgende Textanordnung[7]:

---

[1] Z.B. H. Otten, *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus* (Leipzig 1942), 66 f., siehe auch Verf., "Fragmenta hethitica dispersa V/VI", *AoF* 25 (1998), 232 A. 38.

[2] So verzichtet z.B. H. A. Hoffner, *Hittite Myths* (Atlanta 1990), 26-28, auf eine Übersetzung der rituellen Passagen. Dem gegenüber ist die vollständige Umschrift der seinerzeit bekannten Textzeugen bei E. Laroche, "Textes mythologiques hittites en transcription. Mythologie anatolienne", *RHA* 23 (1965), 81-88, hervorzuheben.

[3] Vgl. hierzu die Konkordanzen der Grabungskampagnen von 1931 bis 1933 durch S. Košak: StBoT 34, 39, 42 und 43.

[4] Vgl. z.B. Verf., "Das Ende vom Mythos einer verschwundenen Gottheit: KBo 40.135", *ZA* 90 (2000), 277-283.

[5] Diese Aussage gilt nur bezogen auf den erhaltenen Text. Ursprünglich umfaßte die mythologische Erzählung auch noch die heute verlorenen Kolumnen Vs. II und Rs. III, so daß bezüglich des Verhältnisses von Mythologem zu Ritualteil von etwa 3:1 auszugehen ist.

[6] F. Pecchioli Daddi, A. M. Polvani, *La mitologia ittita* (Brescia 1990), 57-71.

[7] Ibid., 57.

1. KUB 36.44
2. A. VBoT 58
   B. KUB 53.20
   C. KBo 25.107[8]

Dieses Bild der Überlieferung läßt sich dahingehend präzisieren, daß KUB 36.44 einen direkten Anschluß an KUB 53.20 ergibt[9]. So läßt sich demnach gruppieren:

A. VBoT 58
B. KUB 53.20 + KUB 36.44[10]
C. KBo 25.107

Der Anschluß trägt zur weiteren Vervollständigung des Ritualkontextes bei, so daß eine Neubearbeitung sinnvoll erscheint. Für den mythologischen Teil der Vorderseite der Tafel ergibt sich nichts Neues, so daß dieser Teil hier unberücksichtigt bleiben kann. Desgleichen ist KBo 25.107 hier ohne Interesse, da das Stück eben diesem aitiologisch berichtenden Teil der Komposition zuzuordnen ist[11].

Im folgenden wird der Text in Umschrift und Übersetzung mit kurzem Kommentar dargeboten. Da Sie, sehr geehrter Jubilar, in der Erforschung hethitischer Rituale Bahnbrechendes geleistet haben, sei Ihnen dieser bescheidene Beitrag zugeeignet in der Hoffnung, daß er Ihr wertes Interesse finde!

A. VBoT 58 (AO 4703)
B. KUB 53. 20 (Bo 3057) + KUB 36. 44 (Bo 2398a)

A IV 14 [*nu tar-n*]*a-az ki-i* I ^{DUG}ḪAB.ḪAB ZABAR *Ù NA-AK-TÁM-ŠU* ZABAR
15 Z]ABAR *A-NA NA-AK-TÁM-MI zi-ik-kán-te-eš* I ^{GIŠ}IG ZAB[AR]
16 [^{GIŠ}*a-ri-i*]*m-pa-aš* ZABAR II ^{GIŠ}AB ZABAR I ^{GIŠ}GAG ZABAR I ^{GIŠ}MAR ZABA[R]
17 [I ^{GIŠ}NÍG.GUL Z]ABAR I ^{GIŠ}*al-ki-iš-ta-aš ip-pí-aš* ^{GIŠ}*al-ki-iš-ta-aš*
18] I ^{GIŠ}*šu-ú-ni-la-aš* ^{GIŠ}*la-aḫ-ḫu-ra-aš* TUR DUḪ.LÀL *túḫ-ḫu-i*[*š-šar*]

[8] KBo 13.85 wird einer anderen Fassung zugewiesen.
[9] Für eine Überprüfung des Anschlusses an Hand der Tafelphotos des Boğazköy-Archives des Vorderasiatischen Museums, Berlin, sei H. Klengel an dieser Stelle herzlichst gedankt (Brief vom 23.02.2000).
[10] Bei diesem Exemplar handelt es sich um eine mh. Niederschrift.
[11] Zur näheren Zuordnung siehe F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, *op.cit.*, 57.

19]x[12]*-aš* III ^{DUG}*KU-KU-UB* [*I*]Š-*TU* III PÚ$^{ḪI.A}$ *ua-a-tar ku-it-ta*
20]x-*an-zi Ù* III ^{GIŠ}*pu-u-ri-ia-aš-mi-iš*

---

21 NINDA.GU]R$_4$.RA GAL I DUG GEŠTIN I DUG *mar-nu-ua-an* I DUG KAŠ.LÀL I DUG GEŠTIN.L[ÀL]
22 [I GAL Ì.DÙ]G.GA I GAL LÀL I GAL Ì.UDU SÍG BABBAR SÍG ZA.GÌN SÍG SA$_5$ SÍG SIG$_7$.SI[G$_7$]
23 [SÍG GE$_6$ ^{SÍ}]^{G}*pít-tu-la-aš ša-ne-ez-zi ki-na-a-an-ta* ^{GIŠ}*ša-a-ḫi* [*-i*]*a*[*-aš*]
24 [^{GIŠ}*pár-nu-ul-I*]*i-ia-aš* GI.DÙG.GA *na-at* ŠÀ-*TU* Ì.DÙG.GA *ḫar-ni-e-ez-zi*

---

25 [*ḫa-an-da-an-z*]*i-ma ki-iš-ša-an* É-*ri an-da* II ^{GIŠ}BANŠUR ^{GIŠ}*lu-ut-ti-ia d*[*a-a-i*]
B IV x+1 [*nu-uš-š*]*a*[13]*-an* [(*ku-u*)]*a-p*[(*i-ia* I NINDA.GUR$_4$.RA *da-a-i nu-uš-ša-an A-NA* I ^{GIŠ}BANŠUR)]
2' [(*k*)]*i*[14] *Ú-NU-TE*^{MEŠ15} *da-a-i* I ^{D}[(^{UG}ḪAB.ḪAB Z)AB(AR *QA-DU NA-AK-TÁM-MI* ^{GIŠ}IG Z)ABAR]
3' [(^{GIŠ})]*a-ri-im-pa-aš* ZABAR II ^{GIŠ}AB Z[(ABAR *I-NA* I ^{GIŠ}BANŠUR *A-NA* ^{D}UTU *da-*)*a-i*]

4' [(^{GI})]^{Š}NÍG.GUL ZABAR I MAR[16] ZABAR I ^{GIŠ}GA[(G ZABAR *A-NA* I ^{GIŠ}BANŠUR *A-NA* ^{D}U)TU]
5' [(*d*)]*a-a-i A-NA* II ^{GIŠ}BANŠUR-*ma iš-tar-na* IX NINDA.GUR$_4$ [(.RA GAL *I-NA* ^{GIŠ}MA.SÁ.AB *da-*)*a-i*]
6' [(*še*[17]*-r*)]*a-aš-ša-an* EM-*ṢÚ* GA.KIN.AG[18] *da-a-i* nu SÍG$^{ḪI.A}$ *k*[(*at-ti-iš-ši d*)*a-a-i* (III ^{DUG}GEŠTIN-*an*)]
7' [(*ma*)]*r-nu-an* KAŠ.LÀL III ^{DUG}*KU-KU-UB*$^{ḪI.A}$ *ú-i*[19]*-te-na-aš QA-DU* [(GAL Ì.DÙG.GA GAL LÀL)]

[12] -*š*]*a*- oder -*t*]*a*.
[13] Lesung nach Photo auch in VBoT 58 Rs. 26 -*š*]*a-an*. Die Photos der Vs. I und Rs. IV sind abgedruckt bei E. Masson, "La Tablette de Yozgat: Exemple de Copie Récente", in *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson* (Paris 1985), 245-252.
[14] VBoT 58 Rs. 27 -*i* add.
[15] VBoT 58 Rs. 27 MEŠ!.
[16] VBoT 58 Rs. 29 ^{GIŠ}MAR.
[17] VBoT 58 Rs. 31 -*er*- add.
[18] VBoT 58 Rs. 31 -*ia*- add.
[19] VBoT 58 Rs. 32 -*e*-.

8' [(G)]AL Ì.UDU *ša-ne-ez*[20]*-zi ki-na-a*[21]*-an-ta kị-i ḫu-u-ma-a*[*n*[22] (*ḫu-u-pa-i*)*z-zi*]

9' [(I [GI])][Š]BANŠUR *ú-mu-ụa-an-ta-an*[23] *A-NA* [D]UTU *da-a-i*
I [GIŠ]BAN[(ŠUR *ú-mu-ụa-*)*an-ta-an*]

10' [(*A-NA*)] [D]*Te-li-pí-mu da-a-i ma-a-an* DINGIR[*LÁM*24] *a-ša-a-ši z*[(*i-in-ni-iz-*)*zi* (*ne-ku-uz me-ḫur-ma*)]

11' [([DUG]*pa-aḫ-ḫu-un*[!]*-n*)]*a-al-li-ịa-az*[25] *pa-aḫ-ḫur PA-NI* DINGIR[*LIM*] *da-a-i š*[(*a-ne-ez-zi ša-me-še-ez-zi*)]

12' [(nu [MUNUS]ŠU.GI-)*m*]*a*[26] *BE-EL* DINGIR[*LIM*] *ḫu-uk-ma-a-uš ḫu-uk-zi* III-*Š*[(*U ir-ḫa-a-iz-zi*)]

13' [(É.DINGIR[*L*])][*IM*] *ḫạ-ạt-ki na-aš-ta pa-ra-a ú-iz-zi ạ-pí-ịa* [(U)]D-*ạt*[27] *Ú*[(*-UL ku-it-ki i-ịa-zi*)]

14' [(*ma-a-an*)] *lu-uk-kat-ta-ma*[28] *BE-EL* DINGIR[*LIM*] *PA-NI* DINGIR[*LIM*] *pa-iz-zi ša-ne-e*[(*z-zi ša-me-še-ez-zi*)]

15' [(*ḫu-uk-m*)]*a-a-uš ḫu-uk-zi* III-ŠU *ir-ḫa-a*[29]*-iz-zi* I NINDA.GUR$_4$.RA KU$_7$ *A-NA* [D]UT[(U *pár-ši-ịa*)]

16' [(*I-NA*) [GI]][Š30]BANŠUR [D]UTU *da-a-i nu mar-nu-an* KAŠ.LÀL GEŠTIN-*an A-NA* [D][(UTU *ši-pa-an-ti*)]

17' [(I NINDA.GUR$_4$.R)]A KU$_7$ *A-NA* [D]*Te-li-pí-mu pár-ši-ịa A-NA* [GIŠ]BANŠUR [([D]*Te-li-pí-mu dạ-a-i*)]

18' [(*mar-nu-an* KAŠ.)]LÀL GEŠTIN-*an ši-pa-an-ti* I MÁŠ.GAL I UDU *A-NA* [D]UTU [([D]*Te-li-pí-mu-ịa*)]

19' [(*ták-ša-an*)] *ši-pa-an- ti*

20' [[UZU]*šu-up-p*]*a*[!] *ḫu-i-šu ŠA* UDU [UZU]ZAG.UDU [UZU]GABA SAG.DU GÌR[MEŠ] [*A-NA* [D]UTU *d*(*a-a-i*)]

---

[20] VBoT 58 Rs. 33 *-ni-iz-*.
[21] VBoT 58 Rs. 33 *-a-* om., *-da* statt *-ta*.
[22] VBoT 58 Rs. 33 *ḫu-u-ma-an* om.
[23] VBoT 58 Rs. 34 *-an* om.
[24] VBoT 58 Rs. 35 DINGIR[*LUM*].
[25] VBoT 58 Rs. 36 *-na-li-az*.
[26] VBoT 58 Rs. 37 *-ma* om.
[27] VBoT 58 Rs. 39 UD-*ti*.
[28] VBoT 58 Rs. 40 *-ma* om.
[29] VBoT 58 Rs. 41 *-a-* om.
[30] VBoT 58 Rs. 42 GIŠ om.

21' [(*ŠA* MÁŠ.GAL-*m*)]*a* [UZU]GABA [UZU]ZAG.UDU SAG.DU GÌR[MEŠ] *A-NA* [D]*Te-lị*[(*-pí-mu QA-TAM-MẠ dạ-a-ị*)]

22' [([UZU]N)ÍG.GIG [UZ]][U]ŠÀ *ḫa-ap-pí-ni-it za-nu-an-zi*
I NINDA.GUR$_4$.RA *pár-ši-ị*[*a mu-uš-ša-an*]

23' [*ŠA* UDU [UZU]ZAG.]ỤDU *da-a-i I-NA* [GIŠ]BANŠUR [D]UTU *da-a-i x*[

24' *I-NA* [GIŠ]]BANŠUR-*ŠU dạ-a-i nu mar-nu-an* KAŠ.LÀL G[EŠTIN-*a*]*n Ạ-NẠ* [D][UTU]

25' [*A-NA* [D]*Te-l*]*i-pí-mu šị-pạ-ạn-tị* EGIR-*an-da-ma* NỊNDA.Ì.E.DÉ.A I [DUG]DÍLIM.GA[L *A-NA*]

26' [[D]UTU *A-NA*] [D]*Tẹ-lị-pị-nụ dạ-ạ.-ị*

27']*ị-NA* UD.III.KAM *ḫar-kán-zi I-NA* UD.I.KAM I [UZU]TU$_7$ *Ù ŠA* MÁŠ.GA[L

28']x[31]*-an-zi ma-a-an a-da-an-na* SIG$_5$*-at-ta BE-EL* DINGIR[*LIM*] *PA-NI* [DINGIR[*LIM*]]

29' [*pa-iz-zi ša-n*]*e-ez-zi ša-mi-ši-iz-zi ḫu-uk-ma-ạ-uš* III-*ŠU ir-ḫa-a-iz-zị* []

30' *-z*]*i-iš* I NINDA.KU$_7$ I [NINDA]*ši-lụ-ḫa-a-an par-ši*[*-ị*]*a I-NA* [GIŠ]BANŠUR [D]UTU

31' [*da-a-i* I [UZU]]TU$_7$ UDU *A-NA* [D]UTU *da-a-i Ụ A-NA* [D][*T*]*e-li-pí-mu QA-TAM-MA pár-šị*[*-ịa*]

32' [*I-NA* [GIŠ]BANŠU]R[!]*-ŠU da-a-i Ù* [UZU!]TU$_7$ MÁŠ.GAL *QA-TAM-M*[*A*] *dạ-a-i nu mar-nu-an*

33' [KAS.LÀL GEŠTIN-*a*]*n A-NA* [D]UTU *A-NA* [D]*Te-lị-pị-nu š*[*i-*] *pạ-an-ti*

34' [*I-NA* UD.II.KAM *BE-E*]*L* DỊNGIR[*LIM*] *PA-NI* DINGIR[*LIM*] *pa-iz-zi šạ-ni-iz-zi ša-mi-ši-iz-z*[*i*]

35' *-z*]*i na-pa iš-pa-a-na-aš*[32]
NỊNDA.GUR$_4$.RA[ḪI.A] [UZU]TU$_7$[ḪI.A]

36' [UZ]][U]*šu-up-pa ar-ḫa dạ-ạ-i*
na-at [LÚ]MUḪALDIM

37' I NINDA.GU]R$_4$.RA KU$_7$ *pár-ši-ịa*
ị-NA [GIŠ]BANŠUR [D]UTU

---

[31] Zeichen A, E oder IA.
[32] Lesung nach Photokollation, siehe N. Oettinger, *Stammbildung*, 467.

38' [*da-a-i* I NINDA.GUR$_4$.RA KU$_7$ *pár-ši-ia A-N]A* ^{D}*Te-li-pí-nu*
QA-TAM-MA da-a-i
39']

40' [*I-NA* UD.III.KAM-*ma ma-a-an a-da-an-n]a* SIG$_5$-*at-ta BE-EL*
DINGIR^{LIM}
41' [*PA-NI* DINGIR^{LIM} *pa-iz-zi ša-ni-iz-zi ša-mi-ši-iz-z]i ḫu-uk-ma-*
a[*-u*]*š* III-*ŠU*
42' [*ir-ḫa-a-iz-zi*] *A-NA* ^{D}UTU [*d*]*a-a-i*
43']x *A-N*[*A* ^{D}*Te-*]*li-pí-n*[*u*]

A IV 14-20 "[Die Zut]eilung ist folgende: eine bronzene Kanne und ihr bronzener Deckel – [b]ronzene [ ] sind auf den Deckel gelegt –, eine bronz[ene] Türe, (eine) bronzene [Stü]tze?, zwei bronzene Fenster, ein bronzener Pflock, ein bronzene[r] Spaten, [ein b]ronzener [Dechsel], eine Weinrebe, (ein) [-]Zweig, ein *šunila*-Baum[33], (ein) kleiner Opfertisch, Wachs, 'Reinigun[gssubstanz',] ..., drei Kannen, jede [m]it Wasser dreier Quellen [-]t man, und ihre drei Gefäßständer.

A IV 21-24] großes [Dick]brot, ein Gefäß Weins, ein Gefäß *marnuan*s, ein Gefäß Honigbiers, ein Gefäß H[onig]weins, [ein Becher] Fei[nöls], ein Becher Honigs, ein Becher Talgs, weiße Wolle, blaue Wolle, rote Wolle, gelbgrü[ne] Wolle, [schwarze Wolle, (eine Wol)]lschlinge, zerkleinerte aromatische Hölzer von *šaḫi* und *parnulli*, Süßrohr. Und sie besprengt sie mit Feinöl.

A IV 25-B IV 3' [Man rüste]t aber folgendermaßen drinnen im Hause [zu]: Zwei Tische stellt sie zum Fenster. [D]arauf legt sie überallhin ein Dickbrot. Auf einen Tisch stellt sie folgende Gerätschaften: Eine [bro]nzene Kanne mit Deckel, die b[ronzene] Türe, die bronzene Stütze?, zwei bronzene Fenster st[ellt] sie auf *einen* Tisch für den Sonnengott.

B IV 4'-8' Den bronzenen Deckel, einen bronzenen Spaten (und) einen bronzenen Pflock legt sie auf *einen* Tisch für den Son[nengott]. Inmitten auf zwei Tische aber legt sie neun große Dickbrote in einem

[33] Bzw. Holz von einem *šunila*-Baume. H. Berman, *The Stem Formation of Hittite Nouns and Adjectives* (Chicago 1972), 53, deutet das Wort als "fir-tree".

Korbe. Darauf aber[34] legt sie Lab und Käse. Wolle legt sie dabei (nieder). Die drei Gefäße Weins, *marnuan*s (und) Honigbiers, die drei Kannen Wassers, zusammen mit dem Becher Feinöls, dem Becher Honigs, dem Becher Talgs und den zerkleinerten aromatischen Hölzern, dies alles stell[t] sie zusammen.

B IV 9'-13' Einen gedeckten Tisch stellt sie für den Sonnengott auf. Einen gedeck[ten] Tisch stellt sie für Telipinu auf. Wenn sie die Gottheit Platz nehmen läßt, hört sie auf. Zur Abendzeit aber stellt sie mit einem Feuerbecken Feuer vor die Gottheit. Aromatische Hölzer verbrennen als Weihrauch. Die 'Alte' aber beschwört die Beschwörungen des Gottesherrn. Dreimal macht sie die Runde. Den Tempel verschließt sie und zieht von dannen. An jenem Tage vollführt sie nichts (weiter).

B IV 14'-19' Wenn es aber tagt, geht der Gottesherr vor die Gottheit. Aromatische Hölzer verbrennen als Weihrauch. Die Beschwörungen beschwört er. Dreimal macht er die Runde. Ein süßes Dickbrot bricht er dem Sonnengott, (und) auf den Tisch des Sonnengottes legt er (es). *Marnuan*, Honigbier (und) Wein libiert er dem Sonnengott. Ein süßes Dickbrot bricht er für Telipinu (und) auf Telipinus Tisch legt er (es). *Marnuan*, Honigbier (und) Wein libiert er. Einen Ziegenbock und ein Schaf opfert er für den Sonnengott und Telipinu gemeinsam.

B IV 20'-26' Das rohe [reine Fleisc]h, (nämlich) des Schafes Schulter, Brust, Kopf, Füße, legt er [dem Sonnengott] hin. Des Ziegenbockes Brust, Schulter, Kopf (und) Füße aber legt er ebenso Telipinu hin. L[eber] und Herz grillt man auf offener Flamme. Ein Dickbrot brich[t er. Darauf] legt er [des Schafes Sch]ulter. Auf den Tisch des Sonnengottes legt er es. ... [ ]legt er [auf] seinen Tisch. Und *marnuan*, Honigbier (und) W[ei]n libiert er dem [Sonnengott] (und) [Tel]ipinu. Hernach aber stellt er eine Schüsse[l] Rührkuchen [für den Sonnengott (und)] Telipinu auf.

B IV 27'-33' [ ] halten sie drei Tage hindurch. Am ersten Tage [ ]... man eine Fleischbrühe und des Ziegenbock[es]. Wenn es zu essen gutdünkt, [geht] der Gottesherr vor [die Gottheit. Aromat]ische Hölzer verbrennen als Weihrauch. Die Beschwörungen (beschwört er).

[34] Exemplar B: Und darauf ...

Dreimal macht er die Runde. [ ]... ein süßes Brot (und) ein *šiluḫa*-Brot bricht er. Auf den Tisch des Sonnengottes [legt er (sie). Eine Fleisch]brühe vom Schafe stellt er dem Sonnengott hin. Und für Telipinu brich[t] er ebenso (Brote). [Auf] seinen [Tisc]h legt er (sie). Und Fleischbrühe vom Ziegenbock stellt er ebens[o] auf. *Marnuan*, [Honigbier (und) Wei]n [li]biert er für den Sonnengott und Telipinu.

B IV 34'-39' [Am zweiten Tage] geht [der] Gottes[her]r vor die Gottheit. Aromatische Hölzer verbrenn[en] als Weihrauch. [-]t er. Und der Sättigung Dickbrote, Fleischbrühe [k]ultisch reines Fleisch nimmt er fort. Der Koch [ ] es [ ]. [ ] er bricht ein süßes Dic[kbrot]. Auf den Tisch des Sonnengottes [legt er es. Ein süßes Dickbrot bricht er. Fü]r Telipinu legt er es ebenso hin. [ ]

B IV 40'-43' [Am dritten Tage aber, wenn es] zu [esse]n gutdünkt, [geht] der Gottesherr [vor die Gottheit. Aromatische Hölzer verbrenn]en [als Weihrauch.] Die Beschwörungen (beschwört er)]. Dreimal [macht er die Runde. l]egt er dem Sonnengott hin. [ ] ... fü[r Te]lipin[u ..."

A IV 16 Für ^{GIŠ}*arimpa-* ist bislang kein Bedeutungsvorschlag unterbreitet worden[35]. Eine erneute Sichtung der Belege dürfte aber eine nähere Eingrenzung der Bedeutung erlauben. Die Ausgangsstelle unseres Textes ist diesbezüglich von Wichtigkeit, da die Aufzählung der Opferzurüstung offensichtlich inhaltlich geordnet aufgelistet und ^{GIŠ}*arimpa-* zwischen Tür und Fenstern genannt ist – I ^{GIŠ}IG ZAB[AR] / [^{GIŠ}*a-ri-i*]*m-pa-aš* ZABAR II ^{GIŠ}AB ZABAR (A IV 15-16) –, somit einiges dafür spricht, auch in ^{GIŠ}*arimpa-* einen architektonischen Terminus zu sehen[36]. Bei dem ah. Beleg KBo 17.21 (+++)[37] Vs. 9 [LÚ ^{GIŠ}B]ANŠUR ^{NINDA}*zi-ip-pu-la-aš-ne*

[35] Siehe J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2} A, 297b-298a; V. Haas – G. Wilhelm, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*. HurrSt I, AOATS 3 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1974), 178-179; M. Popko, *Kultobjekte in hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)* (Warszawa 1978), 130; J. Puhvel, *HED* I/II, 139 ("Art Ständer").

[36] Ebenso begegnen die Begriffe "Tür", ^{GIŠ}*arimpa-* und "(2) Fenster" wieder gekoppelt in B IV 2'-3'.

[37] E. Neu, *Althethitische Ritualtexte in Umschrift*. StBoT 25 (Wiesbaden 1980), Nr. 52 [+ KBo 34.2].

^{GIŠ}*a-ri-im-pi ḫa-an-ta-a-iz-zi* ist zu berücksichtigen, daß ^{GIŠ}*arimpi* als Dat./Lok. im Verständnis doppeldeutig ist. Die Entscheidung A. Kammenhubers[38] für einen Lokativ[39] ist keineswegs zwingend. Die Stelle ließe sich unter Zugrundelegung einer dativischen[40] Interpretation auch verstehen "Der Tafeldecker richtet *zippulašne*-Brote für das ^{GIŠ}*arimpa-* her". Daß ^{GIŠ}*arimpa-* ein Gegenstand war, *auf* den sich Brote legen ließen[41], geht daraus nicht zwingend hervor. Wichtig zur Bedeutungsbestimmung ist der Beleg KUB 15.32+[42] IV 47, vgl.:

IV 46 ...(*n*)]*a-aš ne-pí-ša-aš pé-di kat-ta ti-an*[*-zi*]
47 (I SILA$_4$ I NINDA.GUR$_4$.RA *n*)]*e-pí-ša-aš* IV-*aš* ^{GIŠ}*a-ri-im-pa*[*-aš*]
48 (*ne-pí-ši-ia am-ba-aš-š*)*i*]x[
49 (I SILA$_4$ *ši-pa-an-ti mu-ká*)*n* ^{M}]^{ES}*-pát ḫa*[-

Der fragmentarische Kontext ist einer durchgängigen Übersetzung wenig förderlich; die Vierzahl der ^{GIŠ}*arimpa-* des Himmels dürfte aber, wenn sie nicht akzidentiell zu Stande gekommen ist, die Bedeutung weiter eingrenzen. Da das Determinativ eine wenig dingliche Bedeutung wie etwa "Himmelsrichtung" oder "Wind" ausschließt, drängt sich "Stütze, Säule (o.ä.)"[43] auf, wobei die Vierzahl dann wohl mit den vier Himmelsrichtungen korrelierte. Als letzter Beleg sei noch KUB 12.43, 4'-7' im Kontext vorgeführt:

4' *k]al-la-ar ma-aš-ki-id-du nu šu-me-en-za-an* DINGIR^{MEŠ}*-aš* NINDA.GUR$_4$.RA$^{ḪI.A}$[
5' *-an-d]u* LUGAL-*uš* MUNUS.LUGAL-*aš-ša ḫu-iš-ua-an-te-eš a-ša-an-du* []
6' [LUGAL-*uš* (?) *ut-n*]*e-an-da-an* ^{GIŠ}*a-ri-im-pa-aš* MUNUS.LU-GAL-*ša* TI-*an-za e-eš*[*-du*]

[38] J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2} A, 298a.

[39] "... ordnet das z.-Brot (...) auf dem *a.* (...) an".

[40] Die Tatsache, daß mit ^{GIŠ}*arimpa-* ein Nomen der Sachklasse vorliegt, schließt eine Deutung als Dativ keineswegs aus, da davon auszugehen ist, daß architektonische Termini, die zudem oftmals in den Opferbezug mit einbezogen sind, deifiziert sein und somit an der Personenklasse teilhaben können. Konkret siehe ^{D}Arimpa- Bo 7928, 1 (V. Haas – G. Wilhelm, HurrSt I, 179). Ein Widerspruch zu F. Starke, *Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Althethitischen*. StBoT 23 (Wiesbaden 1977), 68, besteht bei der gewählten Deutung insofern nicht.

[41] So wohl auch J. Puhvel, *HED* I/II, 139.

[42] V. Haas – G. Wilhelm, HurrSt I, 168; siehe zuletzt auch V. Haas et al., *Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext. ChS* I/9 (Roma 1998), 43.

[43] Zu unterschiedlichen Konzeptionen von Himmelsträgern siehe V. Haas, *GHR*, 135 ff.

7']x *Ù* DUMU^{MEŠ} LUGAL *ḫu-iš-ua-an-te-eš a-ša-an-du* DINGIR^{MEŠ}*-pát* x[

"... Das U]nheil verschwinde[44]. Und unserer Götter Dickbrot[e] sollen [ ]. König und Königin seien lebendig. [Der König (?), der Bev]ölkerung Rückhalt, und die Königin sei lebendig. [ ] und die Königssöhne seien lebendig. Die Götter eben ...[".

Ungeachtet des fragmentarischen Kontextes ist hier ein Parallelismus der Formulierung unverkennbar. Auf den Wunsch, daß König und Königin leben sollen (Z. 5'), folgt in Z. 6' eine Periode, die *utne*]*andan* ^{GIŠ}*arimpa-* nennt, worauf in Z. 7' der Wunsch folgt, daß zwei Personengruppen, eine davon die Prinzen, leben sollen. Die davon umrahmte Zeile nennt wieder die Königin, der noch einmal der Wunsch zu leben ausgesprochen wird. Zwar steht das Prädikat TI-*an-za e-eš*[-*du*] hier im Singular, doch wird man MUNUS.LUGAL-*š=a* hier kaum als "die Königin aber" deuten und als alleiniges Subjekt ansprechen wollen, da eine solche adversative Hervorhebung der Königin im Kontext keinen Sinn ergibt. Auch ist zu berücksichtigen, daß immerhin eine mh. Niederschrift vorliegt, so daß MUNUS.LUGAL-*š=a* durchaus für "und die Königin" stehen mag. Daran zu erinnern wäre noch, daß das Königspaar in ah. Texten ein singularisches Prädikat neben sich haben kann, vgl. LUGAL-*ša-an* MUNUS.LUGAL-*ša tar-na-aš*[45] "... das Königspaar hat ihn losgelassen"[46], so daß es naheliegt, im Anfang der Zeile LUGAL-*uš* zu ergänzen, worauf dann *utne*]*andan* ^{GIŠ}*arimpaš* als Apposition zu beziehen wäre. Geht man für *arimpa-* von einer Grundbedeutung "Stütze, Säule (o.ä.)" aus, könnte hier im übertragenen Sinne als Bedeutung "Rückhalt" vorliegen. Weitere Bezeugungen[47] von ^{GIŠ}*arimpa-* sind mangels abgebrochener Kontexte unergiebig[48].

A IV 23 *kinai-* hat bislang zu einer umfangreichen Diskussion in der Literatur geführt, vgl. nur H. Otten, *HTR*, 59 A. 3; K. K. Riemschneider, "Die Glasherstellung in Anatolien nach hethitischen Quellen", in *Fs Güterbock*, 274; R. Lebrun, "Le fragment KUB VII 60 = *CTH* 423", *Hethitica* 11 (1992), 110; M. Giorgieri, Diss., 173-174; J. Glocker, *Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna*. Eothen 6 (Firenze 1997), 109 f.[49], wobei die beigebrachten Belegstellen doch zu Gunsten von "zerkleinern (o.ä.)" zu sprechen scheinen. Als weiterer Kontext, der mit dieser Bedeutung bestens zu vereinbaren wäre, sei angeführt KBo 35.157 II 4 [^{U}]^{ZU}NÍG.GIG-*ma* ^{UZU}ŠÀ *ḫu-u-ma-an ku-ra-a-an-na ki-na-a-an*[50]. Hier spricht die Verknüpfung mit *kuramn*(=*a*) "geschnitten" für eine feinere Art der Zerlegung. Übersetzen ließe sich etwa "Alle[51] und zerschnittene Leber und alles und zerschnittenes Herz ist geschnetzelt".

Zu *šanezzi* als Terminus technicus im Sinne von ŠIM$^{HI.A}$ siehe R. Lebrun, *Hethitica* 11, 110. Welche wohlriechenden Gewächse konkret gemeint sind, ergibt sich durch den spezifizierenden genitivischen Zusatz von ^{GIŠ}*šaḫi-*, ^{GIŠ}*parnulli-* und GI.DÙG.GA[52] an vorliegender Stelle. Zu letzterem siehe zusammenfassend E. von Schuler, "Das gute Rohr", in *Fs Pugliese Carratelli*, 243-249. Zu *šamešiya-* siehe ausführlich E. Neu, *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen*. StBoT 5 (Wiesbaden 1968), 149-151.

A IV 24 Zum Ansatz *ḫarnai-* siehe E. Neu, *Glossar zu den althethitischen Ritualtexten*. StBoT 26 (Wiesbaden 1983), 55 m.A. 261.

B IV 3' Zur Person des Sonnengottes siehe J. Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*. StBoT 37 (Wiesbaden 1996), 150.

B IV 8' Zu *ḫuppai-* siehe G. Beckman, *Hittite Birth Rituals*. StBoT 29 (Wiesbaden 1983), 81 f., und J. Puhvel, *HED* III, 384-386.

B IV 12' Die Abfolge ^{MUNUS}ŠU.GI-*ma BE-EL* DINGIR^{LIM} bei singularischem Prädikat[53] stellt ein Problem dar. F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani[54] schlagen als Lösung vor, *BEL* DINGIR^{LIM} auf ^{MUNUS}ŠU.GI zu

[44] Vgl. F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*. StBoT 31 (Wiesbaden 1990), 355 m. A. 1258.
[45] KBo 17.1+++, III 5, siehe H. Otten – V. Souček, *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar*, StBoT 8 (Wiesbaden 1969), 30.
[46] H. Otten – V. Souček, StBoT 8, 31.
[47] Z.B. ^{GIŠ}*a-ri-im-pa-an* KBo 30.103 Vs.? 3' und ^{GIŠ}*a-ri-im-pa*[- KBo 40.262 Rs.? 6'.
[48] Allerdings ist die Situation unbefriedigend, da mit *kurakki-* und *šarḫuli-*, siehe dazu G. Kellerman, *Recherche sur les rituels de fondation hittite* (Paris 1980), 138-143, und M. Nakamura, Diss., 160 m. A. 115, zwei weitere Wörter anzunehmenderweise ähnlichster Bedeutung vorliegen.

[49] Weitere Literatur bei J. Tischler, *HEG* I, 575 f.
[50] Entsprechend in KBo 15.42 + KBo 35.207 + KBo 33.83 + KBo 40.89 I 18'-19' und KUB 32.84 + KBo 23.67 I 12'-13' herzustellen.
[51] *ḫumant-* "jeder, ganz" bildet kein Oppositum zu *kurant-*, dafür wäre *panku-* bzw. akkadographisch *ŠALMU* gebraucht.
[52] Siehe dazu auch E. Neu, StBoT 5, 43 A. 12.
[53] Von einer engen Paarigkeit, die ein singularisches Prädikat begründen könnte, vgl. oben, ist kaum auszugehen.
[54] F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, *op.cit.*, 70 m. A. 39.

beziehen: "la 'vecchia' (che svolge la funzione di) 'signore di dio'", letztendlich also von einer Apposition auszugehen. Schwierigkeiten scheint uns hier der Sexusunterschied[55] zu bereiten, zumal *BELTUM* neben *BELUM* in Boğazköy bezeugt ist[56] und die hethitische Sprache analog zwischen *išḫā-* "Herr" und *išḫaššara-* "Herrin" unterscheidet. So bietet sich eine andere Lösungsmöglichkeit an. *BEL* DINGIR^{LIM} und das folgende Akkusativ-Objekt *ḫukmāuš* ließen sich als σχῆμα καθ' ὅλον καὶ μέρος verstehen und durch "des Gottesherrn Beschwörungen" übersetzen. Dieser Zusatz könnte im Hinblick auf B IV 29' oder B IV 41' überraschen, doch ist ab B IV 14' offensichtlich nur noch der *BEL* DINGIR^{LIM} als die das Ritual ausführende Person genannt, so daß dieser Zusatz an jenen Stellen obsolet wäre. Zudem fällt auf, daß die Formulierung an den beiden genannten Stellen durch Auslassung des Prädikates *ḫukzi* noch weiter verkürzt ist. Legt man diese Interpretation zu Grunde, ergibt sich für die Ausführung des Rituales eine Art Arbeitsteilung. Zuständig für den ersten Tag (bis B IV 13') mit den umfänglichen Vorbereitungen wäre die 'Alte', ab Tag zwei führte der Gottesherr das Ritual weiter, – ob auch zu Ende, läßt sich nicht sicher sagen, da der Schluß der Komposition abgebrochen ist.

B IV 13' Zu *apiia* UD-*at* siehe E. Neu, *Studien zum endungslosen "Lokativ" des Hethitischen* (Innsbruck 1980), 15, und id., *Ein althethitisches Gewitterritual*. StBoT 12 (Wiesbaden 1970), 37.

B IV 22' Bedeutungsangaben der Wörterbücher für *zanu-* des Typs "kochen", vgl. J. Friedrich, *HW*, 259 oder E. Neu, StBoT 26, 218 ("kochen, backen"), sind recht unbedarft, insofern die Bedeutung "kochen" den gängigen Kontexten wie dem der vorliegenden Stelle keineswegs gerecht wird. Hier kann man um eine Übersetzung "grillen" kaum umhinkommen. Für die Definition der unterschiedlichen Begriffe des Wortfeldes der Zubereitung von Speisen unter Zuhilfenahme von Feuer im Deutschen siehe U. Verhoeven, *Grillen, Kochen, Backen im Alltag und im Ritual Altägyptens. Ein lexikographischer Beitrag* (Bruxelles 1984), 13.

B IV 23'-24' Als Ergänzung der Lücke wäre nach B IV 31' etwa zu erwarten: *ÙA-NA* ^{D}*Te-li-pí-nu* I NINDA.GUR$_4$.RA *QA-TAM-MA pár-ši-ia.*

B IV 27' *I-NA* UD.III.KAM ließe sich auf den ersten Blick hin alternativ auch als "am dritten Tage" verstehen, so bei F. Peccioli Daddi – A. M. Polvani[57]. Allerdings bleibt dann *I-NA* UD.I.KAM des folgenden Satzes unverständlich. Berücksichtigt man, daß die Paragraphen B IV 27'-33', 34'-39' und 40'-43' etwa parallele Handlungen enthalten, liegt es näher, hierin die konzis formulierten Ritualanweisungen dreier aufeinander folgender Tage zu sehen. Aus diesem Verständnis heraus resultieren die Ergänzungen von B IV 34' und 40'. Der erste Satz aus B IV 27' bildete dazu eine Art Überschrift.

B IV 35' Zu *išpān-* 'Sättigung' siehe N. Oettinger, *Stammbildung*, 467, sowie J. Puhvel, *HED* I/II, 431.

Überblickt man das rituelle Geschehen als Ganzes, soweit die heute mögliche Textrekonstruktion dies gestattet, fällt die knappe Formulierung auf. Wichtigstes Element bildet die Repetition nur leicht variierter Handlungen mehrere Tage hindurch. Naheliegend ist, in den angeführten Beschwörungen (*ḫukmāuš* B IV 12'.29'.41') das rezitierte Mythologem selbst zu sehen. Der Komposition Ende fehlt nach wie vor, doch sind immerhin 55 Zeilen des Rituales zumindest partiell wiedergewonnen, die bei anzunehmender paenidentischer Textverteilung der Exemplare A und B in Kolumne IV unterzubringen sind. Dazu kommt in Exemplar A noch in IV 1-13 der Ausklang der mythologischen Erzählung, so daß sich für dieses Exemplar 68+x Zeilen für die Kolumne Rs. IV ergeben, womit der untere Tafelrand nahe zu sein scheint, so daß bis zum Ende der Komposition nicht allzu viel verloren sein dürfte.

[55] Daß die Funktion der 'Alten' okkasionell auch von Männern ausgeführt werden konnte, erweist die Determinierung $^{LÚ.MUNUS}$ŠU.GI (z.B. KBo 31.1 III 6').

[56] Z.B. R. Labat, *L'Akkadien de Boghaz-Köi* (Bordeaux 1932), 111.

[57] F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, *op.cit.*, 71.

THE AUTHORSHIP OF THE TAWAGALAWAS LETTER

Oliver R. Gurney†

The authorship of the Tawagalawas Letter CTH 181 – the third tablet of a 3-tablet document – has always been controversial. The first editor, E. Forrer, believed at the time that the question depended entirely on the persons named in it, being then unaware of the palaeographic and orthographic criteria. Of the persons named, only ^{D}LAMMA-*aš*, Piyamaradus, Atpas, and Sahurunuwas occur elsewhere. Mursilis II in his ninth year had a general of the name of ^{D}LAMMA-*aš*, and Piyamaradus and Atpas are mentioned in the letter of Manapa-^{D}U, the vassal of Mursilis II (CTH 191). Forrer knew this letter, so he attributed *Taw.* to the end of the reign of Mursilis. He misdated the Sahurunuwas document CTH 225 and believed that it supported this date. F. Sommer was prepared to consider Muwatallis but thought that Sahurunuwas might be a different person from the land-owner of the later title-deed, possibly the king of Karkamis. One of the first to propose a later date was Professor M. Popko himself[1] who drew attention to several very late features of the text and argued that a number of small fragments, especially KUB XXI 6/6a (the Annals of Hattusilis, CTH 82 4) and KBo XVI 35, seemed to describe similar events in the reign of Hattusilis, but his article was overshadowed by those of S. Heinhold-Krahmer[2] and I. Singer[3] which already appeared in 1983; Singer even suggested that the name of Piyamaradu might be restored in CTH 82. In the same year 1983 this dating was endorsed by H. G. Güterbock[4], and it has now become a virtual consensus. M. Forlanini[5] reinforced the association with CTH 82 by pointing to certain striking phrases com-

---

[1] M. Popko, "Zur Datierung des Tawagalawa-Briefes", *AoF* 11 (1984), 199-203.
[2] S. Heinhold-Krahmer, "Untersuchungen zu Piyamaradu (Teil I)", *Or* 52 (1983), 81-97; ead., "Untersuchungen zu Piyamaradu (Teil II)", *Or* 55 (1986), 47-62.
[3] I. Singer, "Western Anatolia in the thirteenth century B.C. according to the Hittite sources", *AnSt* 33 (1983), 205-217.
[4] H. G. Güterbock, "The Hittites and the Aegean World, 1: The Ahhiyawa Problem Reconsidered", *AJA* 87 (1983), 133-143.
[5] M. Forlanini, "La regione del Tauro nei testi hittiti", *VO* 7 (1988), 157.

mon to the two documents; F. Starke[6] and most recently V. Parker[7] take the matter as settled; J. D. Hawkins[8] has devoted only a short note to it, drawing attention especially to a sentence (ii 56) which closely resembles one that is a repeated theme in the Apology. The point that has been decisive in this acceptance has been principally the statement in *Taw.* i 73 [*ka-ru-*]*ú*?*-ma* ^{mD}LAMMA-*aš ka-a e-eš-ta* "previously Kuruntas was here". Kuruntas is now well known as the son of Muwatallis II appointed by Hattusilis king of Tarhuntassa. If this man had sometime earlier been in Millawanda, the author of the letter can only have been Hattusilis. The reference to Sahurunuwas could also at this time be to the prominent nobleman and landowner of CTH 225. However, there are three dissentient voices[9], all of whom wish to revert to the attribution to Muwatallis advocated previously.

Singer, in proposing the dating to Hattusilis, thought of the passage i 71 – ii 2 as "quoting two precedents aimed to emphasize Piyamaradu's uncivilized and outrageous conduct. "It also" he continued "may point out that he has nothing to fear from the Hittite king, a subject which is lengthily elaborated in the next column. We are ignorant of the historical context of these precedents, but they appear to represent symmetrical cases: Tawagalawa, the Ahhiyawan, came near Millawanda, perhaps to meet (?) the Great King of Hatti, whereas ^{D}KAL, possibly Kurunta King of Tarhuntassa, came to meet (??) the Great King of Ahhiyawa", the point being made in the words "Wasn't he a powerful king?" of 1. 74. But Ph. Houwink ten Cate and Th. van den Hout have argued strongly that this Kuruntas, having been entrusted by his father to Hattusilis for upbringing, had most probably – as shown by KUB XXI 37 – been adopted by him and can therefore be identified with the DUMU-*LA TARTĒNU* who according

[6] F. Starke, "Troia im Kontext des historisch-politischen und sprachlichen Umfeldes Kleinasiens im 2. Jahrtausend", *Studia Troica* 7 (1997), 447-487.

[7] V. Parker, "Zum Text des Tauagalauaš-Briefes: Ahhiaua-Frage und Textkritik", *Or* 68 (1999), 61-83.

[8] J. D. Hawkins, "Tarkasnawa King of Mira: 'Tarkondemos', Boğazköy sealings and Karabel", *AnSt* 48 (1998) 17 n. 73.

[9] J. Freu, *Hittites et Achéens*. LAMA XI (Nice 1990), 29-38; D. W. Smit, "KUB XIV 3 and Hittite History: A historical approach to the Tawagalawa-Letter", *Talanta* 22/23 (1990-91), 79 ff.; A. Ünal, *Hattušili III. Teil I, 1-2: Hattušili bis seiner Thronbesteigung, I: Historischer Abriß*. THeth 3 (Heidelberg 1974), 52 n. 24; id. "Two Peoples on Both Sides of the Aegean Sea: Did the Achaeans and the Hittites Know Each Other?", *BMECCJ* 4 (1991), 16-44.

to the first column of the document was sent to meet Piyamaradus.[10] In this way the letter would gain coherence, though it must be admitted that we can still only speculate about the involvement of Tawagalawas.

The main difficulty seen in this dating lies in the long lapse of time between the letter of Manapa-Tarhuntas, who was replaced as king of the Seha River land by Masturis in the reign of Muwatallis, and the accession of Hattusilis. When two individuals such as Piyamaradus and Atpas occur together in only two documents it is natural to assume that they are more or less contemporary. For this reason Prof. Popko concluded that the Manapa-Tarhuntas of CTH 191 must in that case be another person, but this idea has not met with favour. It is generally accepted that the raids of Piyamaradus with the backing of Atpas in Millawanda continued at least from c. 1290 (during Manapa-Tarhunta's tenure of the vassaldom) to after 1266 BC, some 25-30 years later,[11] and this is reflected in the recent histories of Bryce and Klengel.

The early stages of this affair are now well attested. J. Freu has pointed out that Starke's discovery of the meaning of *:guršawar* "island" in 1981[12] has probably revealed the beginning of it. The writer of the broken letter KUB XXVI 91 (CTH 183) quotes from a letter recently received from his correspondent the words: "The islands which [you have .....], the Storm God has given to me". The opening address of this letter is mutilated except for the title "king of Ahhiyawa". But the reference to the Storm God surely proves that the quoted words were written by the Hittite king. The document that we have must therefore have been written by the king of Ahhiyawa to him rather than the reverse.[13] It is his protest at the claim by

[10] Ph. Houwink ten Cate, "Sidelights of the Ahhiyawa Question from Hittite Vassal and Royal Correspondence", *JEOL* 28 (1983-1984), 37 n. 17; id., "The Bronze Tablet of Tudhaliya IV and its Geographical and Historical Relations", *ZA* 82 (1992), 239-49, 259-68; Th. van den Hout, *Der Ulmitešup-Vertrag. Eine prosopographische Untersuchung*. StBoT 38 (Wiesbaden 1995), 88, 194 ff.

[11] Dates according to T. R. Bryce, *The Kingdom of the Hittites* (Oxford 1998), 13.

[12] F. Starke, "Die Keilschrift-luwischen Wörter für 'Insel' und 'Lampe'", *KZ* 95 (1981), 142 ff.; id., *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*. StBoT 31 (Wiesbaden 1990), 535 f.

[13] According to a private communication from Prof. A. Kammenhuber received in 1981 the opening formula is to be restored [*A-NA* ^{D}UTU-*ŠI QI-BI-MA UM-MA* LUGA]L KUR *Aḫ-ḫi-ia-u*[*a-a*], the formula used by vassals like Manapa-Tarhuntas, though the writer addresses his correspondent as his brother. It seems somewhat unlikely that the king of Ahhiyawa would refer to Zeus in this way, as supposed by J. Freu, *op.cit.*, 21. Cf. D. Easton, "Has the Trojan War been found?", *Antiquity* 59 (1985), 192.

the Hittite king to the islands which had hitherto belonged to him. The circumstances are unknown, but this could be the origin of all the Hittite troubles in the West: the campaign by Muwatallis against Masa to restore Alaksandus to his throne (CTH 76 § 6),[14] the treaty with him (CTH 76),[15] the pressure on Manapa-Tarhunta (CTH 191) and the affair of the *ŠARIP ŪTU* (ibid.). A certain time must have elapsed before the writing of *Taw.* (CTH 181) in view of the allusion in col. iv to the troubles over Wilusa as occurring in the youth of the writer. But was it as much as 25-30 years? Atpas is still at Millawanda, and there is an allusion to the abduction of 7000 captives (NAM.RA) by Piyamaradus which looks very much like a reminiscence of the *ŠARIP ŪTU* affair of CTH 191. And the passage in CTH 181 clearly implies that the writer was already king when the earlier tension over Wilusa had occurred. Hattusilis, who had come to the throne in middle age, could hardly have referred to the beginning of his reign as the time of his youth.

There is also the problem of the fragment KBo XVI 35. L. 7' contains the words ^{m}*Piyamaradun arḫa uḫatet* "he brought Piyamaradus away". Apparently Piyamaradus has been taken into captivity.[16] If so, this would be the end of his career. L. 11' introduces ^{m}*Ḫattušiliš A-BI A-BI-ḪA*, showing that this is part of a text of Arnuwandas III or Suppiluliumas II containing a historical review comparable to Hattusilis' CTH 83. The line is preceded by a ruling, which suggests the start of a new reign here. L. 5' reads ...]x-*tal-li še-ir ki-i-ša-at*. The broken sign is copied like *i*]: but can hardly be anything but *a*]*t*, and the word must surely be restored as [*Muḫa-a*]*t-tal-li*. If these readings and deductions are correct, the end of the Piyamaradus affair occurred in the reign of Muwatallis, and the restoration *Pi*[-*ḫa-ma-ra-du*] in the Annals of Hattusilis[17] must be abandoned.

Much of this is set out at length by J. Freu in LAMA XI in a highly suggestive argument, leading to the conclusion that the Kuruntas of *Taw.* i 73 must be either (a) a person otherwise unknown, or (b) the DUMU-*ḪA TARTĒNU* of ii 4. Alternative (b), as he wrote, would imply that the writer of CTH 181 would be Muwatallis, the father of the known Kuruntas, unless Hattusilis had adopted Kuruntas and appointed him heir to the throne, later replacing him by Tudhaliyas when he came of age. Freu was unaware in 1990 that the latter solution had already been proposed and would be supported by the Bronze Tablet if Kuruntas could be the "elder brother" who was deposed by Hattusilis in favour of Tudhaliyas. This is the proposal of Ph. Houwink ten Cate and Th. van den Hout mentioned above. However, the *TARTĒNU* of Muwatallis would have been not Kuruntas but Urhi-Tesub[18] and Freu himself therefore ruled out the second alternative and opted for the first. This was also the conclusion reached by D. W. Smit in *Talanta* 22/23.

In discussing the passage i 71 – ii 2 Freu adopted the translation of S. Heinhold-Krahmer in preference to that of Singer cited above, mainly on account of the alleged allusion to Kuruntas as "a powerful king". This has long been my own objection to Singer's solution. Kuruntas was a vassal king of a privileged kind, but he had been appointed and possibly adopted by Hattusilis and his uncle would be the least likely to exaggerate his dignity in this way. There would also be no point to it. According to this interpretation the two precedents are cited to show the proper behaviour of a visiting potentate. But Piyamaradus was not a visiting potentate: he was a rebellious subject[19] petitioning for a new vassal kingdom and his obligation was to stay, not to pay a courtesy call as an equal but to meet his prospective suzerain, or at least his representative, as a vassal. The parallel is false. As Sommer saw, the remark only makes sense as an ironical question referring to himself, the prospective suzerain.

Singer's interpretation must, I think, in fact be rejected mainly on grammatical grounds. In ii 2 ff. the subject is Piyamaradus and he is introduced by *a-pa-a-aš*, a well-known mark of a change of subject, reverting to one mentioned earlier. ii 1 is a reference to a guarantee (*zaršiya-*), presumably that given to Piyamaradus by the Hittite king and described in the following passage. One would suppose that the writer is referring to this, as evidence from which the king of Ahhiyawa could see that Piyamaradus had nothing to fear in accepting the royal invitation. To suggest that this is a reference to a guarantee given to Kuruntas by the king of Ahhiyawa on

[14] G. Beckman, *HDT*, No. 13 § 4.
[15] Ibid.
[16] Cf. A. Ünal, *op.cit.*; M. Popko, *op.cit.*; S. Heinhold-Krahmer, *Arzawa*. THeth 8 (Heidelberg 1977), 252; D. W. Smit, *op.cit.*, 94 f. has missed this point. Cf. KBo III 4 ii 45, iii 5, 9, 21, 89.
[17] Cf. O. R. Gurney, "The Annals of Hattusilis III", *AnSt* 47 (1997), 130 (B4).

[18] A seal has now been discovered in which Urhi-Tesub has this very title (J. D. Hawkins, forthcoming).
[19] *Pace* F. Starke, *Studia Troica* 7, 453. This has always rested on the reference to EN-*KA*, *Taw.* iii 66 (E. Forrer, *Forschungen* I (Berlin 1926), 181), which F. Sommer (*AU*, 149) accepted as proof.

Assyriologisches Seminar der Universität München

some unknown occasion when he paid a courtesy visit to him would be pointless. Even if such a guarantee had been given (as a passport to ease his passage over the frontier?), this would merely emphasize the observance of correct procedure by the king of Ahhiyawa in giving the guarantee, whereas the context here is entirely concerned with Piyamaradus. We must understand the king as subject and the verb "gave", and this *na-aš* then goes back through *-aš* in i 74 to LUGAL.GAL in i 73. This must therefore be the Hittite king and not a vocative, as Singer made it. Thus *a-pa-a-aš* in ii 4 picks up from the last mention of Piyamaradus in i 71. We have to translate:

73 [Formerly] Kuruntas was here. (Moreover) a Great King
74 (then) drove in to you (i.e. to your domain). Was not he a sovereign monarch?
1 And did he not [give] a guarantee?
2 Why then did he (Piyamaradus) not [*stay and accept my offer*? ...][20]

The use of the title "Great King" and the third person for his own action is strange, but is easily explained if we suppose that in Piyamaradus' message of submission he had declared his willingness to surrender only to "a sovereign monarch" (*šarkuš* LUGAL-*uš*) or his proper representative.

The way is then open to accepting ^{D}LAMMA-*aš* as the envoy of i 8-9, the *TARTĒNU* and son of the author of the letter. But can this be the king of Tarhuntassa? We now know from the Bronze Tablet that his appointment to the kingship was made immediately on Hattusilis' accession. Ph. Houwink ten Cate (*ZA* 82, 263 n. 45, 267 n. 47) and Th. van den Hout (StBoT 38, 89) propose that he held the office of *tuḫkanti* while King of Tarhuntassa. Ph. Houwink ten Cate also argues that Tudhaliyas followed a similar career, combining the office of *tuḫkanti* with a viceroyalty (in this case that of the north). But in § 18 of the Bronze Tablet Kuruntas is declared to be subordinate to the (still unnamed) *tuḫkanti*. This reads like a constitutional rule;[21] the *tuḫkanti* takes precedence over the viceroy. Similarly in CTH 57 (KBo I 28) it is assumed that the *tuḫkanti* when appointed will be someone other than the king of Karkamis. The proposal of

[20] I would suggest that in this case the first word of line 73 should be restored as [*ki-nu-u*]*n* rather than [*ka-ru*]-*ú*. This would apparently agree with the traces seen here by Frau Jakob-Rost according to S. Heinhold-Krahmer, *Or* 55, 54 n. 45.

[21] "Eine protokollarische Regelung, ... die an mittelalterliche Hausgesetze erinnert", H. Otten, *Die 1986 in Boğazköy gefundene Bronzetafel. Zwei Vorträge*. IBS 42 (Innsbruck 1989), 12.

these scholars would violate such a rule, and it may be questioned whether Tudhaliyas' "priesthood of Hakpis and Nerik" was indeed a viceroyalty: he is never called "king" in this position as his father had been.

Furthermore, if the Ulmi-Tesub Treaty (CTH 106) is accepted as the draft by Hattusilis, as I contend, the *tuḫkanti* then was Nerikkailis and it must have been he who was demoted to make way for Tudhaliyas. He then, rather than Kuruntas would have been the envoy who was sent to meet Piyamaradus if the writer is Hattusilis, and the visit of Kuruntas in i 74 must have been something else. Those who hold rather that CTH 106 was a later treaty with a successor are obliged to assume a second (hypothetical) Nerikkailis, son of Tudhaliyas, to be the *tuḫkanti* of CTH 106.

If there is no way that the known Kuruntas can have been the *TARTĒNU* of *Taw.* i 9, must we then be content with a *non liquet* regarding the ^{D}LAMMA-*aš* of i 73? We know little about Muwatallis' family. If we revert to the attribution of *Taw.* favoured by Freu, Ünal and Smit, we may suggest that he had once had an elder, first-ranking son Kuruntas who became *tuḫkanti*. This Kuruntas would have died suddenly and Urhi-Tesub, the son of a concubine, would have been his replacement, an episode – one of many – lost to us by the transference of the government to Tarhuntassa.[22] Could this be what is meant in KBo VI 29 obv. 33-35: GIM-*an* [-*ma*] ŠEŠ-*IA* BA.ÚŠ *nu A-NA* ŠEŠ-*IA ku-it ŠA* DAM-*ŠU* [*ḫu-u-i*]-*ḫu-i-iš-šu-ua-li-iš* DUMU-*aš na-a-ú-i ku-iš-ki e-eš-ta* "When my brother died, because my brother not yet had a living(?) son by his wife"?[23] The appointment would doubtless have aroused strong opposition in palace circles and might well account for the troubles which appear to have affected Muwatallis in his relations with Queen Danuhepa, the cause of which has hitherto been unknown.[24] Ulmi-Tesub, in taking this as his

[22] The idea is not mine. It has been suggested to me by Mr. N. P. Skött Jörgensen of Trige, Denmark, as a possible solution to the problem.

[23] The parallel Hatt. iii 40 ms. F, and possibly also ms. E, omit *ŠA* DAM-*ŠU* "of his wife". See S. Košak, "Ein hethitisches *ghost word* entgeistet", *AoF* 23 (1996), 95 f. Košak followed Götze in assuming that the word *ḫuiḫuiššuwališ* was equivalent to *šakuwaššar* in the Sausgamuwa Treaty, meaning "legitimate". He remarked that a meaning "living" might be considered, but he rejected it because he could see no point to this and it could have been expressed more simply by *ḫuišwant-* in the sense "surviving".

[24] Cf. Th. van den Hout, *Purity*, 44-52. I am grateful to Prof. I. Singer for my foreknowledge of a forthcoming article in which he is arguing that the evidence against Danuhepa being the wedded wife of Muwatallis is inconclusive and he suggests that her

throne-name in Tarhuntassa, would have been perpetuating his brother's name as an act of piety. This idea is no more hypothetical than the suggestion that the Nerikkailis of the Ulmi-Tesub treaty was a son of Tudhaliyas.

Another reference to this Kuruntas may perhaps be found in the oracle fragment KUB V 13.[25] The question put to the oracle is: "Since My Sun, the Queen and Kuruntas see that the Storm-god of Sapinuwa is angry with them, are you, O god, angry in the temple for this reason?" A king, a queen, and their son form a triumvirate attested as the recipients of a loyalty oath on state occasions and as the authors of official donations and decrees.[26] The third member is the *TARTĒNU*, the "second in command" and heir to the throne. There is no proof that this was such an occasion. If, however, it was, and if we are to follow Del Monte and van den Hout in attributing the oracle to Hattusilis, this could be seen as confirming the view that a viceroy could at the same time be the designated heir to the throne. But it would still violate the constitutional rule in the Bronze Tablet. To avoid this consequence, we may perhaps suppose that the king and queen in this fragment are Muwatallis and Danuhepa and Kuruntas is his son (by his wedded wife). Or alternatively, this could be after the "downfall" of Danuhepa, when presumably Muwatallis' wife would have become queen, though no evidence for this has yet appeared.

The dating of the Tawagalawas letter late in the reign of Muwatalli would have important implications for Hittite geography, for the king would then have started out, not from Hattusa but from Tarhuntassa. Yet he started on the road to Sallapa, just as did Mursilis II leaving from Hattusa on his campaign against Arzawa. The location of Sallapa has been controversial.[27] Sivrihisar would be suitable for Mursilis, but quite impossible for Muwatallis. A more suitable location for Sallapa can be based on its frequent association with Pedassa, Ussa and Mira (KUB VI 45, *Madd.* rev. 38 ff., *Kup.* § 5).[28] Mursilis must have made a large detour to the south to meet his brother coming from Karkamis, though there is no suggestion of this in the text. For the location of Tarhuntassa speculations have varied widely: Karaman;[29] Kızıldağ;[30] the Calycadnus valley.[31] Starting from Karaman or from the Kızıldağ, Muwatallis would have passed north of the Sultan Dağ and through a more southerly Sallapa; but from the Calycadnus valley he might have been expected to take a more southerly route.

"son" in Hattusilis' prayer is none other than Kuruntas, the king of Tarhuntassa and a first-ranking son of Muwatallis; on the death of Muwatallis he might have been still a young boy, not old enough for the throne. But at this time of course, if D. Sürenhagen, *OLZ* 87, 367-8 and I ("The Treaty with Ulmi-Tešub", *AnSt* 43, 13 ff.) are right, his name would have been Ulmi-Tešub, and Ulmi-Tešub was already a mature man, able to take over the administration of "all Hattusa" whatever this means (KUB XXI 37:37, D. Sürenhagen, *loc.cit.*). Perhaps Hattusilis preferred to keep him in reserve for the throne in Tarhuntassa; but then it is difficult to understand what was meant by the statement that Muwatallis did not yet have a *ḫuiḫuiššuwališ*-son by his wife. In any case he could not then have been the ^{mD}LAMMA mentioned in KUB V 13, as Singer supposes. The attribution of this fragment to Muwatallis would then be certain, and that of the letter CTH 181 itself would follow if the Kuruntas of i 73 is to be the same as the *TARTĒNU* of i 9.

[25] A transliteration and brief discussion by Th. van den Hout may be found in StBoT 38, 90.

[26] CTH 44, 223, 260.

[27] G. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6 s.v.; J. Garstang – O. R. Gurney, *Geogr*, 76; O. R. Gurney, "Hittite Geography: thirty years on", in *Fs Alp*, 220; F. Cornelius, *Geschichte der Hethiter* (Darmstadt 1973), 317 n. 35; S. Heinhold-Krahmer, THeth 8, 359 ff.; J. Freu, "Problèmes de chronologie et de géographie Hittite: Madduwatta et les débuts de l'empire", *Hethitica* 8 (1987), 132, 134; J. D. Hawkins, *AnSt* 48, 22, 26.

[28] Sallapa and Waliwanda appear together again with Allassa in KBo XII 26 iv 11 and with Allassa, Hattarsa, (Sananda, Haruwa(n)ta,) Hattanna and Hawaliya in KUB XXVI 43 obv. 43-45, Allallas[..?] (same as Allassa?), and Hattanna again with Pedassa in KBo XVIII 80+ (H. Otten, "Eine Anklageschrift gegen Ḫalpaziti?", in *Fs Alp*, 410 f.), Mira with Pedassa and Hat[tanna] or Hat[tarsa] in Kup. § 4.

[29] E. I. Gordon, "The Meaning of the Ideogramm ^{D}KASKAL.KUR = 'Underground Water-Course' and its Significance for Bronze Age Historical Geography", *JCS* 21 (1967), 81.

[30] S. Alp, "Zur Lage der Stadt Tarḫuntašša", in *Atti II CIH*, 1 ff.

[31] J. D. Hawkins, *Südburg*, 56, but cf. 63.

DIE GÖTTIN ḪAPANTALI(JA) UND DIE SCHAFE

Volkert Haas (Berlin)

In CTH 324, dem Ritual und Mythos des Gottes Telipinu, sollen die Götter zwölf Widder aus der Schafherde der Sonnengottheit, welche die Göttin Ḫapantali(ja)[1] weidet, für die Katharsis des Telipinu auswählen. Es handelt sich dabei um zwölf Substitutswidder, von denen für jeden der zu reinigenden zwölf Körperteile ein Widder vorgesehen ist: "Kamrušepa spricht zu den Göttern: 'Kom[mt], ihr Götter, seht (wie) Ḫapantali die Schafe des Sonnengottes we[idet]. Wählt nun 12 Widder (trennt sie von der Herde ab) aus, damit ich die Ausgewählten für Telipinu (rituell) behandele. Genommen habe ich ein Sieb mit 1000 Löchern (Augen), und die ausgewählten Widder der Kamrušepa *warf ich hin*". – ^{D}*Kam-ru-še-pa-aš* DINGIR^{MEŠ}*-na-aš* EGIR-*pa te-e-ez-zi i-it-*[*tén-ṷa*] DINGIR^{MEŠ}*-eš ka-a-aš-ma* ^{D}*Ḫa-pa-an-ta-li* ^{D}UTU-*aš* UDU$^{ḪI.A}$*-ŠU ú-*[*e-ši-ia*$^{?}$] *na-aš-ta* 12 UDU.NITÀ$^{ḪI.A}$ *kar-aš-te-en nu* ^{D}*Te-li-pí-mu-ṷa-aš k*[*ar-aš-š*]*u-uš a-ni-ia-mi da-a-aḫ-ḫu-un-za pát-tar* 1 *LI-IM* IGI$^{ḪI.A}$*-ṷa nu-uš-ša-*[*an*] *kar-aš-šu-uš ŠA* ^{D}*Kam-ru-še-pa* UDU.NITÀ$^{ḪI.A}$*-ŠU iš-ḫu-u-uḫ-ḫu-un* (§-Strich), KUB 17.10 Rs. III 3-7.

Auf die Hirtengöttin[2] Ḫapantali(ja), die "Königin der Heilmittel", wird eine sedativ wirkende Rezeptur zurückgeführt, welche der Besänftigung erregter Götter dient: Sie kocht Kräuter und gießt den Sud auf erhitzte Kieselsteine, die sie daraufhin mit "reinem Wasser" besprengt. Das Aroma wird durch Verglimmen des Holzes des *karšani*-Baumes auf den erhitzten und dampfenden Steinen gewonnen. Der Dampf des Aufgusses durchdringt und reinigt "Seele und Körper" des zornerfüllten Gottes und gibt ihm seine Seelenruhe zurück. Das Verfahren findet sich in zwei Ritualen, einem Ritual zur Besänftigung der Göttin Ḫannaḫanna und einem anderen zur Besänftigung des Gottes Telipinu: "[Ḫapanta]li(ja) [brachte] [Hol]z

---

[1] Daß Ḫapantali(ja) eine Göttin ist, bestätigt das Ritual HKM 116 (bearbeitet von H. G. Güterbock, "A Religious Text from Maşat", *JKF* 10 (1986), 205-214), in welchem sie als "die Königin der Heilmittel" – *waššiiaš* MUNUS.LUGAL-*aš* – bezeichnet ist, vgl. A. Archi, "Ḫapantali", in *Atti II CIH*, 16.

[2] Siehe V. Haas, *GHR*, 441.

[des] *karšani*-Baumes vom Gebirge, und sie [fac]hte es auf dem Herd an. [Ḫapantalij]a brachte von einem unber[ührten Pl]atz [Kieselstein]e; und sie schüttete sie in die [Herdstelle]. [Und] sie [se]tzte sich hin.... [ ] wie ... (§-Strich). Die Königin {Ḫapantali(ja)} [brachte] reines Wasser der Quelle. [Da] erhob sich eine Dampfwolke des Aufschüttens. [ ] Aroma stieg empor [und] drang in Ḫannaḫanna, in ihren Körper, ein [ ] ruhte; aus dem Körper drang es weg, (nämlich) [der Ḫannaḫanna Zo]rn Wut, Groll, ... [(§-Strich)". – [^{D}*Ḫa-pa-an-ta*]-*li-iš kar-ša-ni-*[*ia-aš* GIŠ-*r*]*u* ḪUR.SAG-*az* [*ú-da-aš*?] *na-at-ša-an ḫa-aš-ši-*[*i an-da pa-r*]*a-a-iš* [^{D}*Ḫa-pa-an-t*]*a-li-ia-aš-ma dam-m*[*i-e-la-az p*]*é-e-da-az* [^{NA_4}*pa-aš-ši-lu*]-*uš ú-da-aš na-aš-kán* [*ḫa-aš-ši*]-˹*i*˺ *iš-ḫu-u-ua-aš* [*na-aš-za*? *e*]-*ša-an-ta-ti na-at* AN-x[ ] *i-ua-ar* (§-Strich) [*ú-da-aš-k*]*án ua-at-tar-ua-aš* MUNUS.LUGAL-*aš šu-up-p*[*i u*]*a-a-tar* [*na-at-š*]*a-an še-er la-a-ḫu-ua-aš al-pa-aš a-ra-iš* [ ]x *ua-ar-šu-la-aš ša-ra-a ú-it* [*na-aš-k*]*án* DINGIR.MAḪ-*i tu-ik-ki-iš-*<*ši*> *an-da pa-it* [DINGIR.MAḪ-*aš kar-p*]*í-in kar-tim-mi-ia-at-ta-an* [*ua-aš-túl ša-a-u-ua-a*]*r* (§-Strich), KUB 33.45++ Rs. III 17-29.

In dem ähnlichen Abschnitt des Rituals des Telipinu aus Maşat[3] kocht Ḫapantali(ja) Hölzer des [*maršig*]*ga-* und des *karšani*-Baumes zu einem Absud. Sodann erhitzt sie Kieselsteine, die sie ebenfalls mit "reinem Wasser" besprengt. Nun legt sie auf die erhitzten und dampfenden Kieselsteine sieben Pflanzen bzw. Pflanzenstoffe, um deren Aromata freizusetzen, welche nun in "Seele und Körper" des zornerfüllten Gottes "eindringen" und dessen Katharsis bewirken sollen: "[... die ehrwürd]ige Göttin Ḫapantalija [brachte *maršig*]*ga-* (und) *karšani*-Holz. [Die ehrwürdige] Ḫapantali nahm [Kieselsteine] von einem [unberührten] Ort und [schüt]tete sie in eine Feuerstelle (§-Strich). [ ] werden gekocht[4]. [Die Göttin], die Königin der Heilmittel (*waššiš*), schüt[tet] auf die Kieselsteine (die Pflanzen): [ ], *alanzana*, [Weiß]dorn, [Blät]ter des *šamali*-Baumes, [*kalwišna*], Harz und die *šumanza*(*n*)-Substanz (§-Strich). [Und] reines Wasser ist (darüber) gesprengt. [ ]. Dann [stieg] der Geruch (*waršula-*) [empor] und drang dem Gott in seinen [Körper] ein", um "aus dem Körper (und) aus dem Innern" Wut, Erregung usw. zu entfernen: [. . . *na-a*]*k-ki-iš* DINGIR^{LUM} ^{D}*Ḫa-pa-an-ta-l*[*i-ia-aš*] [^{GIŠ}*mar-ši*]-˹*ig*˺-*ga-an* ^{GIŠ}*kar-ša-ni-ia-an* [*ú-da-aš* GAL?]-*iš* ^{D}*Ḫa-pa-an-ta-li-i*[*a-aš*] [*dam-me-la-az*? *p*]*é-e-da-az* [^{NA_4}*pa-aš-ši-lu-uš*] *da-a-aš nu-uš-ša-an ḫa-aš-*[*ši-i*] [*an-da*

[3] HKM 116, bearbeitet von H. G. Güterbock, *op.cit.*
[4] Wohl die *maršigga-* und die *karšani*-Pflanze.

šu-uḫ]-*ḫa-iš* (§-Strich) [*z*]*i-e-an-ta-ri* [^{D}. . (.)] *ua-aš-ši-aš* MUNUS.LUGAL-*aš* ^{GIŠ}*a-la-an-za-na-an* [^{GIŠ}*ḫa-tal-kiš*]-*na-aš* ^{GIŠ}*ša-ma-li-ia-aš* [*la- aḫ-ḫu-ua-a*]*r-nu-uz-zi* [*kal-ú-iš-na-a*]*n tuḫ-ḫu-eš-šar šu-ma-an-za-n*[*a*] [. . . .] ^{NA_4}*pa-aš-šu-e-la-aš še-er šu-u*[*ḫ-ḫa-aš*] (§-Strich) [*nu-uš-ša-an šu*]-*up-pí ua-a-tar pa-ap-pa-ar-iš-š*[*a-an*?] [. . . .] *na-aš-ta ua-ar-šu-la-aš* [*ša-ra-a ú-it n*]*a-aš-kán* [*A-NA*] DINGIR^{LIM} [*tu-e-ek-ke-e*]*š-ši an-da pa-it* (§-Strich), HKM 116, 12-28.

Daß Ḫapantali(ja) die Göttin der Schafherden ist, bestätigt das kleine Fragment KUB 7.23, demzufolge ein Hirte statt der Ḫapantali(ja) diesen sedativ wirkenden Dampf bereitet. Es handelt sich dabei also um eine Hirtenrezeptur:

r. Kol.
5' *nu-za* ^{LÚ}SIPAD ^{NA_4}*pa-aš-ši-lu-u*[*š da-a-aš nu-uš-ša-an ḫa-aš-ši-i*]
6' *an-da šu-uḫ-ḫa-aš nu-uš-š*[*a-an*
7' ^{GIŠ}*a-la-an-za-na-aš* ^{GIŠ}*ḫa-ta*[*l-ki-iš-na-aš* ^{GIŠ}*ša-ma-li-ia-aš*]
8' ^{GIŠ}*la-aḫ-ḫur-nu-zi kal-ú-*[*iš-na-an tuḫ-ḫu-eš-šar*]
9' *šu-ma-an-za-an-na* [

10' *nu-uš-ša-an ua-a-tar pa-*x[
11' *na-aš-ta ua-ar-šu-l*[*a-aš*
12' *nu-uš-ma-aš-ta* NÍ.TE-[

In der Schreibung $^{(D)}$*Ḫa-ua$_a$-an-ta-li-i*[5] ist der Name auch in Ritualen der hattischen Schicht (in hethitischem und hattischem Kontext) belegt: KBo 8.109 l. Kol. 9' ^{D}*Ḫa-ua$_a$-an-ta-li-i* (KBo 21.85+ Vs. I 14') und KUB 1.17 Rs. VI 3' *Ḫa-ua$_a$-an-t*[*a-* sowie Rs. VI 5' *Ḫa-ua$_a$-an-ta-li-i*. Daß der Name dennoch nicht hattischer Herkunft ist, zeigt der altassyrische Personenname *Ḫa-ba-ta-li*[6]. Die Wiedergabe des P durch W ist nicht singulär, vgl. z.B. ^{GIŠ}*ḫuḫupal*(*li*)- und *ḫu-ḫu-ua$_a$-*˹*a*˺*-al-li*[7]. Von der Graphie *Ḫa-ua$_a$-an-ta-li-i* ausgehend liegt es näher, den Namen der Göttin der Schafherden mit dem luwischen Nomen *ḫāwa/ī* "Schaf" (lykisch *ḫawa-*)[8]

[5] Die Belege sind zusammengestellt von B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon*. Part One (Leiden – New York – Köln 1998), 88-91.
[6] Siehe G. McMahon, *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*. AS 25 (Chicago 1991), 14.
[7] E. Rieken, *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen*. StBoT 44 (Wiesbaden 1999), 439. Der Schluß von E. Rieken, daß das Nomen wegen der Graphie aus dem Hattischen übernommen ist, kann deshalb nicht überzeugen.
[8] H. C. Melchert, *CLL*, 66.

zu verbinden, als wie bisher angenommen mit hethitisch *ḫapa-* "Fluß"[9]. Ḫapantali(ja) wäre mithin ein luwisches Nomen, gebildet aus *ḫāwa/ī* + *-(a)nt(i)-* (personifizierend[10]) + *-alla/i* (adjektivisches Suffix[11]) in der Bedeutung "Hirte".

Daß in hattischem Kontext auch Begriffe nicht hattischer Herkunft zu erwarten sind, lassen die beiden Termini *ša-a-ḫi-iš* und *pár-nu-(u-)ul-li* in der hattisch-hethitischen Bilingue des Baurituals[12] vermuten, die in beiden Versionen genannt sind, KBo 37.1 Vs. 22b-27b[13].

Für eine enge Beziehung der hattischen und der luwischen "Kultschicht" sprechen rituelle Übereinstimmungen in den beiden Ritualtraditionen. So ist es bemerkenswert, daß verschiedene Rituale, die luwische und palaische Rezitationen enthalten, eine offensichtliche Ähnlichkeit mit althethitschen Ritualen zeigen[14], wie das Auftreten des hattischen Gottes Šulinkatte in luwischem Kontext[15], oder die Rezitation einer luwischen Beschwörung in dem hattisch-hethitischen Ritual der Magierin Zuwi aus Angulla-Turmitta[16] und schließlich die für luwische Rituale typischen Dialoge in hattisch-hethitischen Ritualen.

Diese enge Beziehung luwischer bzw. südanatolischer Rituale mit der althethitischen zentralanatolisch-hattischen Überlieferung legt den Schluß einer bereits recht frühen Beziehung der Luwier mit der zentralanatolischen Bevölkerung nahe – ein Phänomen, das so erklärt werden könnte, daß zu Beginn der hethitischen Geschichte mit einer luwischen Bevölkerung im Norden Zentralanatoliens zu rechnen ist.

[9] Zu dieser Ableitung siehe zuletzt A. Archi, *op.cit.*, 15 mit Anm. 13 und V. Haas, *GHR*, 441.
[10] Siehe F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*. StBoT 31 (Wiesbaden 1990), 62.
[11] H. C. Melchert, *Anatolian Historical Phonology* (Amsterdam 1994), 238.
[12] Bearbeitet von J. Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*. StBoT 37 (Wiesbaden 1996), 615-685.
[13] *CHD* P, 179 nimmt für $^{(GIŠ)}$*parnulli-* hattischen Ursprung an; vgl. jedoch V. Haas, *OLZ* 92 (1997), 340.
[14] Vgl. auch F. Starke, *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*. StBoT 30 (Wiesbaden 1985), 37 f.
[15] KUB 35.108 9'.
[16] KUB 35.148 Rs. IV 11'-13'.

ZUM İMAMKULU-RELIEF

Joost Hazenbos (Leipzig)

Obwohl das Relief bei İmamkulu*, das manchmal auch Şimşek Kayası "Blitzfels" genannt wird, sehr stark verwittert ist und sich dadurch dem Betrachter nur langsam erschließt, hat es in der hethitologischen Literatur seit seiner Entdeckung 1934[1] öfter Aufmerksamkeit erhalten. Die Schwierigkeiten bei der Interpretation der Darstellung haben sicherlich dazu beigetragen, daß das Relief immer wieder das Interesse der Gelehrten geweckt hat[2]. Gleichzeitig aber konnte man nicht zu dessen endgültiger Deutung gelangen. Auch dieser Aufsatz kann nicht für sich beanspruchen, das letzte Wort zu den mit İmamkulu verbundenen Problemen zu sagen; er kann lediglich vorsichtige Vorschläge zu ihrer Lösung beitragen.

Professor Maciej Popko hat sehr viel für unser Verständnis der Kulturen Altanatoliens, und speziell der hethitischen Religion, geleistet. Ihm ist dieser Beitrag gewidmet, in der Hoffnung daß er, der selber strenge methodologische Anforderungen an der Erforschung der hethitischen Ikonographie stellt[3], diese Zeilen mit einem wohlwollenden Auge lesen wird.

* Für ihre kritische Lektüre des Manuskriptes danke ich Suzanne Herbordt und Frans Wiggermann.
[1] Die Entdeckung des Reliefs beschrieb L. Delaporte, "Un bas-relief rupestre à Imamkoulou", *RHA* III/21 (1935), 163: "En 1934, M. Kemaleddin Karametè, professeur de français au Lycée de Kayseri, a envoyé à la *Société des Études Hittites et Asianiques* la photographie reproduite à la planche 9 et un dessin au trait de la scène qu'elle représente. Le bas-relief avait été par lui découvert, écrivait-il, sur un rocher, à environ deux kilomètres au sud-ouest du village d'Imamkoulou, au cours d'un voyage d'études dans la région de Develi. (...) A peu près rien de la scène n'était visible, en dehors de la figure de droite; M. Karametè fit apporter une échelle et améliora la visibilité des autres sculptures avec de la craie et du charbon". Delaporte, *op.cit.*, 164 erwähnte auch die Erstpublikation des Reliefs: "Deux autres photographies du relief d'Imamkoulou ont été faites, en 1934, par M. Salim, inspecteur primaire à Kayseri, publiées par lui et commentées dans le *Türk Tarih* (tome II, 304-306). Il a vu sur le rocher, disposés à l'intérieur d'une circonférence, trois guerriers vêtus d'une armure et porteurs d'un arc, puis des signes d'écriture qu'il présume appartenir au système cunéiforme". Delaporte war der erste, der (*op.cit.*, 164) das Relief als Monument mit hieroglyphischen Inschriften gedeutet hat.
[2] Eine ausführliche Bibliographie findet sich bei M. Wäfler, "Zum Felsrelief von İmamkulu", *MDOG* 107 (1975), 17 Anm. 1.
[3] Vgl. z.B. M. Popko, *Religions of Asia Minor* (Warszawa 1995), 57-59.

1. Das Relief

Die Gesamtkomposition besteht aus drei Teilen. Links ist eine nach rechts gerichtete männliche Figur mit Lanze abgebildet; sie wird von Hieroglyphen begleitet. In der Mitte befindet sich der Schwerpunkt der Darstellung: Drei Mischwesen tragen je eine gebückte Figur mit Mütze; diese drei unterstützen ihrerseits einen mit einer Keule bewaffneten Mann mit seinem von einem Stier gezogenen Wagen. Auch über diesem Teil des Reliefs sind Hieroglyphen angebracht. Ganz rechts steht eine weibliche Figur auf einem unklaren Gebilde; ein Vogel fliegt von ihr weg zum auf seinen Wagen steigenden Mann.

1.1. Die Interpretation des linken Teils des Reliefs ist relativ unproblematisch. Die den Mann begleitenden Hieroglyphen sind als EXERCITUS-*mnwa*, d.h. Kuwalanamuwas zu lesen. Links und rechts von dem Namen steht antithetisch ein Titel: REX.FILIUS "Prinz"[4]. Für diesen Teil des Reliefs, und zwar sowohl für die dargestellte Figur als auch für den Namen, gibt es eine Parallele im Hanyeri-Relief (unweit von İmamkulu) und für den Namen in einer Inschrift bei Akpınar/Sipylos (in Westanatolien).

Außer in diesen drei hieroglyphischen Inschriften ist der Name nur noch einmal in den Annalen des Muršiliš II. belegt[5]. Zwischen den drei hieroglyphischen Belegen besteht sicherlich ein Zusammenhang, ob aber der in Muršiliš' Annalen erwähnte Kuwalanamuwas dieselbe Person ist, ist unsicher. Die Identität der Person in den drei Inschriften würde zu Folge haben, daß es sich hier wegen der großen örtlichen Entfernung nicht um einen lokalen Prinzen handeln kann, sondern daß Kuwalanamuwas ein hethitischer Prinz gewesen sein muß. Diese Feststellung ist für die Interpretation des İmamkulu-Reliefs von Bedeutung, da sie beinhaltet, daß man bei dem Relief nicht (oder nicht überwiegend) von lokalen Traditionen ausgehen muß, sondern annehmen kann, daß die Darstellung auf hethitischen Traditionen beruht.

1.2. Auch die mittlere Gruppe hat wenig Schwierigkeiten bereitet. Im unteren Register befinden sich drei Mischwesen mit Menschenkörper und

[4] Für diese Lesung vgl. H. G. Güterbock, "Hieroglyphische Miszellen", in *Fs Meriggi*[2], 238 (mit Verweis auf P. Meriggi, *Manuale di eteo geroglifico* II. Incunabula Graeca 15 (Roma 1975), 313.

[5] Für eine Zusammenstellung der Belege vgl. K. Kohlmeyer, "Felsbilder der hethitischen Großreichzeit", *APA* 15 (1983), 89.

Tierkopf, vermutlich dem Kopf eines Löwen. Diese tragen auf ihren hochgehobenen Armen drei männliche Figuren, die durch ihre Mützen und gebückte Haltung als Berggötter erkennbar sind, obwohl sie die bei Berggöttern üblichen Zacken an den Röcken vermutlich nicht haben[6]. Die Berggötter krümmen sich unter der zentralen Gruppe der Darstellung. Diese besteht aus einem auf einen Wagen steigenden Mann, der in seiner rechten Hand eine Keule trägt, und in seiner linken Hand die Zügel hält, mit denen er einen vor dem Wagen eingespannten Stier lenkt. Die aufgrund seiner Assoziation mit dem Stier naheliegende Identifikation des Mannes mit dem Wettergott wird durch die ihn begleitenden Hieroglyphen gesichert: DEUS TONITRUS CAELUM TONITRUS für "Wettergott des Himmels", wobei das zweite TONITRUS scheinbar überflüssig ist.

Dieses zweite TONITRUS[7] muß noch unerklärt bleiben. Frau Börker-Klähn hat vorsichtig erwogen, ob es sich hier nicht um einen Blitz in der Hand des Wettergottes handeln könnte[8]. Obwohl sie für dieses Motiv ikonographische Parallelen anführt, ist diese Erklärung weniger wahrscheinlich, da der Abstand zwischen der linken Hand des Wettergottes und dem Blitz dieses Zeichen eher der Hieroglyphengruppe zuweist[9].

1.3. Die rechte Gruppe des Reliefs hat den Forschern am meisten Schwierigkeiten bereitet, obwohl sie bei der Entdeckung des Felsblocks am wenigsten verwittert war[10]. Für diesen Teil der Darstellung fehlen Parallelen, und ausgerechnet hier helfen keine Hieroglyphen weiter. L. Delaporte, der das İmamkulu-Relief 1935 behandelt hat, also in einer Zeit, in der über die hethitische Ikonographie noch sehr wenig bekannt war, hat die Gruppe wie folgt beschrieben: "on voit, passant de haut en bas, un quadrupède (?) à longues oreilles, queue dressée, au-dessus duquel un génie tétraptère tient à bout de bras soit un serpent, soit un bâton sinueux terminé par un tête d'animal"[11]. Über die Identität dieser Figuren äußert Delaporte sich nicht. Ein wenig später beschrieb M. von Oppenheim die Darstellung abweichend von Delaporte: "ein baumartiges Gebilde, auf

[6] Diskussion bei M. Wäfler, *MDOG* 107, 22-23.

[7] Mit Zweifel vorgeschlagen von M. Wäfler, *op.cit.*, 21; bestätigt von H. G. Güterbock, in *Fs Meriggi*[2], 237.

[8] J. Börker-Klähn, "Imamkulu gelesen und datiert?", *ZA* 67 (1977), 64-65.

[9] Vgl. H.G. Güterbock, in *Fs Meriggi*[2], 237 Anm. 3. Siehe den Korrekturzusatz am Ende des Aufsatzes.

[10] Vgl. das Zitat von Delaporte in Fußn. 1.

[11] L. Delaporte, *RHA* III/21, 164.

diesem eine nach links gewandte Göttin. (...) Mit der vorgestreckten rechten Hand scheint sie einen grossen, etwas gekrümmten Stab zu halten, der, wie L. Delaporte annimmt, tatsächlich einen Knauf in Gestalt eines Tierkopfes – und zwar, wie ich glaube, eines Löwenkopfes – haben dürfte. Hieraus könnte man schliessen, dass das heilige Tier dieser Göttin der Löwe war". Die Göttin sei, so von Oppenheim, mit Ḫebat zu identifizieren und das İmamkulu-Relief als eine hethitische Darstellung der altsubaräischen Hauptgöttertrias Teššup (der Gott mit dem Stier) – Ḫebat – Šimegi (der Vogel zwischen Gott und Göttin) zu interpretieren[12].

Einen für das Verständnis des Reliefs großen Schritt vorwärts stellte ein Aufsatz von M. Wäfler mit Fotos von R. M. Behm-Blanke dar[13]. Die Fotos zeigen manche Einzelheit klarer als vorher, und bei der Interpretation der Darstellung konnte Wäfler deutlich weiter kommen als seine Vorgänger. Dies zeigt sich auch bei der rechten Gruppe. Es wurde hier klar, daß die Göttin zwei Flügel auf ihren Schultern hat, und daß sie in ihren Händen ein offenes Gewand hält. Auf ihrem Kopf trägt sie eine fünfzackige Krone. Wäfler wies diese Darstellung dem ikonographischen Typus der "Nackten Göttin" zu, ihre Identität ließ er offen[14]. Die Figur, auf der die Göttin steht, beschrieb Wäfler als "ein relativ achsialsymmetrisches, fünfflügeliges Gebilde, das oben möglicherweise in einem nach rechts gewandten Kopf abschließt"[15].

In einer kritischen Stellungnahme zum Aufsatz von Wäfler äußerte J. Börker-Klähn sich auch zur rechten Gruppe des Reliefs[16]. Sie schlug vor, in der Frauenfigur Ašertu zu sehen, von der der Ašertu-Mythos[17] erzählt, wie sie versucht hat, den Wettergott zu verführen. Der Vogel wäre dann Ištar/Anat, die im Mythos in Gestalt eines Vogels auftritt. Für die Interpretation des Gegenstandes unter der Göttin griff Börker-Klähn auf

[12] M. Freiherr von Oppenheim, "Imamkulu, ein neues subaräisches Denkmal aus der Hettiterzeit in Kleinasien", *AfO* 11 (1936/37), 342, vgl. auch S. 350. Die Figur links bestimmte von Oppenheim als Adoranten, und er wies darauf hin, daß in dem Raum über ihm, wo Delaporte einen Vierfüßler gesehen hatte, Hieroglyphen stehen könnten.
[13] M. Wäfler, *MDOG* 107, 17-26 + Taf. 3-4.
[14] *Ibid.*, 23-26.
[15] *Ibid.*, 21.
[16] J. Börker-Klähn, *ZA* 67, 64-72.
[17] CTH 342. Zu diesem Text s. H. Otten, "Ein kanaanäischer Mythus aus Boğazköy", *MIO* 1 (1953), 125-150 und H. Hoffner, "The Elkunirša Myth Reconsidered", *RHA* XXIII/76 (1965), 5-16. Für eine rezente Übersetzung s. H. Hoffner, *Hittite Myths*. WAW 2 (Atlanta 1990), 69-70.

von Oppenheims Baum zurück; für diesen Baum hielt sie eine Verbindung zu Ašertus Gatten Elkunirša für möglich[18]. K. Kohlmeyer dagegen reagierte in seiner Monographie über die hethitische Felsbilder[19] deutlich positiver auf Wäflers Vorschläge. Auch in seinen Augen wäre die ihr Gewand ausbreitende Frauenfigur dem ikonographischen Typus der "Nackten Göttin" zuzuweisen; Börker-Klähns Verbindung der Darstellung mit dem Ašertu-Mythus sei somit anfechtbar. Wie Börker-Klähn sah Kohlmeyer unter der Göttin ein baumartiges Gebilde mit stilisierten Zweigen, wozu er noch bemerkte: "Merkwürdig nur der kopfähnliche obere Abschluß". Die Göttin würde er am ehesten mit Ištar identifizieren[20].

Die Meinungen zur rechten Gruppe des İmamkulu-Reliefs gehen also weit auseinander. Seit Wäflers Aufsatz von 1975 besteht zwar über die Frau eine relativ große Einstimmigkeit: eine Göttin, die ihr Gewand mit den Händen geöffnet hält. Bei der Interpretation der Gestalt unter der Göttin trennen sich die Wege aber nach wie vor: ein Tier (Delaporte, Wäfler) oder ein Baum (von Oppenheim, Börker-Klähn, zweifelnd Kohlmeyer). Die letzte Interpretation findet sich auch in mehr allgemeinen Werken wieder, in denen das Relief besprochen wird[21].

2. Ein Vorschlag von Güterbock und Alexander und seine möglichen Folgen

Weniger beachtet scheint bis jetzt eine Bemerkung von H. G. Güterbock zur rechten Gruppe des İmamkulu-Reliefs gewesen zu sein[22]. Güterbock

[18] J. Börker-Klähn, *ZA* 67, 71 mit Anm. 26. Allerdings belauscht Ištar im Ašertu-Mythos, wie auch K. Kohlmeyer, *APA* 15, 86 Anm. 802 bemerkt hat, nicht ein Zusammentreffen zwischen Ašertu und dem Wettergott, sondern ein Gespräch zwischen Ašertu und Elkunirša, so daß J. Börker-Klähn annehmen müßte, auf dem Relief fliege Ištar von Ašertu und Elkunirša zum Wettergott. Dann bliebe aber unerklärt, wieso Elkunirša den Gestalt eines Baumes angenommen hat.
[19] K. Kohlmeyer, *APA* 15, 7-154; İmamkulu: S. 80-86.
[20] *Ibid.*, 83 mit Anm. 778, 85-86.
[21] Vgl. K. Bittel, *Die Hethiter: Die Kunst Anatoliens vom Ende des 3. bis zum Anfang des 1. Jahrtausends vor Christus* (München 1976), 182 zu Abb. 203 (mit Fragezeichen); I. Wegner, *Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien*. HurrSt III, AOAT 36 (Kevelaèr – Neukirchen-Vluyn 1981), 37 (mit Fragezeichen); W. Orthmann, in W. Orthmann (Hrsg.), *Der alte Orient*. Propyläen Kunstgeschichte 18 (Berlin 1985), 428 zu Abb. 347 (mit Fragezeichen); E. P. Rossner, *Die hethitischen Felsreliefs in der Türkei: Ein archäologischer Reiseführer* (Regensburg 1984), 68; V. Haas, *GHR*, 361, 1027 (zu Abb. 58).
[22] H. G. Güterbock, in *Fs Meriggi*[2], 237.

beschrieb eine mit R. L. Alexander durchgeführte Untersuchung des Reliefs wie folgt: "Im August 1978 konnten wir das Relief bei gutem Licht studieren (um 13 Uhr türkische Sommerzeit), weil Herr Alexander die günstigste Zeit von einem früheren Besuch kannte. Es ist jetzt klar, dass die Figur ganz rechts eine geflügelte, ihr Gewand öffnende Göttin ist[23] und dass sie auf einem Fabelwesen steht, das vier Paar Flügel und einen Löwenkopf besitzt".

Güterbock und Alexander interpretierten also das Gebilde unter der Göttin als ein Tier, und zwar ein Tier mit Flügeln, wie es auch Wäfler getan hatte. Sie gingen dabei aber noch einen Schritt weiter, indem sie den Kopf des Wesens als Löwenkopf bestimmten. Tatsächlich ist am oberen Teil des Gebildes eine Ausstülpung zu sehen, deren Umriß dem Umriß eines nach rechts gewandten Löwenkopfes entspricht[24]. Man hätte es also mit einem Mischwesen mit dem Kopf eines Löwen und nicht weniger als vier Paar Flügeln zu tun. Es stellt sich jetzt die Frage nach der Identität der Göttin und des mit ihr kombinierten Tieres.

2.1. Für die Göttin ist die im hethitischen Pantheon nächstliegende Möglichkeit Ištar/Šauška, wie es auch Kohlmeyer angenommen hat[25]. Eine genau gleiche Darstellung der Šauška ist in der Kunst der hethitischen Großreichszeit zwar nicht bekannt; es gibt aber mögliche Darstellungen einer nackten Šauška[26].

Der Vogel, der von der Göttin auf den Wettergott zufliegt, ist am besten als Taube zu interpretieren, die die erotische Zuneigung der Nackten Göttin zu ihrem Partner zum Ausdruck bringen soll[27].

2.2. Falls die Annahme, die Göttin des İmamkulu-Reliefs sei Šauška, richtig ist, mit welchem Fabelwesen assoziiert das Relief sie dann? Zwei hethitische Beschreibungen von Kultstatuen der Šauška könnten das Antwort auf diese Frage geben. Beide Beschreibungen stammen aus einem Kultinventar.

"Šauškaš ...[... : ... Statue, eine Frau (?)[28]], sitzend, aus ihren Schultern[Flügel kommend]. In ihrer rechten Hand [hält sie] einen golde[nen

[23] Hier verwies Güterbock auf Wäflers Aufsatz aus 1975.

[24] Vgl. die Zeichnung bei R. L. Alexander, "Šausga and the Hittite Ivory from Megiddo", *JNES* 50 (1991), 170.

[25] K. Kohlmeyer, *APA* 15, 86. Diese Identifikation wird auch in einer Studie über Ištar befürwortet: I. Wegner, *op.cit.*, 37-38. Vgl. auch R. L. Alexander, *JNES* 50, 169.

[26] So z.B. auf dem 'Megiddo Plaque', s. R. L. Alexander, *JNES* 50, 161-182.

[27] Für dieses Motiv cf. O. Keel, *Das Recht der Bilder gesehen zu werden*. OBO 122 (Freiburg/S. 1992), 153-154, mit vielen altsyrischen Beispielen und einigen klassischen Parallelen.

[28] Dieser Ergänzungsvorschlag beruht auf der Tatsache, daß in den hethitischen Bildbeschreibungen die sitzenden Statuen in übergroßer Mehrheit Darstellungen von

Bech]er[, in ihrer linken Hand h]ält sie ein golde[nes] Heilsymbol.[...] Unter ihr (befindet sich) ein silberbele[gter] Sockel, [unter dem] Soc[kel] liegt ein silberbelegter *awiti*-. Rec[hts (und) links] von den [F]lügeln des *awiti*-stehen Ninattaš (und) Kulittaš, aus Silber, ihre Augen [go]ldbelegt. U[nter] dem *awiti*-[(befindet sich) ein] hölzerner[S]ockel. (...) (§-Strich). Šauškaš des Rufens[29]: goldene Statue, ein Mann, stehend, aus seinen Schultern Flügel kommend. In seiner rechten Hand hält er eine goldene Axt, in seiner linken Hand hält er ein goldenes Heilsymbol[30]. Er steht auf einem *awiti*-[31] – dessen Schwanz (ist) silber-belegt, dessen Brust goldbelegt. [Hinte]n, rechts (und) links von den Flügeln, stehen [Nin]attaš (und) Kulittaš"[32].

Diese beiden Bildbeschreibungen von Šauška, erst in ihrer vermutlich weiblichen Erscheinungsform, dann in ihrer männlichen Erscheinungsform, stimmen in bestimmten Details überein: In beiden Fällen ist Šauška geflügelt, in beiden Fällen sind Ninattaš und Kulittaš die begleitenden Dienerinnen, und in beiden Fällen ist das Begleittier ein

weiblichen Gottheiten sind. Vgl. H. G. Güterbock, "Hethitische Götterbilder und Kultobjekte", in *Fs Bittel*, 205.

[29] Cf. E. Neu, "Studie über den Gebrauch von Genetivformen des hethitischen Verbalsubstantivs", in *Gs Kronasser*, 131; *CHD* P/1, 80[a] übersetzt "Šausga-to-be-Invoked" mit *ḫalziiauuaš* als einem 'Genitivus quasi gerundivalis' in der Terminologie von E. Neu, *op.cit.*, 121-125. Ein solcher Gebrauch des Genitivs des Verbalsubstantivs ist aber sonst bei Götternamen nicht bezeugt, vgl. die Liste bei E. Neu, *op.cit.*, 130-131. Die Übersetzung "[d]LIŠ of Calling" in *CHD* P/2, 240[b] ist denn auch zu bevorzügen.

[30] Der Frage, ob die Prädikate "rechts" und "links" in den hethitischen Bildbeschreibungen vom Standpunkt des Betrachters aus zu verstehen sind, so wie es W. Sallaberger, "Das Erscheinen Marduks als Vorzeichen: Kultstatue und Neujahrfest in der Omenserie *Šumma ālu*", *ZA* 90 (2000), 247 mit Anm. 45 für einige mesopotamische Bildbeschreibungen angenommen hat, kann hier nicht nachgegangen werden. Es sei bloß darauf hingewiesen, daß eine Statuette der Šauška aus Nuzi eine Axt in der rechten Hand und ein Heilsymbol in der linken Hand hält (cf. M. Mellink, "A Hittite Figurine from Nuzi", in *Fs Moortgat*, 163). Falls es eine Beziehung zwischen der Nuzi-Statuette und der Bildbeschreibung der "Šauška des Rufens" gibt, wären die Begriffe "rechts" und "links" hier also von der Perspektive der beschriebenen Statuette aus aufzufassen.

[31] L. Rost, "Zu den hethitischen Bildbeschreibungen (Teil I)", *MIO* 8 (1961), 175 scheint die Syntax dieses Satzes so zu verstehen, daß Šauška auf dem Schwanz des Tieres steht; es ist aber sicherer, *auitija* in I 24' als Dativ-Lokativ mit GUB-*ri* in I 25' zu verbinden und die in I 25' dazwischen stehenden Worte KUN KÙ.BABBAR GAR.RA GABA-*ŠU* KÙ.GI GAR.RA als Zusatzbemerkung aufzufassen, cf. J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*[2] A, 638[a] und J. Puhvel, *HED* 1-2, 246.

[32] KUB XXXVIII 2 (CTH 521.1) I 7'-16', 21'-27'; s. C.-G. von Brandenstein, *Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten*. MVAeG 46/2 (Leipzig 1943), 4-7 und L. Rost, *MIO* 8, 175.

awiti-. Diese Erwähnung des *awiti-* in Zusammenhang mit Šauška legt es nahe, die Möglichkeit einer Identifikation dieses Tieres mit dem Gebilde unter den Füßen der Nackten Göttin des İmamkulu-Reliefs näher zu untersuchen.

3. Zum *awiti-*

3.1. Das hiervor übersetzte Zitat aus dem Kultinventar gibt einige wenige Hinweise darauf, wie nach hethitischer Vorstellung ein *awiti-* ausgesehen hat. Es is die Rede von einem geflügelten Wesen mit einem Schwanz und einer Brust. Sehr spezifisch ist dies alles noch nicht. Andere Textstellen bieten nicht viel mehr Information. Die Beschreibung einer Götterstatuette, vermutlich für den Schutzgott der Wildflur[33] in der Stadt Wijanawanda, erwähnt zwar einen *awiti-*, sagt aber lediglich, daß der Gott "auf einem gezäumten goldenen *awiti-*[steht]"[34]. Eine andere Bildbeschreibung, bei der der Göttername nicht erhalten ist, ist ein wenig aufschlußreicher: "]silberner *awiti-*, Pfoten (und) Flügel fehlen ...["[35]. Dieser Beleg bestätigt durch die Angabe der Beschädigungen indirekt, daß ein *awiti-* Flügel hat, und gibt als neue Information, daß es ein Wesen mit Pfoten war. Auch in einem Orakeltext ist von einem beschädigten *awiti-* die Rede: "Dem *awiti-*Rhyton ist sein Auge aus Lapislazuli nicht mehr da"[36]. Die Orakeluntersuchung bezieht sich auf den Kult der Šauška von Niniveh, eine Tatsache, die Beachtung verdient, da auch hier wieder ein Bezug von Šauška zum *awiti-* sichtbar wird.

Drei Belege aus Palastinventaren beschreiben zwar den *awiti-* nicht, könnten aber, da hier der *awiti-* in Listen vorkommt, für die Kategorisierung dieses Wesens wichtig sein. Das Inventar des Manninniš[37] führt

[33] Da der Göttername in dem betreffenden Abschnitt nicht erwähnt ist, ist es naheliegend, diese Bildbeschreibung auf den im vorhergehenden Abschnitt genannten Schutzgott der Wildflur zu beziehen. Cf. H. G. Güterbock, in *Fs Bittel*, 207-208.

[34] KUB XXXVIII 1 (CTH 501) II 8'; s. C.-G. von Brandenstein, MVAeG 46/2, 14-15 und L. Rost, *MIO* 8, 180.

[35] KUB XXXVIII 11 (CTH 522) Vs.? 11'; s. L. Rost, *MIO* 8, 198.

[36] KUB V 10 + KUB XVI 83 + KUB XVI 33 (CTH 567) Vs. 49'-50'. Die Übersetzung von EGIR-*an* NU.GÁL von C.G. von Brandenstein, MVAeG 46/2, 65 ("ist nicht mehr da") und J. Puhvel, *HED* 1-2, 246 ("is no more there") ist der Übersetzung von A. Kammenhuber, *HW*^{2} A, 638^{a} ("hinten nicht vorhanden") vorzuziehen.

[37] CTH 504, s. S. Košak, "The Inventory of Manninni (CTH 504)", *Linguistica* 18 (1978), 99-122 und J. Siegelová, *Hethitische Verwaltungspraxis im Lichte der Wirtschafts- und Inventardokumente* (Prag 1986), 441-451.

den *awiti-* zweimal neben Löwen auf: "2 liegen[d]e[38] *awiti-*'s, 6 Löwenköpfe"[39] und "6 goldene Löwen, 1 [...] *awiti-*["[40]. Dies legt es nahe, in dem *awiti-* ein löwenähnliches Wesen zu sehen[41]. Ein anderer Inventar hat am Anfang eines Paragraphen folgende Auflistung: "4 silberne *awiti-*'s, 4 silberne Sintflutdämonen"[42]. Dieser Eintrag suggeriert, daß der *awiti-* zu der Kategorie der Mischwesen gehörte[43].

So gestatten die hethitischen Belege es uns, das Aussehen des *awiti-* wenigstens in groben Zügen zu skizzieren: Er war ein geflügeltes Wesen mit Pfoten und Schwanz, und wurde vermutlich sowohl mit Löwen als auch mit Mischwesen assoziiert.

3.2. Die Frage nach dem Aussehen des *awiti-* haben wir bis jetzt nur mit Hilfe von Textstellen versucht zu beantworten. Gibt es aber auch in der hethitischen Kunst Darstellungen dieses Tieres? Leider ist hier die Beleglage nicht besser als in der Literatur. Eine Abbildung eines *awiti-* hat man auf dem sogenannten 'Konya-Ring'[44] von Urawalwas vermutet. Zwischen den antithetisch angebrachten Hieroglyphen für den Titel und für den Personennamen des Siegelinhabers befindet sich auf diesem Siegel die Abbildung einer Gottheit, die auf einem Fabelwesen steht. Die Gottheit trägt eine Götterkrone und einen langen Rock, der ein Bein verhüllt, das andere aber unbedeckt läßt. Sie hat zwei Flügel. Die Identifikation dieser Gottheit beruhte vor allem auf einem Vergleich mit Gott Nr. 38 aus der Reihe der männlichen Götter in Yazılıkaya[45]. Da dieser Gott durch die ihn

[38] *šašanteš* is hier eher so zu übersetzen als mit "schlafend", cf. H. A. Hoffner, "The First Volume of A. Kammenhuber's Hittite Dictionary", *JAOS* 109 (1989), 95^{b}, der auch auf eine Parallellie mit akkadisch *abūbu ... šurbuṣu* (cf. W. von Soden, *AHw* I/1, 8^{b}) hinweist.

[39] KUB XII 1 IV 17'.

[40] KUB XII 1 III 38'.

[41] Vgl. C. G. von Brandenstein, MVAeG 46/2, 32-33.

[42] Bo 5166 + KUB XLII 10 (CTH 242.12) Rs. 6'; s. S. Košak, *Hittite inventory texts. (CTH 241-250).* THeth 10 (Heidelberg 1982), 94-95 und J. Siegelová, *Hethitische Verwaltungspraxis*, 114-115.

[43] Vgl. H. A. Hoffner, *JAOS* 109, 95^{b}.

[44] Ashmolean Museum, Oxford, s. D. G. Hogarth, *Hittite Seals with Particular Reference to the Ashmolean Collection* (Oxford 1920), Nr. 195. Abbildungen z.B. auch bei K. Bittel, *Die Hethiter*, 206 Abb. 236 (Ring), 237 (Abrollung) und E. Akurgal – M. Hirmer, *Die Kunst der Hethiter* (München 1961), Abb. 52 oben (Abrollung); die Abbildung der Siegelabrollung bei Akurgal – Hirmer ist etwas klarer als die bei Bittel.

[45] K. Bittel u.a., *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya*. BoHa 9 (Berlin 1975), Taf. 23; für den Vergleich s. A. Moortgat, *Die bildende Kunst des Alten Orients und die*

begleitenden Hieroglyphen als Šauška ausgewiesen ist und also die Šauška in ihrer männlichen Form darstellt, kann man den Gott des Konya-Ringes und den Gott Nr. 38 von Yazılıkaya wiederum mit der Bildbeschreibung der 'Šauška des Rufens'[46] vergleichen[47]. Weil Šauška da als auf einem *awiti-* stehend beschrieben wird, hatte von Brandenstein vorsichtig vorgeschlagen, das Fabeltier des Konya-Ringes mit dem *awiti-* zu verbinden[48]. Der Ring zeigt ein Tier mit zwei Köpfen, einem Löwen- und einem mit einer Götterkrone bedeckten Menschenkopf. Es wird von dem Gott an der Leine gehalten, was schön zu der Bildbeschreibung des Schutzgottes der Wildflur[49] passen würde, die einen gezäumten *awiti-* erwähnt[50]. Das Tier ist stehend und wie es scheint ohne Flügel dargestellt. Eine direkte Entsprechung zu der Bildbeschreibung gibt es also nicht, da dort ausdrücklich von den Flügeln des *awiti-* die Rede ist. Weiterhin fällt auf, daß keiner der bis jetzt bekannten Textbelege, die den *awiti-* mehr oder weniger ausführlich behandeln, über zwei Köpfe dieses Wesens spricht und somit ein auf dem Konya-Ring sofort ins Auge springendes Merkmal dieses Tieres, falls seine Identifikation mit dem *awiti-* richtig ist, in den Texten unerwähnt wäre. Die Bestimmung des Mischwesens auf dem Siegelring des Prinzen Urawalwas als *awiti-* ist also nicht unproblematisch; sie sollte aber aus den oben genannten Gründen trotzdem ernsthaft in Erwägung gezogen werden.

Ein dem Mischwesen auf dem Konya-Ring sehr ähnliches Monster befindet sich zweimal auf der 'Megiddo Plaque'[51]. Hier ist das Wesen

Bergvölker (Berlin 1932), 86-87; H. G. Güterbock, "Hethitische Götterdarstellungen und Götternamen", *Belleten* 7 (1943), 312; C. G. von Brandenstein, MVAeG 46/2, 68.

[46] KUB XXXVIII 2 (CTH 521.1) I 21'-27'; s. § 2.2.

[47] Für diesen Vergleich s. C. G. von Brandenstein, MVAeG 46/2, 68 und H. G. Güterbock, *Or* 15 (1946), 495. Sowohl von Brandenstein als auch Güterbock hielten den Gott übrigens für einen Wettergott, da die Lesung der hieroglyphischen Beischrift von Yazılıkaya Nr. 38 (gesichert von E. Laroche, "Le panthéon de Yazılıkaya", *JCS* 6 (1952), 117[b]) noch unbekannt war und der Göttername in KUB XXXVIII 2 I 21' damals noch ^{D}U statt ^{D}LIŠ gelesen wurde; H. G. Güterbock, *loc.cit.* hatte schon die Lesung ^{D}LIŠ befürwortet, aber noch ohne Interpretation.

[48] C. G. von Brandenstein, MVAeG 46/2, 69. H. G. Güterbock hat *Or* 15, 484, 495 die Frage nach der Richtigkeit dieser Gleichsetzung noch offengelassen, sich später aber (in *Fs Bittel*, 205) positiver zu von Brandensteins Vorschlag geäußert.

[49] KUB XXXVIII 1 (CTH 501) II 8'; vgl. § 3.1.

[50] Cf. H. G. Güterbock, in *Fs Bittel*, 205 Anm. 15.

[51] Vgl. R. L. Alexander, *JNES* 50, 165. Alexander beschreibt den oberen Menschenkopf als einen Zusatz, der mit seiner Götterkrone den göttlichen Charakter des Wesens unterstreichen soll.

geflügelt, und es entspricht der Bildbeschreibung der "Šauška des Rufens" also besser als das Wesen auf dem Ring.

3.3. Damit haben sich die hethitischen Quellen für den *awiti-* erschöpft. Kann man vielleicht über Umwege außerhalb Anatoliens diesem Tier näher auf die Spur kommen? Hier bietet das mesopotamische Material einen möglichen indirekten Zugang. Zwar ist ein *awiti-* in den sumerischen und akkadischen Texten nicht belegt; wenn einschlägige Quellen fehlen, kann man aber versuchen, parallele Typen in Anatolien und Mesopotamien zu vergleichen. Einen solchen typologischen Vergleich hat nun jüngst F. Wiggermann unternommen[52]. Ausgangspunkt für ihn war eine Götterliste im Ritual K. 252[53], die nach der Ištar der Löwen[54] von Arbela folgende Göttinnen aufführt: "Ištar der Anzûs von Arbela, Ninatta von Arbela, Kulitta von Arbela"[55]. Aufgrund der Kombination von Ištar mit den Dienerinnen Ninatta und Kulitta sah Wiggermann in dieser Ištar die Šauška von Niniveh. Sein nächster Schritt war es dann, den in Zusammenhang mit der Ištar erwähnten Anzû mit dem die Šauška in den hethitischen Quellen begleitenden *awiti-* zusammenzubringen: "Thus *awiti* denotes either the Lion-dragon, or a functionally or formally similar Hittite monster".

Der Anzû wurde in der mesopotamischen Kunst zunächst als löwenköpfiger Adler, nach der Ur-III-Zeit aber vermutlich als Löwendrache dargestellt[56]. Die zweite Darstellung des Anzû, die als Löwendrache, würde gut zu dem Wenigen passen, was aus den hethitischen Quellen über den *awiti-* bekannt ist. Es ist somit auch aus diesem Grund sehr gut möglich, daß der *awiti-* und der Anzû typologisch verwandte Mischwesen waren. Es muß aber eine offene Frage bleiben, ob der *awiti-* in Anatolien mit denselben mythologischen Konnotationen verbunden war wie der Anzû in Mesopotamien. Da der *awiti-* in hethitischen Texten nur bei Beschreibungen von Objekten erwähnt wird und nie als selbständig handelndes

[52] F. Wiggermann, in *RlA* 8, 237[a] s.v. "Mischwesen. A. Philologisch. Mesopotamien".

[53] 3R 66, bearbeitet von R. Frankena, *Tākultu: De sacrale maaltijd in het Assyrische ritueel*. Commentationes Orientales 2 (Leiden 1954), 1-22 und B. Menzel, *Assyrische Tempel*, Band II: *Anmerkungen, Textbuch, Tabellen und Indices*. Studia Pohl 10/II (Rom 1981), T113-25. R. Frankena, *op.cit.*, 2-4 hat den Text als eine letztendlich auf eine mittelassyrische Vorlage zurückgehende neuassyrische Abschrift datiert.

[54] Es könnte bezeichnend sein, daß diese Liste Löwe und Anzû direkt hintereinander aufführt, so wie hethitische Listen Löwe und *awiti-* hintereinander aufführen (s. § 3.1).

[55] VII 26'-28'.

[56] s. F. Wiggermann, in *RlA* 8, 223[b], 244[a].

Wesen auftritt, ist unklar, inwieweit er eine Rolle in der hethitischen Mythologie gespielt hat.

3.4. Von den Darstellungen des Anzû in der mesopotamischen Kunst sind für unser Thema vor allem diejenigen wichtig, die dieses Mischwesen in Zusammenhang mit der Nackten Göttin und dem Wettergott abbilden. Zwei Siegel aus der Akkad-Zeit zeigen interessante Beispiele dieser Gruppe. Auf beiden Siegeln[57] steht eine Nackte Göttin auf einem Drachen mit Löwenkopf, und in beiden Fällen ist dieser Löwendrache aufgezäumt an einem von dem Wettergott gelenkten Wagen. Bei der Nackten Göttin handelt es sich hier um die Frau des Wettergottes Šalaš[58], der im hurritischen Milieu die Šauška von Niniveh gleichgesetzt werden kann[59]. Das Bildmotiv der Šalaš auf dem Anzû wäre also mit dem aus den hethitischen Texten bekannten Motiv der Šauška auf dem *awiti-* vergleichbar.

3.5. Es kommen auch nur zwei Elemente aus der Dreiergruppe Wettergott – Nackte Göttin/Šauška – Löwendrache nebeneinander vor. Der Löwendrache konnte ohne Wettergott mit einer Nackten Göttin oder mit einer bekleideten Šauška kombiniert werden. Wir beschränken uns hier auf einige Beispiele aus dem 2. Jahrtausend. Eine mittelassyrische Siegelabrollung aus Assur[60] zeigt eine geflügelte Nackte Göttin, die mit ihren Händen zwei Löwendrachen bezwingt. Aus der Nuzi-Glyptik stammen mehrere Darstellungen, die Šauška mit dem Löwendrachen assoziieren[61].

Die hethitische Siegelkunst bietet zwei gute Beispiele für die Kombination von Nackter Göttin und Wettergott: auf dem sogenannten Tyszkiewicz-Siegel[62] und auf dem Louvre-Siegel AO 20138[63]. Auf dem Tyszkiewicz-Siegel steht die sich enthüllende Göttin über einem Löwen und einem Stier, während rechts von ihr der Wettergott in einem Kampf

[57] R. M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*. UAVA 4 (Berlin 1965), Abb. 372, 373 (beide auf Taf. XXXI).
[58] Für Šala/Šalaš/Šaluš vgl. A. Archi, "Šalaš Consort of Dagan and Kumarbi", in *Fs Houwink ten Cate*, 1-6; Belege aus den hethitischen Texten und aus Yazılıkaya auf S. 4-6.
[59] s. F. Wiggermann, in *RlA* 8, 232[b]. Für eine Behandlung der Nackten Göttin vor allem in Bezug auf Anatolien s. V. Haas, *GHR*, 356-363.
[60] Abdruck auf VAT 9035. Vgl. Th. Beran, "Assyrische Glyptik des 14. Jahrhunderts", *ZA* 18 (1957), 193-194 mit Abb. 94; R. M. Boehmer, in Propyläen Kunstgeschichte 18, 351 mit Abb. 104b.
[61] s. D. L. Stein, "Mythologische Inhalte der Nuzi-Glyptik", in V. Haas (Hrsg.), *Hurriter und Hurritisch*. Xenia 21 (Konstanz 1988), 181.
[62] s. K. Bittel, *Die Hethiter*, Abb. 152.
[63] s. A. Parrot, *Syria* 28 (1951), 180-190, Pl. XIII-XIV.

verwickelt ist. Das Siegel aus dem Louvre zeigt die Nackte Göttin gegenüber dem Wettergott, der gerade seinen von zwei Stieren gezogenen Wagen besteigt, um sich zu ihr zu begeben; aus ihren Schultern fliessen Wasserströme hervor[64].

4. Probleme

Diese Überlegungen über den *awiti-* würden es nahelegen, in dem Wesen unter der Nackten Göttin rechts auf dem İmamkulu-Relief einen *awiti-* zu vermuten. Mit dieser Identifikation sind aber einige Probleme verbunden. Es sind dies: die Art der Darstellung des Wesens auf dem Relief und die Unterschiede dieser Darstellung mit den in § 2.2 zitierten Bildbeschreibungen.

4.1. Die Darstellung des Wesens ist sicherlich ungewöhnlich. Es ist aufrecht stehend abgebildet und streckt nicht weniger als zehn Glieder aus; das wären zwei Paar Pfoten und drei Paar Flügel. Ein Schwanz scheint nicht erkennbar (s. aber unten). Die aufrechte Haltung kommt in der hethitischen Kunst zwar bei Mischwesen vor, aber nur bei solchen, die einen menschlichen Unterleib haben; man vergleiche auf dem İmamkulu-Relief die Löwendämonen unten in der mittleren Gruppe. Auch ist bei dieser Haltung kaum vorstellbar, wie Šauška auf dem Wesen stehen soll. Vielleicht war eine solche Position von dem Künstler aber gar nicht intendiert, und wollte er bloß Šauška und den *awiti-* im Zusammenhang abbilden. Ist dann vielleicht das Monster als aufspringend oder fliegend dargestellt? Diese Lösung kann nicht befriedigen, weil dann immer noch die drei Paar Flügel unerklärt bleiben. Man könnte durch den Vergleich des *awiti-* mit dem Sturmdämon Anzû meinen, diese große Menge an Flügeln solle möglicherweise die Furchtbarkeit der sturmerregenden Körperteile des *awiti-* unterstreichen. Aber diese Darstellungsweise wäre in der altorientalischen Kunst ohne einschlägige Parallelen. Sie hätte auch keine Entsprechung in den hethitischen Bildbeschreibungen.

Oder ist das untere Flügelpaar als Federschwanz aufzufassen[65]? Diese Auffassung würde nicht nur die Zahl der Flügel reduzieren, sondern auch die Frage nach dem fehlenden Schwanz beantworten. Auch würde sie die

[64] Zu diesen zwei hethitischen Siegeln vgl. M. van Loon, "The Naked Rain Goddess", in *Fs Bounni*, 367.
[65] Hier folge ich einem vorsichtigen brieflichen Vorschlag von F. Wiggermann.

Verbindung des *awiti-* mit dem Anzû verstärken, da der Anzû einen Federschwanz hat[66].

4.2. In § 2.2 haben wir Beschreibungen von Statuen der Šauška für eine Identifikation des Wesens, das sich auf dem İmamkulu-Relief unter ihr befindet, herangezogen. Trotz aller Ähnlichkeiten gibt es aber auch Unterschiede zwischen dem Relief und der Bildbeschreibung. Es fehlen Šauškas Dienerinnen Ninatta und Kulitta. Da diese aber sowohl auf dem Konya-Ring[67] als auch auf vergleichbaren Darstellungen aus Mesopotamien[68] nicht als Begleiterinnen der Göttin vertreten sind, braucht dies nicht gegen eine Interpretation der rechten İmamkulu-Gruppe als Šauška mit *awiti-* zu sprechen. Ein zweiter Unterschied zwischen Relief und Bildbeschreibung besteht darin, daß, während das Relief die Šauška als stehend darstellt, der Text die männliche Erscheinungsform der Šauška als stehend, ihre weibliche Erscheinungsform aber als sitzend beschreibt. Dieser Unterschied ist durch die Art der Darstellung auf dem Relief begründet. Als Nackte Göttin, die ihr Gewand ausbreitet, muß Šauška stehen, wie auch durch andere Darstellungen der Nackten Göttin deutlich wird.

So erweisen sich die Unterschiede zwischen den Bildbeschreibungen und dem Relief als erklärbar. Die Art, in der der *awiti-* auf dem Relief dargestellt ist, bleibt aber ohne jegliche Parallele und dadurch problematisch und rätselhaft.

5. Schlußfolgerung

Der Vorschlag, das Gebilde unter der Nackten Göttin auf dem İmamkulu-Relief als *awiti-* zu interpretieren, beruht auf den folgenden Voraussetzungen: Die Nackte Göttin ist Šauška; die hethitischen Bildbeschreibungen sind für die Interpretation des Reliefs relevant, auch wenn es sich an der Peripherie des Hethiterreiches befindet; der hethitische *awiti-* ist typologisch dem mesopotamischen Anzû verwandt; die Dreiergruppe Wettergott – Nackte Göttin – Anzû ist mit der Gruppe auf dem Relief vergleichbar. Jede dieser Voraussetzungen ist an und für sich stichhaltig. Trotzdem muß die Interpretation des Gebildes als *awiti-* wegen der vereinzelten Art der Darstellung (stehend, mit drei Paar Flügeln) spekulativ bleiben. Alternative Lösungen bieten sich aber nicht an. Die Interpretation der Gestalt als Baum ist nach der Entdeckung des Löwenkopfes nicht aufrecht zu halten. Sie findet auch weder in den hethitischen Texten, noch in der hethitischen Kunst Unterstützung. Andere Wesen mit Löwenkopf in Verbindung mit Šauška sind nicht bekannt, so daß es auch hier keinen Ausweg gibt. Mir scheint, daß trotz aller Probleme die Interpretation der Gestalt als *awiti-* zu bevorzugen ist, und daß sie auf jeden Fall mehr Unterstützung durch Parallelen hat und weniger problematisch ist als die Auffassung, die Gestalt sei ein Baum.

[Korrekturzusatz] J. D. Hawkins hat in seinem Beitrag "The Storm-God Seal of Mursili III", in *Fs Hoffner* (im Druck) einen Lesungsvorschlag gemacht, der die ganze Zeichengruppe erklärt und dadurch das Problem löst: DEUS.TONITRUS.GENUFLECTERE*.MI* (L 360 – L 199 – L 85 – L 391) "Wettergott von Aleppo". Ich danke Prof. Hawkins sehr herzlich für die großzügige Erlaubnis, seinen Aufsatz schon vor der Publikation zu benutzen.

[66] Vgl. den Anzû auf dem Ithi-Teššup-Siegel: E. Porada, "Remarks on Mitannian (Hurrian) and Middle Assyrian Glyptic Art", *Akkadica* 13 (1979), 15 Abb. 1; D. L. Stein, in *Hurriter und Hurritisch*, 193 Abb. 10.
[67] Vgl. § 3.2.
[68] Vgl. § 3.4, § 3.5.

BEFORE AND AFTER: SPACE, TIME, RANK AND CAUSALITY

Harry A. Hoffner, Jr. (Chicago)

1. The Hittite mode of referencing temporal relationships using terms of spatial orientation has never before been systematically examined. Does the speaker face the future, with the past behind him? Or does he face the past, which he can and does know, with the yet unknown future behind him?

2. The second conception is supported by the normal temporal use of *peran* for "before", *āppaṇ* "after", and *appašiwatt-* (lit. "after-day") for "future". Also *ḫantezzi(ya)-* "older, earlier-born" (< *ḫant-* "front, forehead" indicating the direction faced) versus *appezzi(ya)-* "younger, later-born".

3. Yet there are a few expressions suggesting the opposite, such as *-mu peran* "before me" (KUB 13.4 ii 58-60, MH/NS, *CHD* P, 304, 308 s.v. *peran* 5 a and 12 c 1' n') in the sense of tasks awaiting my attention in the future. The full wording of the passage is: *nu=šmaš=za geniššuš ēpzi* $BURU_{14}^{MEŠ}$*=wa=mu=kan / peran naššu kušāta naššu* KASKAL-*aš našma tamai / kuitki uttar nu=wa=mu* EGIR-*pa tiyatten nu=wa=mu=kan aši / kuitman memiaš peran arḫa tiyaddu / maḫḫan=ma=wa=mu=kan aši memiaš peran arḫa tiyazi / nu=wa* $EZEN_4$ *QĀTAMMA iyami* "He will grasp your knees (in petition), saying: 'There are harvests before me or 'a bride price' or 'a journey' or some other (pending) matter. Stand behind me (i.e., oblige me with a postponement of the duty) until the matter is removed from before me (i.e., tended to). And when the matter is removed from before me, I will perform the festival as required" KUB 13.4 ii 58-63 (instructions for priests, pre-NH/NS).[1]

4. Actually, however, what appears to be an exceptional use of *peran* for a future event proves to support the notion that what is behind one is unknown. For although the harvests and wedding expenses mentioned in KUB 13.4 ii 58-60 are indeed future, they are known and anticipated. Though a profitable harvest income may be unknown and uncertain, the expenditure of labor required to reap, which is the above petitioner's excuse for not celebrating the festival at this time, is foreseeable and certain.

---

[1] Ed. A. Süel, *Direktif metni*, 48 f.

5. Also pertinent to the question of how the Hittite expressed the future in terms of local adverbs is the idiom *menaḫḫanda au(š)-* "to look toward" in the sense of "await". If anticipation of a future event is expressed by looking forward to it, then obviously the observer's orientation has been rotated 180 degrees, and the expectant person faces the future with the past behind him.

6. Yet another locution bearing on our question is the expression *parā* preceding a time word: *parā šiwatt-*, *parā ḫameššant-*, *parā* MU.KAM-*anni*, etc. meaning something like "the following day/spring/year." Cf. *CHD* P, 109 s.v. *parā* mng. 5. This type of locution presupposes the image of a person traveling in time and encountering temporal milestones as he progresses. And since *appašiwatt-* means "future", it is clear that its model is the antithesis of *parā šiwatt-*.[2] It is also a different conception from the expression *pai-* "to go, pass" for the passage of time (cf. *CHD* P, 38 s.v. *pai-* A 3) and *wizzapant-* "old" < "year + passed". For the latter assumes that units of time themselves move.

7. Let us examine the way in which each of these terms is used both to express spatial relationships and the temporal and causal relationships that flow from them. The adverb-preverb-postposition *peran* has received a detailed treatment in the *CHD* P volume (pp. 291-312). According to the summary information contained in the lemma, meanings 1 and 2 express a spatial (or "local") relationship, usages 3-6 a temporal one, 7, 8 and 11 a relationship of supervision, custody or responsibility, and usage 10 one of causality. Thus the word *peran* offers us a rich field for speculating on the interaction of spatial, temporal and causal relationships in the semantics of a class of words.

8. The causal usage ("out of, because of") is shared by German *vor*, as in "vor Hunger", "vor Furcht". How did this meaning develop? If the temporal orientation was the primary factor, one might suspect that what came prior to the action of the main verb was its cause. *kašti peran akkiš* "he died from (lit. before) hunger" would only make sense if a non-temporal sense of *peran* is intended: the person is negatively affected by what he faces. The same conception underlay the use with sickness (*inani peran*), heat (*lappiyaš peran*), anxiety (*pittuliyai peran*), and anger (*kartimmiyatti peran*). It is a curious (and perhaps significant) fact that causal *peran* is

[2] Both terms are mentioned side by side in *CHD* P, 123, but no mention is made there of the opposition of the two conceptions.

restricted to negative causes: there is no example of the entity in the dative-locative governed by *peran* bringing about a positive or welcome change. This same negative nuance is reflected in the use of *peran* with verbs of fleeing and avoiding unpleasantness (*CHD* P, 307 f. s.v. *peran* 12 c 1' g', k', m', p').

9. Although it is natural for us to think that what is "in front" is hierarchically superior – and there is some support for this conception in *peran ḫuwai-* (cf. *peran* 2 a, also 2 c and 2 j 1'), the collocation with *ḫuinu-* (*peran* 2 b) shows in fact the opposite.[3] One puts a prisoner under the supervision of (or in the custody of) a guard by making him run (*ḫuinu-*) "before" (*peran*) the guard. Visualized spatially, the prisoner, who is under the authority of the guard stands before him where he can be observed and controlled. The conception is reflected in the fact that superiors are never said to stand or sit "before" an inferior. Subordinates stand or sit before the king,[4] but the king never stands before any human being, only before the gods. The principle also is operative in non-royal setting. In HKM 21:20 the scribe ^{m}Šanda writes to his colleague ^{m}Uzzū that the latter should give his greetings to (literally "before") ^{m}Uzzū's superior, ^{m}Pulli. The scribe ^{m}Marešre gives the same request to ^{m}Uzzū in HKM 22:9-14.

10. This same relationship of a subordinate "before" (*peran*) his superior is reflected in the use of *peran* (and Akkadogram *PA-NI*) to indicate events occurring "before" a Hittite king (i.e., during his reign when his authority was being exercised) and in colophons to mark tablets copied "before" (i.e. under the supervision of) a scribal supervisor (*CHD* P, 304 f. s.v. *peran* 6-7). *peran* mng. 8 does not invert this relationship, although here the subordinate party is responsible for something inanimate, that however is considered more important than he (silver and gold entrusted to a keeper, the land of Hatti whose safety is entrusted to military officials). Nor does mng. *peran* 2 j 2' (*CHD* P, 301 f.), where the one who "steps in front" of another to intercede for a third party is clearly subordinate to the one before whom he stands.

[3] One should correct the printed *CHD* P, 300, where typos have inverted what was the intended meaning. Under b 1' one should read: "i.e., put A (dat.) in the charge of B (acc.)".

[4] Walking/going: KBo 20.31 obv. 7 with dupl. KUB 57.69 obv. rt. 5'-6'; passing in review (*šameyanzi*): KBo 10.23 iii 9-11. Sitting: KBo 27.42 ii 41-42, KBo 15.37 v 12, KBo 34.185 + 20.61 i 2-4 (OH/MS); seating (*ašeš-*) officials before the king: KBo 10.26 i 36-42. Holding out things (*parā ep-*) for the king's approval: KBo 11.39 i 5-6. Crouching before the queen: IBoT 2.96 v 5-7.

11. The opposite of *peran* in both its spatial and temporal uses is *āppan* "behind, after". This opposition is marked, among other ways, by the merism *āppan peran*.[5] *āppa* and *appanda* share the temporal orientation of *āppan*. But the causal and hierarchical extended meanings of *peran* do not seem to have developed with *āppan*.

12. Unlike *peran* in which there are exceptional cases referring to future, while the vast majority refer to past, all of the temporal uses of *āppa, āppan* and *appanda* refer to future. Before examining these three adverbs and their use, we should call attention to the compound noun *appašiwatt-* "future", which is an obvious combination of *āppa* and the word for "day". A similar compound in cuneiform Luwian is *āpparant(i)-* "future" (adjective), the constituents of which are *āppa* and *ara/i-* "time".[6] An alternate analysis is "*ant-*extension of **appara/i-* 'later'". Insofar as this second interpretation rests upon inner Luwian evidence,[7] it remains possible. It should be pointed out, however, that there is no Hittite word **apparatar* "future", which was based on a misreading of KUB 44.16 iv 17 (and damaged duplicate KUB 2.1 iv 20), whose correct reading is EGIR-*pa* DIB-*an-na-aš*.[8]

13. The temporal interpretation of the place words *āppa, āppan* and *appanda* is fairly uncontroversial. All three forms occur in identical spellings in both Hittite and CLuw. Furthermore, no one seriously questions the interpretation "(temporally) after". Still, it is worthwhile in the context of this discussion to cite a few clear examples for each of the Hittite words. Hittite *āppa* is identified as an adverb, preverb and postposition. Calling it or other words of its category a "place word" has the unfortunate corollary of de-emphasizing the temporal uses. In its preverbial use it is sometimes temporal, sometimes spatial. Temporal: *āppa=ma=aš* ^{URU}KÁ.DINGIR.RA *pait* "afterwards he went to Babylon".[9] The common use of the preverb *āppa* to denote the repetition of an action ("again") also fits the notion of posterior action. Spatial: *āppa lē weḫzi* "let it not turn back" KBo 17.1 iv 3 (OS), *āppa tienzi* "they step back (i.e., retreat or withdraw)" KBo 20.12 i 6 (OS).[10]

[5] L. Zuntz, *Die hethitischen Ortsadverbien* arḫa, parā, piran *als selbständige Adverbien und in ihrer Verbindung mit Nomina und Verba* (Speyer 1936), 103.
[6] H. C. Melchert, *CLL*, 22.
[7] For example, the existence of a denominative verb *apparai-*, H. C. Melchert, *op.cit.*
[8] See already H. A. Hoffner, *BiOr* 37 (1980), 201. The entry in H. C. Melchert, *CLL*, 22 should be corrected accordingly.
[9] Examples taken from J. Puhvel, *HED* 1, 91 f.
[10] Cf. E. Neu, *Ein althethitisches Gewitterritual*. StBoT 12 (Wiesbaden 1970), 10 f.

14. The same double usage is seen in *āppan* (EGIR-*an*). Temporal: [*nu* ^{m}*Pi*]*tḫānaš attaš=maš āppan šaniya witti* / [*ḫ*]*ūllanzan ḫullanun* "After (the death of) Pitḫāna, my father, in the same year I inflicted a defeat" KBo 3.22:10-11 (OS) (see also lines 22, 49). As a (temporal) adverb "afterwards": "I have dispatched to you ^{m}Marakui, the charioteer. Let him remain there" *n=an=za* EGIR-*an* SIG$_5$-*i*[*n*] / *watarnaḫten* "And afterwards give him thorough instructions" HKM 44:7-8 (MH/MS). Spatial: [DUM(U)]^{MEŠ} LUGAL *pānzi* LÚ^{MEŠ} *MEŠEDI-an āppan / tienz*[(*i*)] "The princes proceed to take up a position behind the guards" KBo 20.12 i 3-4;[11] *nu=kan ammel ABU=ḪA ku*[*it dann(atti)*] / URU-*ri* EGIR-*an* AN.ZA.GAR *wetet* "Because my father had built fortifications behind the deserted city" KUB 19.11 iv 13-14.[12]

15. In addition, spatial *āppan* developed extended meanings that are neither spatial nor temporal in the strict sense of the word. In correlation to the verb *tiya-* it developed the meaning "to support, promote, further (something)": *nu* EGIR-*an tiya* "So get behind (the enterprise)!" HKM 31:10 (letter, MH/MS); *nu=wa apiya / ammuk* EGIR-*an UL tiyat nu=wa A*[*NA* ^{m}*Uḫ*]*ḫaziti* ^{LÚ}KÚR=*YA* EGIR-*an / tiyat* "But at that time you did not side with (lit. get behind) me, instead you sided with my enemy, Uḫḫaziti" KUB 14.15 iv 25-27.[13] Less common is the use of *ēš-* "to be" in this sense. In the Canaanite story of ^{D}Elkunirša, Ba'al, and ^{D}Ašertu the latter invites Ba'al: [EGIR-*an=wa=mu=za=kan ēš namm*]*a=wa=du=za«=ša» tuk* EG[IR-*pa ēšmi* "Get behind me (i.e., support my claims, if we are ever accused of adultery), and I will support you" KUB 36.35 i 1; and the same idiom is found in a late instructions text: *ūk=wa=za* EGIR-*an ēš* "Get behind me (i.e., support me)" KBo 12.64 iv 3.

16. EGIR-*an* can also mean "behind (my back), furtively": *nu=za kuitman* ^{m}*Tudḫaliyaš* LUGAL.GAL *INA* KUR ^{URU}*Āššuwa / laḫḫiyawanzi* <*pānza*> *ešun* EGIR-*pan=a=mu* (var. EGIR-*an=a=mu*) ÉRIN^{MEŠ} ^{URU}*Gašgaš / kūrur* «e» *IṢBAT n=an=šan INA* KUR ^{URU}*Ḫatti andan uit* "While I, Tudḫaliya, Great King, had gone on a campaign to the land of Aššuwa, behind my back the Kaška troops became hostile and invaded the land of Ḫatti" KUB 23.11 iii 9-11 (MH/NS).

[11] E. Neu, *loc.cit.*
[12] H. G. Güterbock, "The Deeds of Suppiluliuma as Told by His Son, Mursili II", *JCS* 10 (1956), 65, frag. 130.
[13] A. Götze, *AM*, 68.

17. A curious use of *āppan*, which is related to the *peran* that indicates someone put in charge of someone or something, is: § *nu* KÙ.GI *ašušieš ḫinkuwaš / MAḪAR BĒLI=YA kuit eszi / n=at* EGIR-*pa uppi n=at šaniya / pēta zanuzzi namma=an=zi / kuin aniyatan BĒLU* EGIR-*an / daitti nu=mu ḫatrāi / n=at uwami ANA* ^{m}*Walwalli /* EGIR-*an teḫḫi /* "Send back whatever gold *ašuša*-vessels are before my lord! He will refine it to the same quality. Then write to me the task that you, my lord, have 'set behind' him, and I will proceed to 'set it behind' ^{m}Walwalli" KuT 50:48-55 (letter, MH/MS).[14] Although this letter was very capably edited by Wilhelm, he did not see fit to comment on this unusual idiom, DATIVE + *āppan* + *dai-*. What does it mean to "put (or set) a task *behind* someone"? J. Friedrich (*HW*, 203) registered a combination *āppa dai-*, but not *āppan dai-*. Examples in broken context of EGIR-*an da-a-i* are unusable, since the verb in question could be *da-* "to take". [...] EGIR-*an le-e da-it-*[...] KUB 23.77a rev. 8 (MH/MS) would have to contain the verb *dai-*, but the broken context yields nothing helpful. The best parallel to the Kuşaklı passage is from a MH/MS deposition tablet: *maḫḫan=ma šarā pāūn nu=mu ṬUPPI ANA* GAL GEŠTIN EGIR-*an daiš nu=šši ŠA* ^{m}*Tapa*[*nuna ...*] / [*ḫ*]*atrānun* "But when (after I had recovered from an illness) I went up (to my place of employment on the acropolis), he *set behind* me the tablet for the GAL GEŠTIN, and I wrote to him [the case(?)] of ^{m}Tapanuna" KUB 34.45 + KBo 16.63 obv. 13-14.[15] Werner translates the crucial clause "legte er mir die Tafel für den 'Grossen des Weines' zurück" and makes no comment as to its meaning. According to my German dictionary "jmd. etw. zurücklegen" means "to set aside (i.e., reserve) for someone". My own understanding of the Hittite idiom is that in bureaucratic parlance a superior "puts something (usually a task, in this latter case the tablet) behind" a subordinate, when he assigns to that subordinate a task. In this latter case the task was waiting for ^{m}Kukkuwa when he returned from convalescence from his illness.

18. The spatial and temporal senses of *āppa*, etc., are also seen in the derived adjective *appezzi(ya)-*. Spatial: *ḫantezzi(ya)-* "front (two wheels of a cart)" versus *appezzi(ya)-* "rear (wheels)", front versus rear parts of a procession of troops IBoT 1.36 ii 60-67 (*MEŠEDI* text, MH/MS). In one case both oppositions, *ḫantezzi(ya)-* and *appezzi(ya)-*, and *peran* and

[14] Ed. G. Wilhelm, "Zwei mittelhethitische Briefe aus dem Gebäude C in Kuşaklı", *MDOG* 130 (1998), 183 f.
[15] Cf. R. Werner, *Hethitische Gerichtsprotokolle*. StBoT 4 (Wiesbaden 1967), 50-51.

āppa are found in the same passage: TÚG DINGIR^{LIM}-*waš=za=kan TU-DITTI*$^{HI.A}$ EGIR-[(*pa paškit*)] / *nu=šši* ^{TÚG}*ḫūpiki āppezzi* [(*peran ḫuinut*)] / *ḫantezzi=ma=za appezziaz* [(*ḫuinut*)] KUB 33.67 i 29-32 (OH/NS).[16] Temporal: *ḫantezzi(ya)-* "older (siblings)" versus *appezzi(ya)-* "younger" KBo 22.2:18 (Zalpa text, OS).

19. No spatial meaning of *āppa*, only a temporal one, inheres in the denominative verb *appai-* "to be finished, be behind (in a temporal sense)".[17] Here being temporally "behind" means being past, not being future. But this poses no problem for the Hittite-Luwian pattern of temporal orientation that we have posited above. It is merely the pendant of the special use of *peran* in KUB 13.4 discussed above, of tasks awaiting completion. The task that can be foreseen lies *peran*, and when it has been completed it is removed from *peran* (cf. above *peran arḫa tiya-*) and comes to lie *āppan*. The verb for this passage is *appai-* "to be at an end, be completed". Since Hittite compositions are said to be completed by the colophon notation *QATI*, it is possible that what underlies that Akkadogram is the Hittite verb *appai*, even though there is also another verbal expression *tuḫḫuszi* (preterite *tuḫḫušta*) meaning "it comes to an end, it is finished". When either expression has non-referential "it" as its subject, no clitic subject pronoun is required. But *appai-*, unlike *tuḫḫuš-*, often takes the actor or celebrant as its subject, e.g., *mān* DUMU É.GAL *appai* "when the palace servant is finished", whereas whenever the subject of *tuḫḫuszi/tuḫḫušta* is expressed it is either the time period (day, month, etc.) or the activity (SISKUR, *ḫukeššar*, etc.) which comes to an end.

We have seen that in Hittite, as in many languages, there were competing models derived from spatial orientation that were applied to temporal sequence. The dominant conception oriented previous time in front of the observer and future or subsequent time behind him. But there are individual idioms apparently based upon an opposite orientation. It was not my purpose in this study to force all Hittite time expressions artificially into one conception, but rather to see how many could be reasonably subsumed under the dominant one. In my opinion this in fact can be done. But there is a residue which it is not wise to either ignore or to subvert.

[16] Cf. G. Beckman, *Hittite Birth Rituals*. StBoT 29 (Wiesbaden 1983), 74 f., Text Fa.
[17] On the relationship of *appai-* to *āppa* and the formation see J. Puhvel, *HED* 1, 94 f.

SELF, SOUL AND PORTRAIT IN HIEROGLYPHIC LUWIAN

Theo van den Hout (Chicago)

Talking about the concepts of "self" and "soul" in past cultures belongs to the realm of the historian of religion. It is therefore with both hesitation and confidence that I dedicate the following remarks to Maciej Popko, expert in that field: hesitant am I because of the inherent difficulty of those issues and because I can lay no claim to any expertise in that area but confident that he will read them with interest.[1]

1. The Hieroglyphic Luwian corpus offers two instances of a sequence /tarasa/ or /tarisa/: NİĞDE 1 *tara/i-sa* and İVRİZ 1 *tara/i-sà*. Since Helmut Bossert[2] both attestations are tentatively explained as "western dialect forms" of the more frequently occurring neuter noun *tarusa* "statue, image". The passages with their resulting translations read as follows:

NİĞDE 1[3] *za*^{n}*=wa* SCALPRUM-*sun Saruwanis izīta apas tara/i-sa*
"This stone Saruwanis made (as) his statue".
İVRİZ 1[4] §3 *za=wa tara/i-sà Warpalawas* HEROS *iriia*^{n}*za*
"This image (is) Warpalawas the Hero's ..." (or "This (is) the image of Warpalawas the Hero ...").

However, explaining *tara/i-sa/sà* by the assumption that within the kingdom of Tuwana the sign *tara/i* could be used for *taru* is rather ad hoc and unsatisfactory since no other independent examples of that particular use can be adduced.[5] Moreover, this interpretation causes a syntactic-

---

[1] I would like to thank H. Craig Melchert here for his invaluable advice and comments on earlier drafts of this paper.

[2] H. Th. Bossert, "Sumerisch ALAM 'Statue, Bildwerk' = Luwisch *dārušša* = Bild-Luwisch *darusa/tarasa* 'Bildnis'", *Oriens Extremus* 6 (1959), 40-41.

[3] Ed. J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 513-514; the translation given here is that of Hawkins.

[4] Ed. J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 516-518; the translation given here is that of Hawkins.

[5] The inscriptions from Tuwana known to date are those from ANDAVAL, BOR, BULGARMADEN, İVRİZ, NİĞDE, PORSUK, SULTANHAN, and VELİİSA. Apart from the use of the sign *tara/i* in the above passages it is found used in BULGARMADEN only (ed. J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 521-525) in the verb form *tara/i-zi-ha* "I *tarzi*-ed" (§ 5), and in the nouns *ha-tà-sà-tara/i-ma-ti* "by (my) wisdom(?)" (§6) and *tara/i-ka-sa-ni-ia-za* "for the

semantic problem in the İVRİZ 1 passage: as observed by David Hawkins[6] *iriia^{n}za* (*i+ra/i-ia-za*) can only be a nom.-acc.sg.n. in apposition to *tara/i-sà* ("This image (is) Warpalawas the Hero's ...") but it is not immediately obvious what additional information this word might contain.

2. A solution might be to take *tara/isa* as a Hluw. form corresponding to Lycian *atra-/atla-* (with Umlaut *etle°*)[7] and Carian *ot$_2$r-* "person, self".[8] The Hluw. word would show the aphaeresis known from Luwian *mu-/amu-* "I, me", *mi-/ami-* "my, mine", *pa-/apa-* "that; he, she, it" and some forms of the verb *as-* "to be" (compare the writings for the 3.sg.pres. *sa-ti* vs. *a/á-sa-ti*).[9] Given the Lycian and Carian forms the first *a* of *tara/isa* would be purely graphic. Supposing the Hieroglyphic word would show *i*-motion it should be interpreted as /tra/i-/. The passages in question supply us with two different case forms:

nom.sg.c.	*tara/i-sa* /tras/ or /tris/	NİĞDE 1
gen.sg.	*tara/i-sà* /tras/	İVRİZ 1.

Such an interpretation results in the following translations:

NİĞDE 1 "This stone Saruwanis made <u>himself</u>".
İVRİZ 1 "This (is) the *iriia^{n}za* of the <u>person</u> of Warpalawas the Hero".

A freer rendering of the latter passage might be: "This (is) the *iriia^{n}za* of Warpalawas the Hero himself".

The position of *apas tras* after the verb in NİĞDE 1 fits the emphatic use of the combination. The pronoun *apas* might be either nominative or

mules" (§ 9). The last word is with certainty to be read as /tarkasnia^{n}za/. the exact reading of the other two is uncertain but **taru* would be without any basis.

[6] J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 518b.

[7] See P. Meriggi, *La declinazione del licio*. Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie VI, vol. IV (Roma 1928), 428-430, and H. C. Melchert, *LL*, 8.

[8] Attested in the Carian-Greek bilingual 44*, 9 (*ot$_2$rR*); ed. P. Frei – Chr. Marek, "Die karisch-griechische Bilingue von Kaunos. Eine zweisprachige Staatsurkunde des 4. Jh.s v.Chr.", *Kadmos* 36 (1997), 1-89, and "Die karisch-griechische Bilingue von Kaunos. Ein neues Textfragment", *Kadmos* 37 (1998), 1-18. For the interpretation see I. Hajnal, "Die karisch-griechische Bilingue 44* aus Kaunos : Ein erster Augenschein", *Kadmos* 36 (1997), 164, and Th. van den Hout, "*-ms*(-) : A Carian Enclitic Pronoun?", *Kadmos* 38 (1999), 35. Cuneiform Luwian *atra$_{\text{H}}$iša* "nourishment" is not a cognate: see F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*. StBoT 31 (Wiesbaden 1990), 161-162, and H. C. Melchert, *CLL*, s.v.

[9] For this phenomenon see H. C. Melchert, *AHP*, 247, 276.

genitive singular. If it is a nominative then *tras* stands in apposition: "he (in) person, he himself". It might, however, be preferable to take *apas* as a gen. ("the person of him" > "his person") and the combination *apas tras* as parallel to the Lycian sequence *atl° ehbi-* "his/her person > himself/herself"; compare *TL* 25:

ebeis : *tukedris* : x[...] [2] *tuwetê* : *xssbezê* : *krups*[*seh*] [3] *tideimi* : *se puri-himet*[*eh*] [4] *tuhes* : *tlâñna* : *atru* : *ehbi* [5] *se ladu* : *ehbi*
"These statues [...] has erected Xssbezê, Krupsse's son and Purihimete's nephew, the Tloan: himself (lit. his person[10]) and his wife".

Lycian *ehbi* in line 4 (and 5) is the acc.sg.c. of the genitival adjective *ehbi-* "his, hers" (< **ebehi-*) of the deictic pronoun *ebe-*, agreeing with *atru* (acc.sg.c.) "person" which in its turn stands in apposition to the acc.pl.c. *tukedris* "statues".[11] Obviously, in NİĞDE 1 *apas tras* stands in apposition to the subject and not to the object as in the Lycian passage.[12]

The advantage for the İVRİZ 1 passage is that we are left with *iriia^{n}za* as the sole noun which must be something like "portrait, image", positioned as it is right next to Warpalawas' portrait; on this see below §8. The use of *tras* here is contrastive with the inscription in §§1-2 serving as a caption to the giant Stormgod Tarhunzas to the left: "This (is) the great Tarhunzas of Warpalawas ... This (is) the image (?) of Warpalawas the Hero <u>himself</u>". For the word order in which an attributive gen. (*tras Warpalawas* HEROS) is placed in between the demonstrative (*za-*) and the regens (*iriia^{n}za*) compare e.g. KARKAMIŠ A 7 §6 *za=pa=wa* ^{m}*Iariris* (STATUA)*tarusa* "This (is) Yariris' image".[13]

3. In fact, Ignace Gelb[14] already suggested the development "his person > himself" for NİĞDE 1 in his *Hittite Hieroglyphs* III (1942): "Incidentally it may be mentioned that the form *'a-pa-sa-tra*(*ra*)-*s*(*i*) in the NIĞDE inscription ... may stand for *'apas-'atras* and likewise mean 'his person.'

[10] The Greek version (line 3) has ἑαυτὸν.

[11] For a visual reconstruction of the monument to which *TL* 25 belonged see J. Borchhardt, "Gedanken zur lykischen Gesellschaftsstruktur unter persischer und attischer Herrschaft", in G. Arsebük, M. J. Mellink, W. Schirmer (eds.), *Light on Top of Black Hill. Studies presented to Halet Çambel/Karatepe'deki Işık. Halet Çambel'e sunulan yazılar* (İstanbul 1998), 169 Fig. 6.

[12] As Craig Melchert points out, *tras* might also be gen. here: "This stone S. made of his person".

[13] Ed. J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 129.

[14] I. J. Gelb, *Hittite Hieroglyphs* III (Chicago 1942), 13 n. 3.

'Apas here would of course be the genitive of *'apas*, 'he' or 'that one.'" However, since Bossert the link of the *tra/i-* discussed here with *tarusa* "statue, image" has been preferred and Gelb's solution forgotten in spite of its semantic and syntactic attractiveness and advantages as shown above. Instead, Lycian *atla-/atra-* has been compared to another Hluw. word, viz. (VAS)*at(a)ri-* "form, figure, image, soul".[15] Gelb was the only one to include the NİĞDE and İVRİZ-forms in the paradigm of what is now read as (VAS)*at(a)ri-*.

So if we want to reconcile Gelb's proposal with modern scholarship while severing the ties with *tarusa* we have to show that the above stem /tra/i-/ could have belonged to the paradigm of (VAS)*at(a)ri-*. In order to do so we have to take a closer look at the latter word.

4. Lately, the equation Hluw. *at(a)ri-* = Lyc. *atra-/ãtla-* has become the subject of some discussion because of alleged variant *n*-stem forms *at(a)ni-* in Hieroglyphic Luwian.[16] First of all, noticing that the Hluw. forms with /r/ are attested only in the accusative Hawkins[17] suggested an *at(a)ri-/at(a)ni*-interchange. Craig Melchert[18] and Ivo Hajnal[19] linked this to the apparent distribution of the *atr°* and *atl°* forms in Lycian over the accusative and oblique cases (i.e. the dat. and the gen.adj.) respectively. The latter explicitly reconstructed a neuter heteroclitic *r/n*-stem. As Melchert rightly remarked, the two Lycian stems *atr°/atl°* therefore would show not so much a substitution of /l/ for /r/ as one of /l/ for original /n/: *atr°/*atn° > atr°/atl°*. Hajnal further elaborated on this proposing two possible etymologies for the root lying at the basis of the Hluw. and Lycian forms.[20]

[15] So J. D. Hawkins, "The Negatives in Hieroglyphic Luwian", *AnSt* 25 (1975), 140; id., "Late Hittite Funerary Monuments", in B. Alster (ed.), *Death in Mesopotamia*. Mesopotamia 8 (Copenhagen 1980), 217; id., "More Late Hittite Monuments", in *Fs TÖzgüç*, 190 and most recently *CHLI* 1, 447.

[16] J. D. Hawkins, in *Fs TÖzgüç*, 190 n. 7, see also H. C. Melchert, *AHP*, 272 and 317 for the problems posed by the *-n-* forms.

[17] J. D. Hawkins, in *Fs TÖzgüç*, 190.

[18] H. C. Melchert, *AHP*, 317.

[19] I. Hajnal, *Der Lykische Vokalismus. Methode und Erkenntnisse der vergleichenden anatolischen Sprachwissenschaft, angewandt auf das Vokalsystem einer Kleincorpussprache* (Graz 1995), 110 n. 99; see also 244-245 (hence referred to as I. Hajnal, *Vokalismus*).

[20] I. Hajnal, *Vokalismus*, 110 n. 99, traces a PA **et(t)tar, *et(t)n-* to PIE **$h_1$ei-* with **et(t)r-a-* as "das gehende Wesen" > "Person"; *ibid.*, 244-245 he offers PIE **(H)eh_1t-* (cf. Skt. *ātmán /tmán-* "soul, self", ἦτορ "heart") as an alternative solution. On the etymology see now too A. S. Kassian, *Two Middle Hittite Rituals Mentioning ᶠZiplantawiya, Sister of the Hittite King ᵐTuthalija IIII* (Moscow 2000), 81-82.

At about the same time Onofrio Carruba[21] rejected Hawkins' suggestion of an original neuter heteroclitic stem. Hawkins was right when stating that the variant *at(a)ri-* is found in accusative forms only but the *at(a)ni*-stem is not restricted to the oblique cases. Quoting the form VAS-*nin* (KULULU 4 §9: VAS-*ni-na*) = *atnin* (according to Hawkins) besides the amply attested (VAS)*atrin* (see below) Carruba objected that this view supposes a rethematization of both stem variants, partly to make the same cases (acc.sg. *atrin* and *atnin*), and both common gender at that. Not without justification he characterized this as a "singuläre, komplizierte Konstruktion". Instead he proposed an original animate *r*-stem going back to one of the two roots mentioned by Hajnal.[22]

Most recently, Hawkins seems to have slightly modified his position although not referring to the above discussion: on the one hand he has strengthened the equation Hluw. (VAS)*at(a)ri-* = Lyc. *atra-/atla-* by pointing at Hluw. VAS-*latī* (= **atlati*, KULULU §5 VAS-*la-ti-i-*'), a form ignored in the discussions so far, on the other he repeatedly refers to the stem VAS-*n°* as either a "synonym or alternative form".[23]

5. Before we go any further it is necessary to review the available evidence for the relevant attestations in Hieroglyphic Luwian texts:

acc.sg.c.	*á-tara/i-i-na*	KULULU 1 § 12 (443[24]), MARAŞ 4 § 15 (257)
	("VAS")*a-tara/i-i-na*	KARKAMIŠ A 15b § 11 (131)
	VAS-*tara/i-na*	KARKAMIŠ A 2 §§ 3 and 5 (both "VAS", 109), *ibid.* 14a §6 ("VAS", 86), KULULU 4 § 4 (445), MARAŞ 2 § 2 (273), TOPADA § 38 (454)
	"VAS"-*tara/i*(-)	ALEPPO 2 § 11 (236)

[21] O. Carruba, "Die Verwandtschaftsnamen auf *-ter* des Indogermanischen", in *Gs Kurylowicz*, 150-151.

[22] I.e. he mentions Gr. ἦτορ "heart" as an etymon.

[23] J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 447, cf. also 173 ("near synonym or by-form"), 229 ("VAS-*ni-i*: word closely parallel, apparently synonymous with (VAS)*atri-* ... the writings VAS-(*ta-*)*ni/na-* render an alternative form of the stem"), 340 ("ᵐVAS"-*ni-* ... may be no more than a variant of (VAS)*atri-*"), 445 ("variant stem formed on the same root").

[24] For quick reference the pages of Hawkins' edition in his *CHLI* 1 are given after each attestation.

	VAS-*tara/i-i-na*	IZGIN 2 § 8 (316), TOPADA § 36 (454)
	VAS-*ni-na*	BOYBEYPINARI 2 §20 ("VAS"(?), 337), KULULU 4 § 9 (445)
acc.sg.c.?	VAS?-*na*-x (= *na*?)	MALPINAR § 11 (342)
dat.sg.	VAS-*ni-i*	TELL AHMAR 2 § 13 (228)
	VAS-*ta-ni*	ASSUR f+g § 29 (537)
abl.	"VAS"-*na-ti*	KÖRKÜN 3 (172)
	VAS-*la-ti-i-*'	KULULU 4 § 5 (445)
acc.pl.c.	VAS-*tara/i-zi*	KARKAMIŠ A 26f § 2 (170)

possibly related forms:

	(VAS)*á-ta-na-sá-*'	KARKAMIŠ A 24a 6 (137)
abl.	("VAS")*á-ta-na-sa-ma-ti*	KARATEPE 92 (51)

First of all it should be pointed out that the use of the logogram VAS by no means corresponds to a single lexeme in Hieroglyphic Luwian: Hawkins[25] gives a list of eight nouns determined by VAS. These include VAS-*ni-* and (VAS)*at(a)nasama-* mentioned above which may belong to the same lexeme. To these at least one verb can be added: (VAS)*parara-* "to miss, lack(?)"[26] as well as an adjective(?) ("VAS")*hapasu(ra*?*)wa-* "loyal" (vel sim.).[27] As far as their meanings can be determined, the logogram seems to characterize mental notions or bodyparts which are commonly associated with them: wisdom and envy, eye and heart. The forms listed above fall into the same category and all of them can easily belong to one lemma meaning "person" or denoting that which makes up an individual's person or personality, that is, his or her "soul".[28] How closely all three

[25] J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 258; cf. also A. Morpurgo Davies – J. D. Hawkins, "A Luwian Heart", in *Fs Pugliese Carratelli*, 172 n. 6, and M. Marazzi, *Il geroglifico anatolico. Problemi di analisi e prospettive di ricerca* (Roma 1990), 225-226.

[26] Assur e §12, ed. J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 536, commentary 547.

[27] See H. C. Melchert, "Luwian Lexical Notes", *HS* 101 (1987), 237, and the comments by J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 173.

[28] In some cases Hawkins translates "image" or "figure": KARKAMIŠ A15b and A26f, ALEPPO 2, MARAŞ 2 and 4, and IZGIN 2. In these cases a translation "person(ality)" is either equally possible or even required (cf. MARAŞ 4 with verb BONUS-*walianu-*

stems belong together semantically is shown by their occurrence in KULULU 4:

§ 4 *wa=mu=ta* (LITUUS)*azamin* VAS-*t(a)rin anta tu*^{n}*ta*

§ 5 - *a=wa amiia*^{n}*za* DOMINUS-*na*^{n}*za* ^{m}IUDEX-*la* VAS-*latī* SUB-*nan* SARMA+*RA/I*+*MI-iazaha*

(...)

§ 9 *wa=mu=ta* DEUS-*ni*^{n}*zī* (LITUUS)*azamin* VAS-*nin a*^{n}*ta tuwamin la*^{n}*ta waliiawa*^{n}*tin*

"They (i.e. the gods) put into me a beloved soul. Under my lords (and) (the) Labarna(??) with (my) soul I ...ed, ... For me the gods took the beloved soul that was put into me full of exaltation".[29]

From a morphological standpoint, however, the assumption of a single originally neuter heteroclitic stem with three variants (**atr°/*atn°/*atl°*) seems very unlikely. As already observed by Carruba, there is the common gender to be explained and with the two acc.sg. forms *atrin* and *atnin* the distribution of stems in /r/ and /n/ is not as neat as one would hope. Moreover, the identification of VAS-*latī* with the /l/ stem variant of Lycian *atra-/atla-* "seems straightforward" as Hawkins puts it.[30] It seems better therefore to keep the stems *at(a)ri-* and VAS-*la-* together as two variants (*atr°/atl°*) of the same stem just as in their Lycian counterpart while considering the others of the VAS-(*ta-*)*na/i*-stem (near) synonyms with Hawkins.

Now, with the aphaeresis referred to earlier the NİĞDE 1 and İVRİZ-forms *tara/i-sa* and *tara/i-sà* respectively can be incorporated in the paradigm of *at(a)ri-/*atl°* as a nom.sg. and gen.sg. and they would be written without the preceding logogram just as the acc.sg.c. in the KULULU and MARAŞ occurrences quoted above. It is also possible now to interpret all attestations starting with *tara/i-* after the VAS logogram as full writings: (VAS)*tara/i-* instead of VAS-*tara/i-*, although this cannot be proven. The only forms where we are with certainty dealing with a logogram plus phonetic complement are the abl. VAS-*la-ti* and the forms VAS-*ta-ni* and VAS-*n°*. Taking into account *i*-motion we obtain the following attested paradigm:

"to exalt" elsewhere with "person" [see below sub 6], and for KARKAMIŠ A15b see below sub 7) or the context is unclear.

[29] Ed. J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 445 with commentary 447.

[30] J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 447.

(VAS)*atra/i-*, *tra/i-* c. "person, soul"

nom.sg.	*tris*
acc.sg.	*atrin, trin*
gen.	*tras*
abl.	*atlati*
acc.pl.	*trinzi*

That the interchange of forms with and without aphaeresis within a single paradigm is not surprising in itself is illustrated by the much better attested pronoun *apa-/pa-* "that; he, she, it" where we can make almost the same paradigm (albeit without the *i*-motion):

nom.sg.c.	*pas*
acc.sg.c.	*apan, pan*
gen.	*pas*
dat.	*apati*
nom.-acc.pl.	*apanzi*

Because of its far better attestation, however, we can quote here next to almost each full form another form showing aphaeresis and vice versa (*apas, pan, apas, pati*). That we lack a form **panzi* for the nom.-acc.pl. is surely due to coincidence.

6. But what about the forms in /n/? The one *a*-stem form ⌜VAS⌝-*na*-x (MALPINAR §11) is object to the verb (BONUS)*walijanu-* "to exalt" just as the accusatives *atrin* in KARKAMIŠ A 2 §§3 and 5, ibid. A 14a §6 and MARAŞ 4 §15. The sign rest after *-na-* can be another *na* according to the photographs resulting in an acc.sg.c. VAS-*nan* but collation is needed and Hawkins does not rule out the possibility of VAS-*na-*'.[31] Although somewhat unusual the latter might still stand for either *atrin* or *atnin*. If the first reading (VAS-*nan*) would turn out to be valid one would have to assume a further near synonym or a deviation from the *i*-motion visible in VAS-*nin*. The datives VAS-*ni* and VAS-*tani* as well as the ablative "VAS"-*na-ti* could belong to either. According to Hawkins the KARATEPE attestation (VAS)*atanasamati* ("because of ... my wisdom") is likely to be a derivation of a form *at(a)na/i-*.[32] The KARKAMIŠ word (VAS)*atanasa* lacks

[31] J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 344.
[32] J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 61.

context but could formally be either a gen.sg. or the nom.-acc.pl.n. of the genitival adjective of the same *n*-stem.[33]

It has been suggested that the forms in °*ni-* might belong to *wasina/i-/usina/i-* "body" preserved in (*474)*wasinasi-/usinasi-* "eunuch" (i.e. "he of the body").[34] However, the fact that the latter is never determined by VAS makes this not very convincing. It thus seems that when we reduce the options to a minimum we are left with a stem (VAS)*at(a)na/i-*. When maximalizing we have to reckon with three different lexemes: (VAS)*at-(a)na/i-*, VAS-*tana/i-* (or (VAS)*tana/i-*) and (VAS)-*na/i-*. Given the near synonymity the latter is decidedly less attractive.

For the KULULU 4 §§4 and 9 occurrences where the VAS-*tarin* and VAS-*nin* respectively are "put into" (*a^{n}ta tuwa-*) an individual by the gods Hawkins convincingly adduces the Hittite expression dat.-loc. ZI-*an anda dai-* "to put a soul into somebody" as a parallel.[35] Actually, some of the other passages with the oblique °*n(a/i)*-variant also show usages comparable to Hittite expressions involving ZI "soul". Compare KÖRKÜN §3:

wa=mu=ta amiti "VAS"-*nati* ("VAS")*hapasu(ra?)wati* DOMINUS-*nasa hatisa* NEG *manuha zila* "PES"(-)*himuha*
"Because of my loyal(?) VAS-*n*° I never transgressed (my) lord's command".

Melchert to whom we owe a better understanding of the passage translated *amiti* "VAS"-*nati* ("VAS")*hapasu(ra?)wati* as "with my loyal person"[36] but the sequence recalls frequent Hittite expressions with the instrumental ZI-*it*: *sakuwaššarit* ZI-*it* "whole-heartedly", *šekkantit* ZI-*it* "knowingly".[37] In a similar vein one expects here: "In my loy-

[33] J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 137.
[34] Cf. J. D. Hawkins, „Kubaba at Karkamiš and elsewhere", *AnSt* 31 (1981), 168 but retracted in *Fs TÖzgüç*, 190 n. 7; proposed again by O. Carruba, in *Gs Kuryłowicz*, 150.
[35] J. D. Hawkins, "Kubaba at Karkemiš and elsewhere", *CHLI* 1, 446. For the concepts of "soul", "body" and "heart" in Hittite see the important articles by A. Kammenhuber, "Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinneren, Kopf und Person", *ZA* 56 (1964), 150-212, and *ibid.* 57 (1965), 177-222; see further P. Cotticelli-Kurras, "Der hethitische Wortschatz im Lichte onomasiologischer Betrachtungen : ein Beitrag", in W. Hüllen (ed.), *Lexicographica*. Series Maior 58 (1994), 49-53, and Chen Xu, "Hittite *ker/kart-* 'Heart': Functional and Ritual Aspects", *JAC* 10 (1995), 33-40.
[36] H. C. Melchert, *HS* 101, 237, for some of the problems see the comments of J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 173.
[37] For this expression see H. C. Melchert, *Ablative*, 219 (abl.!), 252-253, 303-304, and esp. 336-338.

alty/Loyal as I am I never transgressed ...". Likewise, the passage in TELL AHMAR 2 §13:

NEG$_2$-*a*=*pa*=*wa* *mī* VAS-*nī* REL-*isa* MALUS-*wanza* CUM[?!]-*ni* ("VAS"?)*zartiti*
"or who will desire evil against my soul"[38]
can be compared to
mu=*za*=*kan ANA* Z[I] LUGAL / *āššu ilališki*
"You must wish well for the king's so[ul]!"[39]
or
mu mān ANA ZI LUGAL *kuitki nakkiēšzi*
"If it becomes difficult for the king's soul".[40]

The latter two passages already show how close, in Hittite too, the use of ZI comes to that of "person" and in expressions of this kind in Hittite the dativus personae is indeed often expressed by way of the Sumerogram SAG.DU "person". At the same time these examples make it clear that in the Hluw. VAS(-*ta*)*n*°-forms the original meaning of "soul" was still felt.

The Hittite word for "soul" is mostly written with the Sumerogram ZI, but phonetically written out attestations usually show an oblique *n*-stem *ištanzan*-, with an original stem **ištan*- (preserved in the logographic writing ZI-*anza*) and a secondary *ištanza*-.[41] For the original **ištan*- one would expect in Hieroglyphic Luwian *tan*(*i*)-.[42] This stem accounts for the above case forms as *tanin*, *tani* and *tanati* and would readily explain the

[38] Ed. J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 228.
[39] KBo IV 14 iii 65-66 (CTH 123 – Tuthaliya IV).
[40] KBo IV 14 iii 27 (CTH 123 – Tuthaliya IV).
[41] For this see H. Eichner, "Die Etymologie von heth. *meḫur*", MSS 31 (München 1973), 98; H. C. Melchert, *Studies in Hittite Historical Phonology*, Erg. 32, ZVS (Göttingen 1984), 110, 135, and N. Oettinger, "Die n-Stämme des Hethitischen und ihre indogermanischen Ausgangspunkte", *ZVS* 94 (1980), 58-59; for a somewhat different analysis than that presented by Oettinger of the *n*-stems of this type see H. C. Melchert, "A 'New' PIE **men* Suffix", *Sprache* 29 (1983), 6-10. For further literature see J. Tischler, *HEG* 1 s.v.; in addition see J. Puhvel, *HED* 1-2, 470, who considers the nom. behind ZI-(*an*)*za* as secondary.
[42] For the development see H. C. Melchert, *AHP*, 271. The added *-i* is the expected *i*-motion. For a Hluw. *a*-stem adjective *tāna*- "sanctified, inviolable" (EMİRGAZİ §25) see H. C. Melchert, "Luvian /tāna-/ 'sanctified inviolable'", *HS* 110 (1997), 47-51. Yet another (-)*tana*(-*sa*?) may be found in EMİRGAZİ §13 for which see J. D. Hawkins, *Südburg*, 95.

parallels just mentioned. If so, we should transcribe (VAS)*tan*(*i*)- (instead of VAS-*tan*(*i*)-).

Of course, *tan*(*i*)- does not account for the derived forms *atanasa*(*ma*)-. Given the clear (near) synonymity and semantic overlap as exemplified in the KULULU 4 text it is, however, conceivable that the initial *a*- in the *atanasa*-forms is due to influence from its near synonym *atra/i*-/*atla/i*-: after the model of *tra/i*- : *atra/i*- a new stem **atan*(*i*)- was created with a hypercorrect prothetic *a*- as if (VAS)*tan*(*i*)- were subject to aphaeresis too. Whether this newly created stem **atan*(*i*)- was limited to the derived *atanasa*- of the gen.adjective and the abstract noun or may already be hidden behind some of the (VAS)*tan*-/VAS-*n*- writings cannot be determined at present.

As shown by the KULULU 4 passage the supposed conflation of stems might ultimately have led to one paradigm *atra/i*-/*tra/i*, *atla*-, *tan*(*i*)-. As we saw, besides the abl. VAS-*lati* the forms of (VAS)*tan*(*i*)- are the only ones showing unequivocal spellings of the logogram plus phonetic complement: acc. VAS-*nin*, dat.-loc. VAS-*ni*, and VAS-*na*-x. This is what one would expect: the use of phonetic complement with the base word *tan*(*i*)- "soul" only whereas the logogram VAS is used with all other words fully written out. In the latter cases the logogram only serves as a determinative indicating mental states or bodyparts associated with them. A writing VAS-*lati* = *atlati* can be explained only if we assume that a conflation of stems had indeed taken place. It is of importance to note in this respect that KULULU 4 belongs to the youngest of the above texts. The individual occurrences of the *atra/i*- and VAS-*n*° stems neatly kept apart go back to the 11-10th ((VAS)*trin* IZGIN 2, KARKAMIŠ A14a) and late 10th-early 9th centuries B.C. (VAS-*ni* TELL AHMAR 2) but KULULU 4 with all three stems together for what seems to be one word or concept dates to the second half of the 8th century. The attestations for the derived *atanasa*(-) forms go back to the late 9th-early 8th (KARKAMIŠ A24a Frag. 6) and later 8th century B.C. (KARATEPE).

7. A final thought after our search into the Hieroglyphic Luwian "soul" and "self" concerns the use of the logogram Laroche *341 "sagesse" (Meriggi 334) transcribed with the Latin VAS. The same sign seems to be part of a ligature in the signs *343, *356, and *357. As the Latin transcription indicates the form of the sign has been interpreted as a kind of vessel or container. If this is true, what was the idea behind it?

As we saw, the logogram characterizes mental notions or body parts commonly associated with them: heart and eye, wisdom and envy, soul and personality. As far as can be ascertained, it never determines anything like real containers. At first glance two possibilities offer themselves. Either the people

using this script saw the body or bodypart enveloping these notions in some metaphorical way as a vessel or we are dealing with the kind of word play as seen, for instance, in the use of the ladle (cf. Hitt. *ḫan-* "to scoop") to write *ḫanna-* "grandmother".[43] In this last case there should have been a vase name (partially) homonymous with a term covering these concepts. Neither of the two hypotheses can be substantiated.[44] The answer may be more simple: I would suggest the sign represents a heart. That is, the heart as the seat of a person's soul. The above observation that *341 is written with phonetic complements only when expressing *tan(i)-* "soul" indicates that at least initially it did not stand for the physical heart.

As to its form it can be interpreted as a representation of a (human or mammal) heart. The two circle-shaped protruding elements on the upper left and right side of the sign (see below) represent the so-called left and right auricles enclosing the heart's atria. The remainder of the sign, that is, its main body is the part of the heart that envelops the two ventricles or chambers.[45] As such, a new transcription COR is to be preferred over the traditional VAS.[46]

However, the problems revolving around the shape of *341 are complex. The simple form *341 seems to be attested in the first millennium inscriptions only but compound signs might show older forms of *341. In

[43] Cf. SÜDBURG §13, ed. J. D. Hawkins, *Südburg*, 22-23, with commentary 41; see also M. Poetto, *Kratylos* 43 (1998), 111.

[44] Sometimes verbs in Hittite texts occurring with ZI(*-ant-*)*/ištanza(n)-* either use an imagery that might fit vases or containers (e.g. *kinu-* "to open", *anda dai-* "to put into"), liquids (*zappeške-* "to trickle, drip") or food (*ed-/ad-* "to eat"); for references see A. Kammenhuber, *ZA* 56, 150-212. Especially the passage from the Kantuzzili Prayer has given rise to the idea that the Hittites saw the soul as a fluid. This has in my opinion been rightly criticized by Kammenhuber, *op.cit.*, 250. The inconsistency of these images does not justify a hypothesis where a vase would symbolize the soul.

[45] For an illuminating illustration see F. H. Netter, M.D., *Atlas of Human Anatomy* (East Hanover, NJ 1997[2]), Plate 212. For advice and clarification on these matters I thank Charlotte E. van den Hout. For representations of hearts similar to the Hluw. sign *341 see P. Vinken, *The Shape of the Heart* (Amsterdam 2000, repr. of 1999 with revisions), Fig. 6 left and right (Mayan and Aztec hearts), 11 right (Etruscan), 46 (14th cent. Europe).

[46] The hieroglyph for "heart" in the Egyptian hieroglyphic system looks similar to *341. It portrays the heart with the major arteries sticking out as the handles of a jar. For this sign see A. Gardiner, *Egyptian Grammar* (London 1957), 465 No. F 34; it is interesting to note that the sign for "jar with handles" (*ibid.*, 530 No. W 23) looks very similar to the sign for heart. For the Egyptian heart sign as a representation of an animal rather than a human heart see W. Westendorf, in *Lexikon der Ägyptologie* I (Wiesbaden 1975), 261 s.v. *Anatomie* A.

Les hiéroglyphes hittites Emmanuel Laroche analyzed the composite logograms *21 HEROS ("VISAGE + VASE") and *12 STATUA ("TÊTE + VASE") as containing a vessel of much the same kind. These logograms are attested both in the second and first millennium. However, in almost all instances the "vases" here are consistently and clearly distinguished from *341. Whereas the latter has a closed and flat top, the "vases" in HEROS and STATUA in both millennia are open at the top with the upper ends curving outwards.[47] Compare the following selection of sign shapes:

VAS in HEROS in STATUA



There are two exceptions: in the 10th century KARKAMIŠ A1a inscription we find STATUA written once with the "vase" in its normal form (A1a §31) and once with a variant that closely resembles *341 (A1a §28), the other is found in the ÇALAPVERDI 1 inscription (9-8th century B.C.):

KARKAMIŠ A1a §28 ÇALAPVERDI 1 §5a



Another interesting feature concerning *341 is the sign *342 with the sound value hu_x (or hu_2). It is attested twice: once at YAZILIKAYA 48 in the name of the goddess Hudellurra and once in the late KARATEPE text (LI Ho 284) in (DEUS)TONITRUS-hu_x-*za-sa*. At YAZILIKAYA it has a form which can be identified as a variant of the "vase" element in HEROS and STATUA; in KARATEPE it has a pure *341 form.

[47] The latter feature seems absent only in YALBURT where the sign is more stylized. In contrast to the handcopy the combination HEROS in the SÜDBURG inscription §6 does seem to have the left upper end curved as can be seen on the photos (Figs. 21-22, 29 and 31), the right one seems to be somewhat damaged; the top of HEROS in §2b is too badly preserved to tell. The alleged "vase" sign *337 on the sealing of Armanani GAL.GEŠTIN (MAGNUS.VINUM) in R. M. Boehmer – H. G. Güterbock, *Glyptik aus dem Stadtgebiet von Boğazköy*. BoHa 14 (Berlin 1987), No. 246 is in reality also the VINUM sign (*160) as can be seen on the photo (BoHa 14, Pl. XXX 246a, c-e).

A final point adding to the above problems concerns the apparent sound value *zì* of a sign similar to *341, and *zà* and za_x of that same sign in compounds with LITUUS and *a* respectively. These rare "alternative" values occur in the late (i.e. second half of the 8th century B.C.) KAYSERİ and AKSARAY inscriptions only.[48]

How can all this be explained? The almost consistent formal distinction of the "vase" element in HEROS and STATUA in both the second and first millennium and the sound value *hu* of the YAZILIKAYA variant – if that is indeed the same sign – seem to suggest that we should keep these signs apart from *341. The exceptions in KARKAMIŠ A1a § 28 and ÇALAPVERDI noted above perhaps then indicate that the "vase" element in HEROS and STATUA conveyed a meaning close enough to that of *341 to be associated or even confused with it. Alternatively, if the sign in YAZILIKAYA 48 which must be read *hu* does not belong here (and the shape does differ considerably looking more like a flower or plant of some sort), the "vases" in HEROS and STATUA may well be the original shape of the heart which, however, became frozen in its particular use in these composite signs. The sign *341 would then be the "new" heart sign for the uses outlined above.[49] Finally, the late and rare /z/-value of the *341-like signs in KAYSERİ and AKSARAY may be a late acrophonic development (and perhaps restricted to the particular area of the KAYSERİ and AKSARAY inscriptions) where the heart shape of the sign and the Luwian word for "heart" *zart-* finally merged.

Whatever the relations of these various sign shapes may have been, the implications of the identification of *341 as representing a heart as the seat of a person's soul reveal to us – not surprisingly – how the Luwians conceived (or at least originally did so) of certain mental and emotional activities (wisdom, envy, loyalty, anger) that are determined by this sign as located in and coming from the heart.[50] The function of this sign thus equals that of

[48] See on these alternative syllabic values J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 31-33.
[49] A similar hypothesis was put forward by J. D. Hawkins, "The Logogram 'LITUUS' and the Verbs 'to see' in Hieroglyphic Luwian", *Kadmos* 19 (1980), 141, to explain both the LITUUS and the DEUS signs as representing an eye.
[50] With the VAS sign as the main evidence for the Hieroglyphic Luwian writing system as "fortemente caratterizzato da impieghi metaforici e simbolizzanti" (thus M. Marazzi, "Le implicazioni conoscitive e tassonomiche del sistema scrittorio geroglifico anatolico nell'ambito dei sistemi scrittori in uso nel mondo egeo-anatolico durante il II mill. A.C.", in *Ethnos, Lingua e Cultura. Scritti in memoria di Giorgio Raimondo Cardona* (Roma 1993), 20) this claim needs to be reconsidered in view of the above proposal.

the logograms of a hand (MANUS) for (manual) activities, a foot (PES/PES_2) for motion (verbs), the face with the tongue sticking out (LOQUI) for verbal expressions, and an eye(?) (LITUUS) for activities involving the eyes.[51]

8. We saw above that the word *iriia̯nza* should be something like "portrait, image". My colleague Petra Goedegebuure immediately suggested deriving it from the verb *iti-*, known from several inscriptions and commonly translated as "delete, destroy". It is either determined by MANUS or its variant *69 and in four out of six occurrences[52] it is preceded by *ARHA*. The two remaining passages are fragmentary. The objects can be both animate (king, man, wife, child, head) and inanimate (name, kingdom, place). If we take its original meaning to be "to carve", the compound *ARHA iti-* could easily have developed from a literal "carve out/away" to a more figurative "erase". The original meaning is still very much present in the threat of a *damnatio memoriae* in KARATEPE LXIII:

ARHA=wa=ta "*69" *itiwi* (LITUUS)*Azatiwatas atama*^{n}*za* PORTA-*lanari zina*
"I shall carve out/erase Azatiwatas's name from the gate here."

The noun *iriia̯*^{n}*za* in İVRİZ 1 would be a neuter deverbative "carving, drawing, portrait" with rhotacism from the stem *iti-* < **itiia̯-* followed by the neuter nom.-acc.sg. morpheme *-sa/-za*. The writing without the MANUS or *69 would, moreover, show *iti-* to be the full verb and not just a phonetic complement.

Following a suggestion by Hawkins the "SCALPRUM"(-)*i-ara/i-za* in KARKAMIŠ A15b §11[53] could be another instance of the same word if it is taken to represent *iri*^{n}*za*. In this case *iriia̯nza* would have been contracted into *irinza*. The context strongly resembles that of İVRİZ 1 with its combination of *atra/i-* and *iri(ia̯)nza*:
§10 (DEUS)*Harmanwanas(a)=pa=wa*(URBS) DEUS.DOMUS-*ta* AEDIFICARE+*MI-ha*
§11 *amin=pa=wa=(u)mu* ("VAS")*atrīn* ("SCALPRUM")*i(a)rinza izīha*
§12 *wa=mu=ta* (DEUS)*Ku*+AVIS-*papas* ("PES")*pata* PONERE-*mīn tai*
"I built the temple of the Harmanaean god and made my person into a portrait and Kubaba will take me (i.e. my portrait) placed at (her) foot."

[51] See J. D. Hawkins, *Kadmos* 19, 125.
[52] See J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 67 for references.
[53] Ed. J. D. Hawkins, *CHLI* 1, 131.

9. In conclusion we get:

Hluw. (VAS/COR)(*a*)*tra/i-/atla/i-* c. "person" = Lycian *atra-/atla-*, Carian *ot$_2$r-*
Hluw. (VAS/COR)*tan*(*i*)- c. "soul" = Hittite **ištan-/ištanza*(*n*)-
and through conflation of the two preceding words
Hluw. (VAS/COR)(*a*)*tra/i-/atla/i-/*(*a*)*tan*(*i*)- c. "person, soul"
Hluw. *iri*(*i̯a*)- n. "carving, drawing, portrait" (< **iti̯i̯a-*, cf. (MANUS/*69)*iti-* "to carve").

DAS *ḪIi̯ARA*-FEST IN ḪATTUŠA
TRANSFORMATION UND FUNKTION EINES SYRISCHEN FESTES

Manfred Hutter (Bonn)

In den "Anweisungen für Tempelbedienstete" (CTH 264) findet sich eine Aufzählung von unterschiedlichen Festen, für deren richtige Durchführung das Tempelpersonal verantwortlich ist (KUB 13.4 I 39-45): "Außerdem gibt es das Monatsfest, das Jahresfest, das Fest des Hirsches, das Herbstfest, das Frühlingsfest, das Gewitterfest, das *ḫi̯i̯ara*-Fest, das *puḍaḫa*-Fest, das *ḫišuwa*-Fest, das *šatlašša*-Fest, das Rhyton-Fest, die Feste des heiligen Priesters, die Feste der alten Männer, die Feste der Gottesmütter, das *daḫi̯i̯a*-Fest, die Feste der Lehensmänner, die *pula*-Feste, die Feste des Harkens, und welche Feste auch immer in Hattuša." – Aus den in der Liste genannten Festen, die nicht in allen Fällen zu identifizieren sind, soll in diesem kleinen Beitrag das *ḫi̯i̯ara*-Fest für den Wettergott von Aleppo näher untersucht werden, weil daran gut gezeigt werden kann, inwieweit wir in der Frage der religiösen Vielfalt in Kleinasien unterschiedliche religiöse Vorstellungen und Zielgruppen feststellen können, die – manchmal unscharf – als "hethitisch" bezeichnet werden. Allgemein hat Maciej Popko die Komplexität der Bezeichnung "hethitisch" treffend beschrieben[1]: "When speaking of the Hittite state, its history, culture, religion, etc., we are referring to a structure with various elements dependent upon each other: Apart from the Hittites proper, several other peoples participated creatively in its formation., i.e. the Hattians, the Luwians and the Palaites; from the fifteenth century on also the Hurrians, and presumably others unknown of name today. During its heyday, the state included most of Anatolia and a considerable part of Syria. Since, however, one should keep Syrian culture and religion distinct, it does not seem proper to extend the meaning of the term 'Hittite' to Syria as well." Die Berechtigung der Beobachtung von M. Popko möchte ich an Hand des *ḫi̯i̯ara*-Festes illustrieren, das – obgleich in hethitischen Quellen aus Ḫattuša überliefert – nicht Teil einer "hethitischen" Religion ist.

[1] M. Popko, *Religions of Asia Minor* (Warsaw 1995), 63 f.

1. Das *ḫiḫara*-Fest für den Wettergott von Aleppo in Ḫattuša

Der seit der altbabylonischen Zeit überregional verehrte semitische Wettergott von Aleppo[2] ist in dieser Zeit nicht nur im hurritischen Milieu Nordsyriens mit Teššub gleichgesetzt worden, sondern hat seit mittelhethitischer Zeit mit dem Eingang hurritischer religiöser und ethnischer Vorstellungen auch Kleinasien erreicht. Dementsprechend sind aus der Überlieferung aus Hattuša Ritualbeschreibungen der Feste für diesen Wettergott und seinen Kreis erhalten geblieben (CTH 698), wobei insgesamt dreizehn[3] reguläre Feste aufgezählt werden[4]. Erwähnenswert an diesem Festkalender von Aleppo ist zunächst, dass darin – in Übereinstimmung mit der Festliste aus KUB 13.4 – wiederum das *puḏaḫa*-, das *šatlašša* und das *ḫiḫara*-Fest genannt sind. Hinsichtlich der Datierung gibt KBo 14.142 III 31-34 mit der Nennung von Muwattalli II. einen Anhaltspunkt, obwohl die vorliegende Tafel aus der Zeit Ḫattušilis III. bzw. seines Nachfolgers Tuḏḫalijas IV. stammen dürfte[5]. Dieser Forschungsstand der Arbeiten von V. Souček und J. Siegelová sowie M.-Cl. Trémouille fügt sich dabei allgemein in die kulturellen Beziehungen zwischen Nordsyrien und Kleinasien ein; im Weiteren sei daher nur auf das *ḫiḫara*-Fest Bezug genommen.

Dass dieses Fest nicht ganz unwesentlich war, deuten einige Orakelfragen an, die eine Veränderung des Festes zum Inhalt haben (KUB 18.18 Rs. 17-26; KUB 18.19 Rs. 14-19; KUB 18.23 IV 1-4). Die Anfragen geschehen mittels eines Vogelorakels (MUŠEN *ḪURRI*) bzw. durch eine weise Frau (^{MUNUS}ŠU.GI), wobei die Anfrage günstig (SIG_5) oder ungünstig ($NU.SIG_5$) ausfallen soll. Der Anlass und die Absicht dieser Orakelanfragen lässt sich jedoch derzeit nicht näher bestimmen. Auch der konkrete Ritualverlauf[6] ist

[2] Vgl. M. Popko, "Zum Wettergott von Ḫalab", *AoF* 25 (1998), 119-125, der auf Grund neuer Textfunde die grundlegende Studie von H. Klengel, "Der Wettergott von Ḫalab", *JCS* 19 (1965), 87-93 aktualisieren und erweitern konnte.

[3] V. Haas, *GHR*, 556 nimmt bezüglich dieser Zahl an, dass sich die Zahl auf ein Schaltjahr bezieht, da bei der Aufzählung der Einzelfeste zwei Feste mit Ersatzfiguren (2 $EZEN_4$ *še-e-na-aš*) genannt sind (KBo 26.156 Rs. 5).

[4] Teilweise bearbeitet von V. Souček – J. Siegelová, "Der Kult des Wettergottes von Ḫalap in Ḫatti", *ArOr* 42 (1974), 39-52; vgl. auch die erneute Behandlung durch M.-Cl. Trémouille, *Ḫebat*, 93-102. Zur Identifizierung von KUB 59.3 und 4 als ebenfalls zu diesem Textensemble gehörig siehe die Rezension von KUB 59 durch M. Popko, *Or* 60 (1991), 125.

[5] V. Souček – J. Siegelová, *ArOr* 42, 39; M.-Cl. Trémouille, *op.cit.*, 94.

[6] Die besser erhaltenen Abschnitte hat M.-Cl. Trémouille, *op.cit.*, 98-101 transliteriert und übersetzt.

etwa im Vergleich zum *puḏaḫa*-Fest aus dem Kreis der Feste von Aleppo – leider nicht allzu gut dokumentiert, da sowohl die Einzelbeschreibung in KBo 14.142 II 33-III 8 als auch in KBo 21.31 I 1-9 (Dupl. KBo 35.149 I 1-4) relativ fragmentarisch ist. Wir erfahren daraus, dass das *ḫiḫara*-Fest im 10. Monat gefeiert wurde und dass es mehrere Tage dauerte. Ferner geben diese Einzelbeschreibungen[7] Auskunft über einige Opferrationen: Unter anderem werden 1 Rind, 9 bzw. 7 Schafe, 2 Vögel, ferner Bier, Wein und diverse Brote bereitgestellt. Aufschlussreich scheint mir allerdings die Frage der "Finanzierung" des Festes zu sein, die von Personen, die aus Aleppo stammen, ausgerichtet wird. Für einen Teil der Kosten kommen die Palastleute aus Aleppo auf, da man KBo 14.142 II 38 wie folgt ergänzen kann[8]: $LÚ^{MEŠ}$ É.GAL [^{URU}*Ḫa-la-ap pé-eš-kán-zi*], einen anderen Kostenanteil tragen nach KBo 14.142 II 40 f. die Handwerker: [$LÚ^{MEŠ}$ *UM-MI-ḪA-NU-T]IM A-NA* $EZEN_4$ *ḫi-ḫ[a-ar-ra-aš] ma pé-eš-kán-zi*. Auch KBo 21.31 I 4 macht deutlich, dass die für die Ausrichtung des Festes, das in Ḫattuša gefeiert wird, benötigten Materialien nicht aus der Hethiterhauptstadt, sondern aus der nordsyrischen Stadt bzw. deren Vertretern finanziert werden.

Als erstes Resultat ist somit festzuhalten: Das *ḫiḫara*-Fest für den Wettergott von Aleppo und seinen Kreis ist offensichtlich in Ḫattuša eng mit der Herkunft[9] des Festes aus Nordsyrien verbunden geblieben. Der bescheidene Erhaltungszustand des Festverlaufs im Einzelnen erlaubt dabei über den Zweck des Festes in Ḫattuša eigentlich kaum Aussagen; als "Fremdimport" – mit einer langen Vorgeschichte in Syrien – verdient das Fest jedoch unsere Aufmerksamkeit, weil es für die Präzisierung unserer Kenntnisse von "hethitischer" Religion Hinweise zu liefern vermag.

2. Entstehung und Verbreitung des *ḫiḫaru*-Festes in Syrien

In chronologischer Reihenfolge ist uns das *ḫiḫaru*-Fest bzw. ein entsprechender Monatsname, der auf die Feier eines solchen Festes zurückgeht, we-

[7] KUB 59.3 I 15-18 und 4 I 9-13 zählen ebenfalls Materialien (Speise, Früchte) auf, die für das Fest bereitgestellt werden; nicht ergiebig sind die beiden Zeilen aus KUB 20.22 I 6 f., die nur die Einleitung einer Detailbeschreibung des Festes bringen.

[8] Die Ergänzungen geschehen nach den analogen Formulierungen im *puḏaḫa*-Fest KBo 14.142 II 29 f. bzw. 31 f., vgl. dazu auch V. Souček – J. Siegelová, *ArOr* 42, 44; M.-Cl. Trémouille, *Ḫebat*, 99 hat diese Ergänzungen nicht vorgenommen. Dass diese Bevölkerungsgruppen aus Aleppo für die Finanzierung dieser Feste aufzukommen haben, zeigen ferner KBo 22.246 II 18 und KBo 22.155 II 12-14.

[9] Zu Recht verweist M.-Cl. Trémouille, *Ḫebat*, 101 auch auf die unterschiedlichen Schreibungen *ḫi-ḫa-ar-ra* und *ḫi-e-er-ra* als Zeichen dieser fremden Herkunft.

nigstens aus folgenden Orten Syriens bezeugt[10]: Seit der ersten Hälfte des 2. Jt. lässt sich das Fest in Mari und Aleppo nachweisen, schließlich in Alalaḫ und Emar sowie in Ugarit. Auf Grund der chronologischen und geographischen Streuung des Festes haben sowohl J.-M. Durand als auch A. Finet[11] bezüglich der Herkunft des Festes betont, dass dieses ursprünglich im nomadischen amurritischen Milieu Syriens beheimatet war, allerdings bereits in der ersten Hälfte des 2. Jt. auch ins hurritische Milieu integriert wurde.

Ausgehend von den frühesten Bezeugungen des Festes in den Texten aus Mari lässt sich zunächst der Name des Festes deuten, den man mit der in diesen Texten bezeugten Formulierung ^{ANŠE}*a-ia-ra-am* bzw. ^{ANŠE}*ḫa-a-ri-im* verbinden kann, d.h. mit dem Wort *ḫa'arum* bzw. *ḫârum* für "Esel". Die rituelle Schlachtung eines Esels zu Opferzwecken ist im nomadischen Milieu Syriens der ersten Hälfte des 2. Jt. nicht unbekannt gewesen, wobei solche "Eselopfer" bei Vertragsabschlüssen mehrfach bezeugt sind[12]. Diese Ausgangssituation des "Festes" dürfte dabei kaum in Frage zu stellen zu sein, so dass man somit auch die weiteren Hinweise aus dem Briefkorpus aus Mari auf diese Weise verstehen kann[13]. Ein gewisser Asqudum stellt als Briefschreiber – für uns erstmals – auch eine Verbindung zwischen diesem Fest und dem Wettergott von Aleppo her, wenn es heißt, dass er einige Tage vor den *ḫiiaru*-Opfern (sízkur-re *ḫi-ia-ri-im*) in Aleppo eintreffen möchte; aus einem weiteren Brief desselben Schreibers geht hervor, dass man dabei (einen) Esel für den Wettergott (von Aleppo) opfert (anše ^{D}IM-*ma ù* sízkur-re *it-ta-qí-ú*). Weitere Stellen aus dem Briefkorpus von Mari zeigen, dass dieses Fest auch in der Stadt selbst durchgeführt worden ist, wenn für die Göttinnen Ninḫursag bzw. Marat-Iltim am 28. Tag des 3. Monats bestes Öl für die "Waschungen beim *ḫiiaru*-Fest" bereitgestellt werden bzw. bei einem königlichen Opfer ein Rind

[10] Zusätzlich noch in Terqa und Tell Leilan, woraus allerdings für den Festcharakter kaum Erkenntnisse abgeleitet werden können. Texte aus Nuzi belegen mehrfach einen entsprechenden Monatsnamen, vgl. C. H. Gordon – E. R. Lacheman, "The Nuzu Menology", *ArOr* 10 (1938), 51-64, bes. 55-58.

[11] J.-M. Durand, *Archives épistolaire de Mari* I/1 (= ARM 26) (Paris 1988), 121-122; A. Finet, "Le sacrifice d'âne en Mesopotamie", in J. Quaegebeur (Hg.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (Leuven 1993), 135-142.

[12] Vgl. M. Hutter, "Die Religion nomadisierender Gruppen vom 3. bis zum 1. Jahrtausend v.Chr.", in P. W. Haider – M. Hutter – S. Kreuzer (Hrsg.), *Religionsgeschichte Syriens. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Stuttgart 1996), 91-100, hier 99 mit Anm. 32 f.; A. Finet, *op.cit.*, 136 f.

[13] Für Einzelnachweise siehe J.-M. Durand, *op.cit.*, 122; A. Finet, *op.cit.*, 139 sowie M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East* (Bethesda, Maryland 1993), 374 f.

im Zusammenhang für das *ḫiiaru*-Fest für den Wettergott und die Göttin Diritum genannt ist.

Ebenfalls noch in die späte altbabylonische Zeit (Ende 17. und Anfang 16. Jh.) gehören Textzeugnisse für ein solches Fest aus der hurritisch beeinflussten Stadt Alalaḫ, wie die Namen der als Spender der Opfertiere genannten Personen zeigen. Nach AT 346 werden drei Schafe, nach AT 348 sogar zwanzig Schafe *i-na u$_4$-um ḫi-ia-(ar)-ri-i* ^{D}*Eš$_4$-tar* geopfert; d.h. für Šauška[14], die in Alalaḫ gemeinsam mit dem Wettergott Teššub an der Spitze des lokalen hurritischen Pantheons gestanden ist, anders als im hurritischen Milieu Aleppos, wo Teššub und Ḫebat als führendes Götterpaar betrachtet wurden[15]. Aufschlussreich ist ferner der Hinweis in AT 348, 12 f., dass die Schafe aus der Stadt Emar stammen. Der Hinweis auf die Kenntnis des *ḫiiaru*-Festes in dieser Stadt am mittleren Eufrat für die altbabylonische Zeit ist insofern interessant, als auch die aus der zweiten Hälfte des 14. und aus dem 13. Jh. stammenden Texte aus Emar noch dieses Fest kennen, verbunden mit dem Wettergott. Eine Liste von Festen und Opfern nennt das Fest[16]: "Am 18. Tag ist das *ḫiiaru*-Fest des Wettergottes (IŠKUR); man opfert ein Kalb und zwei Schafe; die Opferer essen und trinken." Ein weiterer liturgischer Text[17] nennt das Fest für den 18. Tag des Monats Ḫalma. Empfänger ist wiederum der Wettergott, dargebracht werden u.a. Schafe und Vögel als Brandopfer, ferner verschiedene Mehlsorten, Bier und Brote. Obwohl der Wettergott nicht näher durch ein Epitheton spezifiziert ist, darf man auch in diesem Fest in Emar an den Wettergott von Aleppo denken. Darauf deutet die Datierung des Festes in den Monat Ḫalma, zugleich heißt es in etwas fragmentarischer Weise, dass am Tag des *ḫiiaru*-Festes dem Gott Ḫalma geopfert wird. D. E. Fleming[18] weist dabei darauf hin, dass die Texte von Emar

[14] Vgl. M. Popko, *Religions*, 98 mit weiterer Literatur. Zum Monatsnamen *ḫiiari* vgl. ferner J.-P. Vita, "Zur Menologie und zum Kalender von Alalaḫ", *AoF* 27 (2000), 296-307, der 298 f. diesen Monatsnamen mit dem hurritischen Substantiv *ḫiiari*- "Gold" verbinden möchte.

[15] Vgl. M. Popko, *AoF* 25, 119 mit weiterer Literatur.

[16] D. Arnaud, *Emar* VI/3, Nr. 446, Z. 115 f.; eventuell darf man auch in Z. 99 den Namen des Festes als *ḫi-ia$^{!}$-ri* anstelle der Edition *ḫi-da-aš* lesen, vgl. *ebd.*, 425; siehe auch die Übersetzung von D. E. Fleming, "Rituals from Emar", in *CoS* 1, 427-443, hier 439.

[17] D. Arnaud, *Emar* VI/3, Nr. 463, Z. 19-25; vgl. auch die Übersetzung von D. E. Fleming, *op.cit.*, 441.

[18] D. E. Fleming, *op.cit.*, 441 Anm. 19. – Zum Monat Ḫalma vgl. auch M. E. Cohen, *The Cultic Calendars*, 357.

mehrfach den Wechsel zwischen /b/ und /m/ in der Wiedergabe des Ortsnamens Aleppo erkennen lassen, so dass man hieraus eine Präzisierung des Gottes gewinnt, der in Emar im Mittelpunkt des hurritischen *ḫiḫaru*-Festes gestanden ist. Der hurritische Charakter dieses Festes im Kontext von Emar wird v.a. durch die Verwendung des hurritischen Wortes *ambašši* für "Brandopfer" deutlich, ferner auch durch die Tatsache, dass Vogelopfer in Nordsyrien ursprünglich im hurritischen Milieu beheimatet waren.

In Ugarit schließlich ist der Begriff *ḫiḫaru* als Monatsname belegt, wobei v.a. die beiden Ritualtexte KTU 1.105 und KTU 1.112 einzelne Opfer und Riten an den verschiedenen Tagen des Monats beschreiben. G. del Olmo Lete hat zwar jüngst versucht, diesen Monat in einen engen Bezug zum königlichen Totenkult zu stellen, doch scheint diese Deutung nicht sicher zu sein[19]. Die einzelnen Riten zeigen die kultische Tätigkeit des Königs und seiner Familie, hervorzuheben unter den Opferempfängern sind die "Herrin des Palastes" (KTU 1.112, Z. 4 f.; KTU 1.105, Z. 2, 21) und die "Aštart der Hurriter" (KTU 1.112, Z. 14 f.), da dadurch eventuell nochmals ein indirekter Anschluss an das vorhin Gesagte möglich wird. Die in diesem Festmonat mit Opfern versorgte "Aštart der Hurriter" könnte man als eine Manifestation der Šauška interpretieren, die "Herrin des Palastes" ließe – zumindest im hurritischen Milieu – an die bedeutende Rolle Ḫebats als Partnerin des Wettergottes von Aleppo bzw. Teššubs in Hinblick auf den offiziellen Kult denken. Zwar ist diese Gleichsetzung nicht beweisbar, sachlich schiene sie mir jedoch stimmig, v.a. wenn man an die Identifizierung Ḫebats mit Padriya in Ugarit denkt und an die Herleitung des Namens der Letzteren als "Stadtgöttin"[20].

Auch dieser Überblick zur Verbreitung und Entwicklung des *ḫiḫaru*-Festes in Syrien sei zunächst rekapituliert, wobei man zwei Entwicklungsstränge zu berücksichtigen hat. Der Ausgangspunkt des Festes liegt im nomadischen amurritischen Milieu, wobei die Praxis der "Vertragsschließung" unter Schlachtung eines Esels aus Anlass des friedvollen und geregelten Zusammen-

[19] G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit*, (Bethesda, Maryland 1999), 232-253; vgl. dazu die Besprechung von M. Hutter, *OLZ* 95 (2000), 612-616, hier 615 f. Siehe ferner M. Dietrich, "'Der König wäscht sich und ist rein'. Das Zusammenwirken von Göttern und Menschen im Kult von Ugarit und Emar", *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 12 (1997 [1999]), 33-56, der KTU 1.112 als „Ritual des Fruchtbarkeitskultes" charakterisiert (*ebd.*, 37-39).

[20] Zur Deutung des Namens der Padriya und den dadurch möglichen Verknüpfungen mit Ḫebat vgl. M.-Cl. Trémouille, *Ḫebat*, 213, 216.

lebens einzelner nomadischer Gruppen mit anderen solchen Gruppen oder auch mit Sesshaften namengebend für das Fest war[21], ebenfalls zu den grundlegenden Komponenten des Festes gehört die Bezugnahme zum Wettergott von Aleppo, da der "Typ" Wettergott in der nomadischen Religiosität einen wichtigen Platz eingenommen hat[22]. Allerdings wurde schon in der ersten Hälfte des 2. Jt. dieses Fest von der hurritischen Bevölkerung rezipiert und in deren "Stadtkulte" in Nordsyrien integriert, wodurch die Funktion des Esels als zentrales Opfertier geschwunden ist. Erhalten geblieben ist jedoch die Verbindung des Festes mit dem Wettergott von Aleppo und seinem Kreis, wobei die Gleichsetzung dieses Wettergottes mit dem hurritischen Teššub die Einbeziehung von Šauška bzw. Ḫebat als wichtige Göttinnen in das Fest ermöglicht. Wegen der unterschiedlichen Festtermine[23] muss man jedoch betonen, dass die einzelnen "*ḫiḫaru*-Feste" in Nordsyrien ihre jeweils eigene Ausformung gehabt haben, wobei es – gerade in Hinblick auf die Feier des Festes in Ḫattuša – leider schade ist, dass bezüglich der konkreten Form des Festes in Aleppo nach der Mitte des 2. Jt. nichts bekannt ist.

3. Zielgruppe und Funktion des Festes in Ḫattuša

Die zahlreichen Feste, die uns durch hethitische Textfunde seit beinahe einem Jahrhundert bekannt sind, erwecken oft den Eindruck, dass der König im Mittelpunkt zahlreicher Feste steht, so dass V. Haas wie folgt formuliert[24]: "[Festrituale] vermitteln ... den Eindruck eines straff organisierten, umfassenden Staatswesens, das allein der König repräsentiert. Hierfür sprechen die stark ausgeprägte Ritualisierung des kultischen Vollzugs, die starre Einhaltung der

[21] Vgl. A. Finet, *op.cit.*, 139: „La mise à mort d'un âne était de règle lors de la conclusion d'un pacte de non-agression impliquant des nomades."

[22] Vgl. M. Hutter, in *Religionsgeschichte Syriens*, 94 sowie H. Klengel, *JCS* 19, 92 f.

[23] Mari: 3. Monat (M. E. Cohen, *op.cit.*, 375); Nuzi: 2. Monat (ibid., 370) bzw. unmittelbar vor oder nach dem 2. Monat im Frühling (C. H. Gordon – E. R. Lacheman, *op.cit.*, 57); Ugarit: 2. Monat, d.h. April/Mai (M. E. Cohen, *op.cit.*, 375; G. del Olmo Lete, *op.cit.*, 232 Anm. 53), 6. Monat, d.h. April/Mai (M. Dietrich, *op.cit.*, 37); der Monat Ḫalma in Emar kann noch nicht chronologisch exakt eingeordnet werden, für den Monat Ḫiyari in Alalaḫ favorisiert Vita, *AoF* 27, 304 eine Datierung im März. – Der zehnte Monat des *ḫiḫara*-Festes in Ḫattuša fällt in den Winter (M.-Cl. Trémouille, *Ḫebat*, 102).

[24] V. Haas, *GHR*, 680. Dass man über solche in der Forschungsgeschichte mehrfach vorgebrachte, aber wohl zu schematische Überlegungen bezüglich ihrer Gültigkeit kritisch reflektieren muss, darauf verweist M. Popko, *Religions*, 150 mit vollem Recht.

Zeremonien, das fast völlige Fehlen ekstatischer Momente und ... jeglicher Art von Spontanität und Individualität der Festgemeinde." Die hier angesprochene starke Ritualisierung hatte dabei für den Verlauf des *ḫiḫara*-Festes den Vorteil, dass ein paar Ergänzungen auf Grund des – aus demselben Milieu um den Wettergott von Aleppo stammenden – *pudaḫa*-Festes möglich gewesen sind. Die von V. Haas benannte fehlende Individualität der Festgemeinde[25] scheint mir jedoch gerade in diesem Fest nicht vorzuliegen, so dass diesbezügliche Beobachtungen vielleicht in der Frage nach dem, was "hethitische" Religion ist, weiterhelfen könnten.

Bei der Beschreibung des Ritualverlaufs ist bereits erwähnt worden, dass die Ausrichtung und Bereitstellung der Materialien des Festes von den Handwerkern bzw. Palastleuten aus Aleppo geleistet wird (KBo 14.142 II 38-41). Auf Grund dieser Finanzierung scheint es mir geboten zu sein, bezüglich der Zielgruppe des Festes nicht einen allgemeinen Verehrerkreis des Wettergottes von Aleppo in Ḫattuša anzunehmen, sondern die Festgemeinde auf Leute aus Aleppo einzuschränken, die in der Hauptstadt des Hethiterreiches ansässig waren – sei es als "Diplomaten" (LÚ^{MEŠ} É.GAL) oder handwerkliche Fachleute (LÚ^{MEŠ} *UM-MI-ḪA-NU-TIM*), sowie andere Personen aus dieser nordsyrischen Stadt. Anders formuliert, heißt dies, dass wir es mit einer "geographisch" bestimmten Festgemeinde zu tun haben, die ihren eigenen Kult in der religiös anderen Umgebung in Ḫattuša ausübt. Für die Existenz einer solchen zahlenmäßig relevanten Kultgemeinde[26] – mit einem "religiösen Eigenleben" – liefern die engen politischen Verbindungen zwischen dem hethitischen Großreich und Nordsyrien durchaus eine angemessene historische Grundlage. Die "Feste für den Wettergott von Aleppo" lassen sich daher als ein Zeugnis der "Volksreligion von Aleppo" zu bestimmen und nicht als ein Teil der "hethitischen" Religion, die die religiöse Identität dieser Bevölkerungsgruppe zu

[25] V. Haas, *GHR*, 679 nennt folgende Gruppen, die eine Festgemeinde zusammensetzen, worin er zugleich die gesellschaftliche Hierarchie des Hethiterreiches widergespiegelt sieht: König und Kultpersonal, hohe Beamte aus Hattuša, Provinzgouverneure, Vertreter einzelner Städte sowie die „Fremden", d.h. das diplomatische Corps.

[26] Vgl. auch das – allerdings weiter gefasste und anders akzentuierte – Ergebnis bei V. Souček – J. Siegelová, *ArOr* 42, 52: „Der Kult des Wettergottes von Ḫalap ... konnte in der beschriebenen Weise in Ḫatti nur dann begangen werden, wenn sich die 'Palastleute von Ḫalap' mit ihren zahlreichen Lieferungen an ihm beteiligen konnten, und kann nur im Einklang mit den politischen Machtverhältnissen im syrischen Reich erklärt werden."

bewahren hilft. So wie der ursprüngliche Anlass des *ḫiḫaru*-Festes im amurritisch-nomadischen Milieu darin gelegen ist, ein konfliktfreies Zusammenleben einzelner nomadischer Gruppen zu gewährleisten, darf man auch die Funktion des Festes in Ḫattuša dahingehend verstehen, dass es einen Beitrag zur Lebensbewältigung der aus Aleppo stammenden Personen in der "fremden" Umgebung der hethitischen Hauptstadt zu leisten vermag.

Zwei Analogiefälle aus dem Bereich der hethitischen Religionsgeschichte des 13. Jh. seien benannt, die zeigen können, dass diese Interpretation des *ḫiḫara*-Festes kein vollkommener Einzelfall ist. Das *išuwa*-Fest aus Kizzuwatna, das wohl bereits unter Muwatalli II. Eingang in Ḫattuša gefunden hatte und v.a. durch die von Puduḫepa in Auftrag gegebene Redaktion durch Walwaziti gut überliefert ist, zeigt nicht nur ein klares Lokalkolorit in Bezug auf Kizzuwatna, sondern trägt wesentlich auch zu einer Stärkung der Position der Oberschicht von Kizzuwatna vor dem hethitischen König und in Ḫattuša bei. Durchaus mit dem *ḫiḫara*-Fest vergleichbar ist dabei der eine Aspekt, dass das *išuwa*-Fest eng mit einer klar herkunftsmäßig definierten Gruppe zusammenhängt, deren Identität durch die Feier des Festes in Ḫattuša gestärkt wird, wenngleich – im Unterschied zu unserem hier untersuchten Fest – die Feier des *išuwa*-Festes auch wesentlich in den Staatskult eingebettet ist und der Stärkung des Königs dient[27]. – Den zweiten Fall solcher ethnisch bezogener Feste stellen die sogenannten "anatolischen Rituale" aus Emar im 13. Jh. dar[28]. Dabei handelt es sich um in Emar-Akkadisch[29] geschriebene Texte, die die Durchführung von Opferhandlungen für hethitische, hurritische bzw. luwische Gottheiten zeigen, die in anderen Texten aus Emar nicht genannt werden. Im Vergleich mit der lokalen mittelsyrischen Religion von Emar bildet diese Form der Religionsausübung einen deutlichen "Fremdkörper". Somit liegen uns hier offensichtlich Zeugnisse vor, deren

[27] Vgl. V. Haas, *GHR*, 869 f.; ferner A. M. Dinçol, "Ein hurro-hethitisches Festritual: *(Ḫ)išuwaš*", *Belleten* 53 (1989), 1-50, hier 4-6.

[28] D. Arnaud, *Emar* VI/3, Nr. 471-490; vgl. zu diesen Kulten E. Laroche, "Observation sur le rituel anatolien provenant des Méskene-Emar", in *Fs Pugliese Carratelli*, 111-117; R. Lebrun, "Divinités louvites et hourrites des rituels anatoliens en langue akkadienne provenant de Méskene", *Hethitica* 9 (1988), 147-155.

[29] Die Verwendung des einheimischen Akkadischen von Emar durch die „hethitische" Bevölkerung dieser Stadt ist insofern ein Pendant zur Verwendung des Hethitischen durch die Leute aus Aleppo in Ḫattuša, als es zeigt, dass die ethnische „Minderheit" zwar ein religiöses Eigenleben bewahrt, sich sprachlich jedoch der Umgebung anzupassen vermag.

religiöse Träger Hethiter oder Luwier waren, die – als Vertreter des politischen Einflusses des Hethiterreiches in dieser syrischen Stadt während der Regierung Tudḫalijas IV. – dort ansässig waren und ihren angestammten Kult als "Ausländer" mitgebracht haben, der wohl unabhängig und getrennt von den Kulten der einheimischen semitischen Bevölkerung der Stadt praktiziert wurde – in treffender Analogie zur Kultpraxis der Leute aus Aleppo in Ḫattuša.

Welches Resumee kann man aus diesen Einzelbeobachtungen zum *ḫiiara*-Fest für den Wettergott von Aleppo bezüglich unserer Kenntnis der "Religions of Asia Minor" ziehen, um dem berechtigten Anliegen von M. Popko Rechnung zu tragen, wenn er schreibt[30]: "The tendency to generalize has been avoided with respect to historical religions; attention is focused rather on distinguishing and describing their elements." Die Religionsgeschichte Kleinasiens bildet weder eine statische noch eine flächendeckende Einheit, da hethitische Texte bezüglich von Religion zwischen eigenen und fremden Vorstellungen manchmal unterscheiden; der eingangs erwähnte Text über das Tempelpersonal trifft eine – eher unspezifische – Aussage, dass Fremde nicht den Tempel betreten dürfen (KUB 13.4 II 14 ff.). Insofern muss es ein methodisches Anliegen sein, in der Erforschung der Religionswelt, die uns durch die hethitische Überlieferung zugänglich ist, diese Unterschiede – so gut es geht – zu erhellen. Im Ideal sollte die Analyse des Quellenmaterials aus dem Hethiterreich folgende drei große Bereiche unterscheiden: (1) die Ebene der offiziellen Staatsreligion, (2) die unterschiedlichen Religionen einzelner Ethnien innerhalb der politischen Grenzen des Hethiterreiches, (3) Ausdrucksformen privater Religiosität. Dass dabei alle drei Bereiche hinsichtlich der historischen Entwicklung und lokaler Ausprägung jeweils weiter zu differenzieren sind, ist als methodisches Postulat selbstredend. Eine solche theoretische Zielsetzung ist dabei auf Grund der Quellensituation nicht in allen Punkten gleich ausgewogen zu verwirklichen, wobei auch Überlappungen zwischen den einzelnen Bereichen existieren. Einen kleinen Schritt zu einer Umsetzung einer solcherart differenzierten Analyse der Religionswelt im hethitischen Kleinasien hat dabei dieser Beitrag mit der Fokussierung auf Teile der religiösen Vorstellung eines "nichthethitischen" Bevölkerungsteils in Ḫattuša versucht.

[30] M. Popko, *Religions*, 7.

THE GREAT SEA ACCORDING TO THE HITTITE TEXTS

Cem Karasu (Ankara)*

Although the Hittites were not a seafaring people we are aware from the documents of Boğazköy that they possessed knowledge of the sea. Like us (Turks) who are the present inhabitants of Anatolia, a land surrounded by the sea on three sides, the Hittites also preferred a life away from the sea. In Hittite texts the word for "sea" is given as *aruna-* in Hittite, written frequently with a logogram A.AB.BA.[1] Besides these, in some Akkadian texts discovered in Boğazköy *tiamtum / tâmtu* in Akkadian is mentioned as the name of the sea. Moreover, many Hittitologists admit that, apart from expressing an idea of the "sea", these words may also refer to a "lake". This is because another word or determinant designating "lake" has not been encountered in the texts.

Along with all these, "the great sea", *šalliš arunaš* in Hittite (A.AB.BA GAL in Sumerian), occurs alongside the "gods of oath", especially in the texts of treaties:[2]

* It is an honour for me to contribute an article to the Festschrift of Professor Maciej Popko. I wish him lifetime health and fruitful Hittitological studies. The Turkish version of this paper was published in *Acts III CIH*: C. Karasu, "Hitit metinlerine göre büyük deniz", 357-363. Some additions and footnotes have been also provided.

[1] See further information about the sea in F. Sommer, *OLZ* 9/10 (1921), 197-201; J. Puhvel, "The Sea in Hittite Texts", in P. E.'s-Gravenhage (ed.), *Studies Presented to Joshua Whatmough on His Sixtieth Birthday* (Mouton 1957), 225-237 and also *HED* 1-2, 178-182; H. Kronasser, *EHS* I, 113, 125, 181, 191 and 352; J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2} A, 350-354; J. Tischler, *HEG* I, 71-73; G. Wilhelm, *RlA* 8, 3b-5b s.v. "Meer. B. Bei den Hethitern"; see also A. Malamat, "Das Heilige Meer", in I. Kottsieper – J. van Oorschot – D. Römheld – H. M. Wahl (eds), *'Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?'. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag* (Göttingen 1994), 67-74 (I would like to thank Professor M. Popko who has kindly provided me with this article).

[2] For the text references concerning "the great sea" see J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2} A, 353a; also cf. V. Haas, *Der Kult von Nerik*. Studia Pohl 4 (Roma 1970), 150-151 obv. 8: [*a*]*-ru-ni-ya-ra-aš šal-l*[*i-ik-ta* "Dem [M]eere näher[te er] sich" and J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2} A, 350b: [*a*]*runi=war=aš šall*[*iya* "dem gro[ßen M]eer"; also see for "the great sea" A. Malamat, *op.cit.*, 71.

(i) The treaty between Ḫuqqana, king of Ḫayaša-Azzi, which is located in eastern Anatolia, and Šuppiluliuma I (KBo V 3+ obv. i § 8, l. 59: *šalliš arunaš*; J. Friedrich, *SV* II, 112).

(ii) The fragmentary text CTH 43, related to a treaty made with a country whose identity is not known[3] (KUB XXVI 39 rev. iv 25: *šalliš ar[u]naš*).

(iii) The treaty made in the Akkadian language with the country of Nuḫašše in central Syria (KBo I 4 + iv 36: A.AB.BA GAL; E. F. Weidner, *PD*, 68).

(iv) The treaty between Muršili II and Duppi-Tešub, king of Amurru, which is located in the region between Arwad on the northern coast of Syria and the Mountains of Lebanon (KBo V 9 iv 18: A.AB.BA GAL; J. Friedrich, *SV* I, 24).

(v) The treaty with Manapa-Tarḫunda, king of the Land of the Šeha River in central West Anatolia (KUB XIX 50+ iv § 17, l. 26: *šalliš arunaš*; J. Friedrich, *SV* II, 16).

(vi) The treaty between Ḫattušili III or Tudḫaliya IV and Ulmi-Tešub, king of Tarḫuntašša, which is located in south Anatolia[4] (KBo IV 10+ rev. § 9, l. 4: *šalliš arunaš*; Th. van den Hout, *Der Ulmitešup-Vertrag. Eine prosopographische Untersuchung*. StBoT 38 (Wiesbaden 1995), 42).

(vii) The treaty with Kaskaeans, who are assumed to háve been leading a nomadic life in the northern region of interior Anatolia (KUB XXIII 77a (+) obv. l. 9: GAL-*iš arunaš*; E. von Schuler, *Die Kaškäer*, 117).

(viii) In the catalogue CTH 669, among the fragments of festival texts (IBoT III 16, 10: (sg. dat.-loc.) *šalli aruni*).

In what follows I shall quote some of the relevant passages in the texts mentioned above. The first example comes from the treaty between Šuppiluliuma I (± 1350-1322) and Ḫuqqana, king of the Land Ḫayaša-Azzi. The translation of the text is as follows:

KBo V 3+ obv. i 57-59[5]
57 all the deities of Ḫatti, the deities [. . .] of the land,

[3] It is now considered by H. Hoffner as "Fragment of the Hukkana Treaty?", from Internet at "Hittite Home Page".

[4] See now A. Dinçol – J. Yakar – B. Dinçol – A. Taffer, "The Borders of the Appanage Kingdom of *Tarḫuntašša* – a Geographical and Archaeological Assessment", *Anatolica* 26 (2000), 1-29.

[5] For the transliteration and German translation of the text see J. Friedrich, *SV* II, 112-113; see now G. Beckman, *HDT*, 29 (English translation).

58 the deities of heaven, the deities of the earth, the mountains, the rivers, the springs, the clouds, the heaven,
59 the earth, the great sea (***šalliš arunaš***) [they shall be witnesses].

Yet another example is seen in the treaty between Duppi-Tešub, king of Amurru, and Muršili II. The translation of the lines related to the gods of oath is as follows:

KBo V 9 rev. iv 17-20[6]
17 [Ala]lu, Anu, Antu, Apantu, Enlil,
18 [(and) Ninli]l, the mountains, the rivers, the springs, the great sea (**A.AB.BA GAL**), the heaven and the earth,
19 [the wind]s, (and) the clouds.
20 (They shall be) witnesses to this treaty (l. 19) [and] to the oath.

Again, the following is a translation of the intact parts of the relevant lines of the treaty between Muršili II and Manapa-Tarḫunda, king of the Land of the Šeha River:

KUB XIX 50+ rev. iii 26-27[7]
26 [The mountains, the river]s, the springs, the great sea (***šalliš arunaš***),
27 [the heaven (and) the earth,] the winds, the ra[i]n clouds.[8]

The translation of the relevant lines of the treaty enacted between Ḫattušili III or Tudḫaliya IV[9] and Ulmi-Tešub, king of Tarḫuntašša, is as follows:

KBo IV 10+ rev. 3-7[10]
3 the goddess Ḫuwaššana of the city Ḫupišna, the goddess Lelwani, the Lulaḫi-deities, the Ḫapiri-deities, the male deities, the female deities,
4 the great sea (***šalliš arunaš***), the mountains, the rivers (and) the springs of the Ḫatti Land and of the Tarḫuntašša Land.

[6] For the transliteration and translation of the text see J. Friedrich, *SV* I, 24-25 (German); G. Beckman, *HDT*, 63 (English).

[7] For the transliteration and translation of the text see J. Friedrich, *SV* II, 16-17 (German); G. Beckman, *HDT*, 86 (English).

[8] Cf. for the translations J. Friedrich, *SV* II, 17; J. Puhvel, *HED* 3, 301; G. Beckman, *HDT*, 86.

[9] For the dating of the text see Th. van den Hout, StBoT 38, 11-19.

[10] For the transliteration and translation of the text see Th. van den Hout, *op.cit.*, 42-44 (German); G. Beckman, *HDT*, 112 (English).

5 And if you, Ulmitešub, (do not observe) these words of the tablet or do not protect (l. 6) My Majesty, the Queen, and later the son of My Majesty as overlords,

---

6 (or) should alter the words of this tablet, then these Thousand Deities shall eradicate your person,[11] together with
7 your wife, your sons, your land, your house, your threshing floor, your orchard, your cultivated (and) uncultivated fields, your oxen, your sheep, and all your possessions.

The translation of the relevant lines in the text of the treaty with Kaskaeans is as follows:

KUB XXIII 77a (+) obv. 9-11[12]

9 [. . . . . .the sprin]gs (?), the Sun Goddess of the Earth, the great sea (**GAL-*iš arunaš***), heav[en (?) . . . her]e,
10 [we (have) called] the Thousand (l. 9) [Deities to assemble, and so that they stand witness to this] oath, [and let] them hear.

---

11 [. . . . .] We (have) also called [the deities of the Kaška Land] to assemble.

My Polish colleague and friend, the respected Professor Maciej Popko, made a detailed research on the text of IBoT III 16 + KUB LVIII 62 about rituals concerning the two seas,[13] where he states that this text is a kind of a "Sammeltafel". Furthermore, he considered that a Hurrian word *tarmanni* meaning "spring" was related to the name of the *tarmana*-Sea. He thus assumed that the name in question should be connected with the Hurrians of eastern Anatolia, and states that the "great sea", that is the Mediterranean, could be compared to a great lake, probably Lake Van itself. However, a great number of scholars agree that, in addition to Alda, the tributaries of the river Ceyhan in the north of the city of Lawazantiya can be identified with the name Purana of the Hittite texts and are also quite

[11] Occurs in the text as *QA-DU* SAG.DU-*KA* "with your head".
[12] For the transliteration and the translation (in German) of the text see E. von Schuler, *Die Kaškäer*, 117.
[13] M. Popko, "Hethitische Rituale für das Grosse Meer und das *tarmana*-Meer", *AoF* 14 (1987), 252-262. See also D. Yoshida, *Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern.* THeth 22 (Heidelberg 1996), 228-229.

near to or in the Hurrian region. Another tributary of the same river bears the same name, that is Tarmanna River.[14] Moreover, in the Kültepe texts the word Tarmana also occurs frequently among the native personal names.[15]

Lawazantiya, the city of the Hurrian priest Pentipšarri, father of Puduḫepa spouse of Ḫattušili III, is identified with the township of Elbistan Karahöyük in the province of Kahramanmarash. Therefore, according to the published researches, we can locate it in the coastal region where the Ceyhan River reaches the Mediterranean. As has been asserted by a number of geographers, the river frequently changed its bed over time due to the alluvial sediments it brought from the mountains. If it is considered that the river brought about the large lagoon in these regions,[16] that is, at the coastal region, we are of the opinion that this text should be related to the regions in question, and this fact should not be overlooked.[17]

When we consider the concept of the "great sea" as stated by my eminent colleague Professor Popko in his article referred to above, and also take into account the fact that it is mentioned in ancient Mesopotamia (in Akkadian), in Hebrew and in ancient Egyptian etc., it is obvious that this sea is the Mediterranean situated amidst the old continents as a large inner sea. However, one should stress the fact that this "great sea" which is mentioned among the deities called upon when taking an oath as a witness may refer to seas other than the Mediterranean, perhaps the Aegean or the Black Sea,[18] an assumption supported by the following texts:

[14] See for Tarmanna G. F. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6, 553.
[15] For the personal names of the Kültepe texts see J.-G. Dercksen, *Old Assyrian Personal Names* (Leiden 1994), 110 "Tarmana".
[16] See S. Göney, "Adana Ovaları", *İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Yayını*, (İstanbul 1976), 3-24, especially pages 17, 19-20.
[17] I would like to give my thanks to the members of the staff of the department of geography of our Faculty (Ankara Üniv. DTCF) principally, Professors A. Özçağlar and M. Elibüyük for their valuable advice and assistance.
[18] In a text belonging to the *Extended Annals* of Muršili II, between the ll. 4-5 of KBo IV 4 rev. iv (A. Götze, *AM*, 132-133) it is mentioned in the context of a campaign against the city of Aripša. H. Ertem, "Coğrafî adların lokalizasyon denemelerinde dikkate alınması gereken noktalar ve bazı şehirlerin idantifikasyonları hakkında", in *Fs Alp*, 168-169, in discussion with different concepts of other scholars, rightly identified Aripša with Trabzon on the Black Sea coast. In this text Muršili II, when he was mentioning the city of Aripša, emphasized that the city is being in the sea (l. 5). However, here the sea does not occur as "the great sea" but only with the logogram A.A]B.BA.

(i) The treaty between Šuppiluliuma I and Ḫuqqana, king of the land of Ḫayaša in eastern Anatolia.

(ii) The treaty between Muršili II and Manapa-Tarḫunda, king of the Land of the Šeha River in inner western Anatolia.

(iii) The treaty with Kaskaens, nomadic tribes of northern Anatolia.

Another text, which we should state here clearly, refers openly to the Aegean Sea. In the text belonging to the short annals of Muršili II, l. 8 and in the continuation of the text KBo III 4 obv. ii, which provides details of the campaign against Arzawa[19] in inner southwest Anatolia, the sea referred to has to be the Aegean Sea. However, in the text the sea does not occur as the great sea. This is because, as is well known, the coastal line of the Aegean Sea is very serrated. Moreover, it is obvious from the text that the sea mentioned is not an open sea. Again, as is well known, the Anatolian coast of the Aegean Sea is composed of bays or inlets. Therefore the presence of islands of different sizes and off-shore location is also in question. Consequently, it is our opinion that the concept of "the great sea" is less likely to be associated with this sea. The translation of the relevant part of the text is as follows:

KBo III 4 obv. ii 27-32.

27 And I beat Piyama-Kurunta,[20] the son of Uḫḫaziti, together with his foot soldiers and chariot soldiers.

28 And I killed him (made him disabled). Then, I caught the person in question and

29-30 proceeded beyond the Arzawa Land (line 28). And I entered Apaša,[21] the city of Uḫḫaziti, and Uḫḫaziti was not able to resist me.

31-32 And he fled from me. And he went beyond the sea (sg. dat.-loc. *aruni*) from an island (sg. abl. :*guršauwanaza*).[22] And he was there in it.

[19] For further information about Arzawa see S. Heinhold-Krahmer, *Arzawa: Untersuchungen zu seiner Geschichte nach den hethitischen Quellen*. THeth 8 (Heidelberg 1977), 325 ff.; G. F. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6, 42-45 and supplement G. F. Del Monte, RGTC 6/2, 14.

[20] Cf. A. Ünal, "Two Peoples on Both Sides of the Aegean Sea: Did the Achaeans and the Hittites Know Each Other?", *BMECCJ* 4 (1991), 31: "Piyama-Inara" and see G. Beckman, *HDT*, 87: "Piyama-Kurunta".

[21] For further information about Apaša see G. F. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6, 26-7 and supplement G. F. Del Monte, RGTC 6/2, 8.

[22] Cf. F. Starke, "Die keilschrift-luwischen Wörter für Insel und Lampe", *KZ* 95 (1981), 142 ff.; A. Ünal, "Untersuchungen zur Terminologie der hethitischen Kriegsführung", *Or* 52 (1983), 168 n. 27 (= *Fs Kammenhuber*); F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*. StBoT 31 (Wiesbaden 1990), 535, with n. 1971; see also CHD P/2, 135/b.

Lastly, an important example comes from a text which obviously mentions the Mediterranean related to the conquest of Alašiya (Cyprus) under Šuppiluliyama II (± 1205-1190? B.C.). The translation of the relevant part of the text is as follows:

KBo XII 38 rev. iii 3-14[23]

3-4 I, Šuppiluliyama, the great king, promptly [reached] the sea.

5-6 And in the midst of the sea the ships of Alašiya three times engaged in a fight against me

7-9 I destroyed them (completely) and seized the ships and I set them on fire in the midst of the sea.

10-11 But [wh]en I arrived at the coast,[24]

12-13 The enemies of Alašiya in multitude came to the fight against me.

14 [I] f[ought] it, [

Naturally, these examples can be multiplied. As can be understood from these two texts concerning the Aegean and the Mediterranean, reference is not made to the "great sea". Therefore, it is obvious that the "great sea" constitutes a sacred wholeness.

We are of the opinion, according to the Hittite cuneiform documents we have mentioned above, that the relevant passages in the treaties all refer to natural entities/occurrences which are difficult to reach or traverse, that is mountains, rivers, springs, winds, clouds, and seas, all these having a sacred structure and thus seen as deities. Importance is attached to such deities by both sides in the treaties of the Hittite state, "the gods of oath" being called upon to be witness to the promise that both sides will comply with the article of the treaty.

[23] See for transliteration and German translation H. Otten, "Neue Quellen zum Ausklang des Hethitischen Reiches", *MDOG* 94 (1963), 20-21; H. G. Güterbock, "The Hittite Conquest of Cyprus Reconsidered", *JNES* 26/2 (1967), 76-78; cf. lines 7-9 *CHD* L-N, 76a; A. Dinçol, "Hititler", in *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I, Görsel Yayınlar* (İstanbul 1982), 53 (Turkish translation); cf. for lines 5-9 J. Puhvel, *HED* 3, 232-233.

[24] Cf. H. G. Güterbock, *op.cit.*, 78 and 80; "dry land" see A. Dinçol, *op.cit.*, 53.

"AN DER HAND DER GOTTHEIT" BEMERKUNGEN ZUR "UMARMUNGSSZENE" IN DER HETHITISCHEN TRADITION

Horst Klengel (Berlin)

Im Staatsvertrag zwischen dem hethitischen Großkönig Ḫattušili III. und Pharao Ramses II. werden am Ende des Textes der vom hethitischen Großkönig ausgestellten Vertragstafel die Siegel beschrieben[1]. Während die Vertragsfassung in babylonischer Keilschrift nur noch die Tatsache einer Siegelung erkennen läßt[2], der beschreibende Text aber fehlt, bietet die ägyptisch-hieroglyphische Version noch dessen Wortlaut[3]. Demnach handelte es sich um eines der sog. 'Umarmungssiegel', wie sie seit der Zeit des hethitischen Großkönigs Muwattalli, d.h. des Gegners des Ramses II. in der Schlacht von Qadeš[4], in Gebrauch kamen. Der Vertrag mit Ägypten wurde von Ḫattušili III. sowie seiner Gemahlin Puduḫepa gesiegelt, und zwar durch den Großkönig "in der Mitte der Silbertafel auf ihrer Vorderseite" bzw. durch Puduḫepa "[in der Mitte auf] ihrer Rückseite".[5] Ḫattušili

---

[1] E. Edel, *Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Ḫattušili III. von Ḫatti*. WVDOG 95 (Berlin 1997), 82 f.

[2] E. Edel, a.O., 78: ^{NA_4}KIŠIB *ŠA* ..[

[3] E. Edel, a.O., 82 f.

[4] Ein Steinfragment, das wohl Muwattalli während der Schlacht von Qadeš mit einem sorgenvollen Gesichtsausdruck zeigt, befindet sich im Äg. Museum in Berlin; vgl. etwa H. Klengel, *Geschichte des Hethitischen Reiches* (Leiden – Boston – Köln 1999), Abb. 34.

[5] Auf die Frage, ob und wie das auf einer Silbertafel technisch möglich war, kann hier nicht weiter eingegangen werden; Th. Beran, *Die hethitische Glyptik aus Boğazköy*, I: *Die Siegel und Siegelabdrücke der vor- und althethitischen Perioden und die Siegel der hethitischen Großkönige*. WVDOG 76 (Berlin 1967), 79 Anm. 5 hat die Möglichkeit in Betracht gezogen, daß diese ägyptische Beschreibung vielleicht nur e i n Siegel meinen könnte, auf dessen einer Seite der Großkönig, auf der anderen die Königin in der Umarmung ihrer Gottheiten dargestellt worden sein könnten, vgl. auch E. Edel, a.O., 103 f. Das erscheint auch im Hinblick auf die neueren Funde großköniglicher Siegel kaum wahrscheinlich, die eine Nennung von Großkönig und Königin in der keilschriftlichen Legende e i n e r Seite bezeugen; vgl. zur Problematik auch K. A. Kitchen, *OLZ* 93 (1998), 629. Auf hethitischen Siegeln der Großreichszeit sind König und Königin gelegentlich in der ringförmig angebrachten Beschriftung gemeinsam genannt, vgl. etwa H. Otten, *Die hethitischen Königssiegel der frühen Großreichszeit* (Mainz – Stuttgart 1995), 7 ff. Auf dem inneren Ring konnte auch die Filiation des Siegelinha-

wird dabei in der "Umarmung" des Wettergottes (ägypt. Seth), Puduḫepa in der der Sonnengöttin von Arinna gezeigt, d.h. ihrer jeweiligen "persönlichen" Schutzgottheiten[6]. Diese Geste wird im Ägyptischen mit dem Terminus *qnj* wiedergegeben, was auf eine Aktion mit beiden Armen weist, die auch gegenseitig möglich war[7]. Eine solche Umarmung im eigentlichen Wortsinn war, auch seitens eines göttlichen Partners, im ägyptischen Verständnis durchaus möglich, da der Pharao in seiner Person sowohl Göttliches wie Sterbliches vereinte[8]; aus der hethitischen Tradition ist sie bislang nicht bezeugt und hätte zudem den menschlichen Partner den Göttern gleichgestellt. Allerdings bildete sich während der hethitischen Großreichszeit ab etwa Muwattalli II. eine engere, "persönliche" Beziehung des Königs zu einer bestimmten Gottheit heraus, die ihm selbst einen göttlichen Aspekt verlieh[9]. Für den ägyptischen Vertragspartner Ḫattušilis III., Ramses II., war der göttliche Gestus auf den Vertragssiegeln aus seiner Sicht ohne weiteres als "Umarmung" verständlich, obwohl dieser – dann auch als Felsrelief (Yazılıkaya) bezeugte – Gestus keine wirkliche Umarmung war.

Dieses Motiv einer engen Verbindung zwischen dem Großkönig und einer bestimmten Gottheit taucht zunächst auf dem großköniglichen Siegel des Muwattalli II. auf[10], wobei es sich dabei um den Wettergott "des

bers erscheinen bzw. seine Genealogie. Der Fund der Bronzetafel mit dem Ulmi-Tešub-Vertrag, s. H. Otten, *Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuṯḫalijas IV.* StBoT Beiheft 1 (Wiesbaden 1988), könnte auch eine weitere Möglichkeit der Siegelung von Metalltafeln anzeigen, d.h. eine Anbringung der Siegel in getrennten Metallkapseln, wobei die Siegelszene und ihre Legende vielleicht auch entsprechend der Vs. und Rs. der Tafel eingebracht worden sein könnte.

[6] Zu dem Aufkommen solcher "persönlicher" Gottheiten in der späteren hethitischen Großreichszeit ab Muwattalli II. vgl. auch M. Popko, *Religions of Asia Minor* (Warschau 1995), 133.

[7] Für die freundliche Auskunft bin ich Herrn Dr. Stephan Seidlmayer, Leiter der Arbeitsgruppe "Wörterbuch der ägyptischen Sprache" bei der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, zu Dank verpflichtet.

[8] Vgl. dazu etwa G. Posener, *De la divinité du pharaon* (Paris 1960).

[9] Vgl. dazu jetzt vor allem den gut fundierten und überzeugend argumentierenden Beitrag von Th. P. J. van den Hout, "Tuṯḫalija IV. und die Ikonographie hethitischer Grosskönige des 13. Jhrs.", *BiOr* 52 (1995), 545-573, auf den auch im folgenden noch zurückgegriffen werden soll, ferner P. Neve, *Ḫattuša. Stadt der Götter und Tempel* (Mainz^2 1996), 6: "So weist vieles darauf hin, daß in der Spätzeit des Großreiches der vormals erst nach seinem Tode vergöttlichte König nun, dem Beispiel mesopotamischer und ägyptischer Herrscher folgend, die göttliche Würde bereits zu seinen Lebzeiten beanspruchte".

[10] Th. Beran, *Heth. Glyptik*, Nr. 250 a und P. Neve, *Ḫattuša*, Abb. 149, vgl. H. Klengel, *Geschichte*, Abb. 29.

Blitzes" (*piḫaššašši*) handelte, der nach Muwattallis eigner Überlieferung ihn erzogen haben soll[11]. Sein Nachfolger Muršili III., der im propagandistisch gefärbten Zeugnis seiner Nachfolger Ḫattušili III. und Tuṯḫalija IV. stets nur mit seinem kronprinzlichen Namen Urḫi-Tešub bezeichnet wird, hat ebenfalls eine solche "Umarmungsszene" in sein Siegel schneiden lassen, wobei als persönlicher Schutzgott der (hurritische) Wettergott Tešub erscheint, auf den auch sein prinzlicher Name weist[12]. Sein Onkel Ḫattušili III., der ihn entthronte und später den Frieden mit Ramses II. schloß, ließ sich auf seinem 'Staatssiegel' des Ramses-Vertrages (s.o.)[13] offenbar in der "Umarmung" seiner Schutzgottheit, der Ištar von Šamuḫa darstellen, deren "göttlichem Walten" bzw. "göttlicher Gerechtigkeit" (*ḫandandatar*) er, seinem eignen Zeugnis zufolge, den Aufstieg zum Großkönig zu verdanken glaubte. Sein Sohn und Nachfolger Tuṯḫalija IV. hat eine solche Szene – in diesem Falle mit Šarruma als Schutzgott – nicht nur auf seinem Siegel wiedergegeben,[14] sondern auch als großes Relief in die Wand von Kammer B des Felsheiligtums Yazılıkaya meißeln lassen[15]. Es ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse, daß – wie jetzt Th. P. J. van den Hout überzeugend nachgewiesen hat – ab der Zeit des Muwattalli II[16]. eine Veränderung in der Ideologie des hethitischen Königtums in Richtung

[11] Vgl. das Gebet KUB VI 45+ (CTH 381) III 26-31 und dazu Th. P. J. van den Hout, *BiOr* 52, 561.

[12] Vgl. H. Otten, *Zu einigen Neufunden hethitischer Königssiegel* (Mainz – Stuttgart 1993), 22 ff. Zu den *tuḫkanti*-(Thronfolger-)Siegeln Urḫi-Tešubs aus dem Nişantepe-Archiv in Boğazköy-Ḫattuša s. demnächst J. D. Hawkins, "Urḫi-Tešub, *tuḫkanti*", in G. Wilhelm (Hrsg.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie: Würzburg, 4.-8. Oktober 1999*. StBoT 45 (Wiesbaden 2001), 167-179.

[13] Die überlieferten Siegelabdrücke Ḫattušilis III. (s. dazu zuletzt die Literatur bei H. Klengel, *Geschichte*, 237 sowie H. Otten, *Zu einigen Neufunden*, 28 ff.) zeigen die "Umarmungsszene" nicht; sie wird für ihn bislang nur in der Siegel-Beschreibung des Ramses-Vertrages überliefert, dessen Fassungen vor den jeweiligen Staatsgottheiten hinterlegt wurden.

[14] H. Otten, *Zu einigen Neufunden*, 35 beschreibt die "Umarmungsszene" auf diesem Siegel wie folgt: "...links die Sonnengöttin, rechts der Wettergott (Tarḫunta?), der *in seiner Armbeuge* (Hervorhebung H. Klengel) den König führt", womit er den Begriff "Umarmung" vermied.

[15] K. Bittel, *Das Felsheiligtum Yazılıkaya* (Berlin 1975), 162: "Der rechte Arm des Gottes ist vorgestreckt und die Hand zusammengefaltet, während der linke Arm scharf abgewinkelt ist und der Gott mit der linken Hand, über der sich ein Armring befindet, den König am Handgelenk gefaßt hält". Vgl. ebd., Taf. 48 Nr. 3 und 62 Nr. 81.

[16] Vgl. sein Siegel: Th. Beran, *Heth. Glyptik*, Nr. 250a sowie P. Neve, *Ḫattuša*, 57 Abb. 149.

auf eine Vergöttlichung der Großkönige stattgefunden hat, wobei Ägypten und Mesopotamien ihren Einfluß ausgeübt haben könnten[17]. Vf. möchte hier vor allem die Vorbildwirkung von Ägypten hervorheben, das spätestens seit der Zeit des Ramses II. und seines Zeitgenossen Muwattalli II. als bedeutendste politische Macht im Vorderen Orient galt, zu der nicht nur die Hethiter, sondern auch Babylonier und Assyrer dynastische, politische und wirtschaftliche Kontakte anstrebten. Dabei hat zweifellos der zumindest strategische Sieg Muwattallis II. bei Qadeš über die Truppen Ramses' II. das hethitische Selbstbewußtsein beträchtlich gestärkt, und die Entsendung zweier hethitischer Prinzessinnen als Gemahlinnen Ramses' II[18]. hat das Bestreben der hethitischen Großkönige gewiß begünstigt, als etwa gleichrangige Macht und Partner Ägyptens auftreten zu können.

Ein Ausdruck dieses besonderen Wertgefühls war zweifellos auch die Darstellung der den Göttern immer näher rückenden hethitischen Großkönige in der "Umarmung" ihrer persönlichen Schutzgottheiten, was ebenfalls auf eine gewisse ägyptische Vorbildwirkung zurückgeführt werden könnte. Im Hethitischen findet sich m.E. kein Ausdruck, der dieser Darstellung einer "Umarmung" entsprechen könnte[19] – es sei denn, man sieht darin keine wirkliche Umarmung. Die beschützende Gottheit steht rechts vom Großkönig, d.h. hinter ihm. Sie nimmt ihn – und das ist in der keilinschriftlichen Tradition der Hethiter für die Zeit ab Muršili II. gut bezeugt (vgl. unten) – vielmehr "bei der Hand". Dazu mußte die Gottheit ihren linken Arm um den König legen, um diesen Gestus augenfällig zu machen, der das eigentliche Motiv darstellte. Die schützende Gottheit faßte, dabei um den Hals greifend, den König am Handgelenk und leitete ihn; das "bei der Hand Fassen" war der beschützende und leitende Gestus, der vor-

[17] In der Oberstadt von Ḫattuša wurde ein Relief entdeckt, das den Großkönig Tuthalija IV. mit der auf Göttlichkeit weisenden Hörnerkrone zeigt, s. P. Neve, *Ḫattuša* Abb. 100 und 101, vgl. auch H. Klengel, *Geschichte*, Abb. 53.

[18] Im 34. und nach dem 42. Regierungsjahr des Ramses, vgl. dazu H. Klengel, *Geschichte*, 267 f. Für die entsprechende, in babylonischer Sprache und Schrift geführte Korrespondenz s. E. Edel, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz*, I (Opladen 1994), 214 ff. sowie ägyptisch-hieroglyphische Texte bei K. A. Kitchen – G. A. Gaballa, "Ramesside Varia II", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 96 (1969), 14 ff. sowie K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions. Translated & Annotated. Translations* II (Oxford 1996), 86 ff. und ders., *Ramesside Inscriptions. Translated & Annotated. Notes and Comments* II (Oxford 1999), 146 ff.

[19] Vgl. etwa J. Tischler, *HDW*, der keine Geste verzeichnet, die als ein Umarmen, d.h. als ein Zeichen besonderer Zuwendung, verstanden werden kann.

rangig und deutlich sichtbar dargestellt werden sollte. Damit entstand der Eindruck einer "Umarmung", wobei es vor allem um die Anzeige des Geleitetwerdens durch die Gottheit ging, die damit zugleich eine Veranwortung für die Handlungen des Großkönigs übernahm.

In der keilschriftlichen Überlieferung wird bereits in althethitischen Ritualtexten davon gesprochen, daß jemand "bei der Hand genommen" wurde[20]. Während der späteren Großreichszeit hat diese Vorstellung auch im politischen Bereich Ausdruck gefunden und bezeichnete die göttliche Unterstützung bei bestimmten Vorhaben etwa des Muršili II., Ḫattušilis III. oder Tuthalijas IV. Muršili II. betont in seinen Annalen, nach den negativen Erfahrungen von Aufständen und einer langwährenden Epidemie, "zur Sonnengöttin von Arinna, meiner Herrin, erhob ich die Hand" (und sprach folgendermaßen in diesem Gestus)[21]. In einem anderen Zusammenhang ist zu lesen: "Und weil mir der mächtige Wettergott, mein Herr, die Hand hält, er mir beisteht" (besiegte ich den Feind)[22]. Von Muwattalli II. ist bislang kein inschriftlicher Hinweis darauf überliefert, daß ihn sein persönlicher Schutzgott, d.h. der Wettergott "des Blitzes" (*piḫaššašši*)[23], "bei der Hand genommen" habe, jedoch zeigt ihn sein Siegel in diesem Gestus. Auch für Muršili III./Urḫi-Tešub, für den bislang die eigne textliche Überlieferung als Großkönig noch dürftig ist[24], bietet nur der "Umarmungsgestus" auf seinem Siegel einen Hinweis darauf, daß er sich an der Hand seines Schutzgottes Tešub wußte. Dagegen hat Ḫattušili III., der ihn vom Thron vertrieb, in seiner sogenannten "Apologie"[25] mehrfach seine Leitung durch die Hand der persönlichen Schutzgöttin, der Ištar von Šamuḫa, betont: "Und ich sah Wohlergehen an der Hand der Ištar, meiner Herrin, und Ištar, meine Herrin, nahm mich bei der Hand und leitete mich auf

[20] E. Neu, *Althethitische Ritualtexte in Umschrift*. StBoT 25 (Wiesbaden 1980), Nr. 3 I 20', vgl. auch Nr. 4 I 15'. Zur 'Hand' in ideomatischen Ausdrücken s. jetzt S. de Martino – F. Imparati,"La 'mano' nelle più significative espressioni idiomatiche ittite", in *Studi in memoria di Adriana Quattordio Moreschini* (Pisa-Rom 1999), 175-185; ferner vgl. J. Börker-Klähn, "Schrift-Bilder", *UF* 31 (1999), 51-54.

[21] KBo III 4 I 22: *nu A-NA* ^{D}UTU ^{URU}*A-ri-in-na* GAŠAN-*IA* ŠU-*an ša-ra-a e-ep-pu-un*, s. A. Götze, *AM*, 20 f., vgl. A. Archi, *SMEA* 16 (1975), 95.

[22] KBo V 8 III 41 ff.: *nu-mu* ^{D}U NIR.GÁL *ku-it* EN-*IA* ŠU-*an ḫar-zi na-aš-mu pi-ra-an ḫu-u-i-ia-an-za*, s. A. Götze, *AM*, 160 f.

[23] Siehe Anm. 11.

[24] Vgl. dazu H. Klengel, *Geschichte*, 219 f.

[25] H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung*. StBoT 24 (Wiesbaden 1981).

rechtem Wege" (I 20 f.)[26]; "...weil mich die Göttin, meine Herrin, bei der Hand hielt" (I 39)[27]; "...die Gottheit, meine Herrin, hielt mich in jeder Situation bei der Hand" (I 46)[28]; "...und weil Ištar, meine Herrin, mich bei der Hand hielt" (da besiegte ich die Feinde, II 64)[29]. Sein Sohn und Nachfolger Tuthalija IV., der sich mit seinem Schutzgott Šarruma, einem Sohn des Wettergottes Tešub und dessen Gemahlin Ḫebat, offenbar identifizierte[30], hat in seinem Vertrag mit Šaušgamuwa von Amurru diese Phrase dementsprechend für sich selbst als agierende Person übernommen: "[Nun] habe ich, Meine Sonne, der Großkönig, dich, Šaušgamuwa, bei der Hand gefaßt (ŠU-*ta AṢ-BAT)* und dich zu (meinem) Schwager gemacht" (II 1 f.)[31].

Es ist nicht beabsichtigt, hier alle einschlägigen Belege für ein "bei der Hand Nehmen / an der Hand Fassen" auch ohne Bezug auf den Großkönig zusammenzustellen[32]. Es zeigt sich jedoch, daß es für diesen 'Umarmungs'-Gestus in der schriftlichen Tradition Hinweise gibt, die die Interpretation dieser Szene als ein "bei der Hand Nehmen" unterstützen. Hinsichtlich ihrer politischen Aussage stimmen sie mit jener Periode überein, in der dieser Gestus auch bildlich bezeugt ist und die wachsende Nähe der hethitischen Großkönige der späteren Großreichszeit zu ihren persönlichen Gottheiten anzeigt.

[26] S. 4 ff.: *nu-za-kán A-NA* ŠU ^{D}*IŠTAR* GAŠAN-*ĮA* :*lu-ú-lu u-uḫ-ḫu-un* / *nu-mu* ^{D}*IŠTAR* GAŠAN-*ĮA* ŠU-za *IṢ-BAT na-aš-mu-kán pa-ra-a ḫa-an-da-an-te-eš-ta.*

[27] S.6 f.: *nu-mu* DINGIR^{LUM} *ku-it* GAŠAN-*ĮA* ŠU-*za ḫar-ta.*

[28] S. 6 f.: DINGIR^{LUM}-*mu* GAŠAN-*ĮA ḫu-u-ma-an-da-za-pát* ŠU-*za ḫar-ta.*

[29] S.14 f.: *nu-mu* ^{D}*IŠTAR* GAŠAN-*ĮA ku-it* ŠU-*za ḫar-ta.*

[30] Th. P. J. van den Hout, *BiOr* 52, 561.

[31] Vgl. die aus der Zeit Tuthalijas IV. datierende Festbeschreibung KUB II 1 (CTH 682) II 26: [*ŠA La-ba*]-*ar-na* ŠU-*an ap-pa-an-na-aš* ^{D}LAMMA-*ri* (vgl. das Dupl. KUB XLIV 16 III? 4'), d.h. auf die Führung des Großkönigs durch die Schutzgottheit Bezug genommen wird; s. A. Archi, "Divinità tutelari e *Sondergötter* ittiti", *SMEA* 16 (1975), 109, vgl. ebd., 95 zu ŠU-*an appannaš*, "del prendere per mano (scil. del soccorso)".

[32] Vgl. A. Archi, *SMEA* 16, 95. KUB XX 38 (CTH 650) 10 ff. stellt durch Handergreifung eine Verbindung mit der Sonnengöttin von Arinna her (vgl. V. Haas, *GHR*, 428 f.) ebenso das hymnische Gebet KUB XXXI 127+ (CTH 372) I 51, s. dazu H. G. Güterbock, "The Composition of Hittite Prayers to the Sun", *JAOS* 78 (1958), 237 ff.; vgl. ferner KUB IV 47, ein Beschwörungsgebet an die Göttin der Nacht (CTH 432: "rituel contre insomnie"), s. dazu G. Meier, "Ein akkadisches Heilungsritual aus Boğazköy", *ZA* 45 (1939), 196 f.

BULLS FROM TELL ARBID

Rafał Koliński (Poznań)

The 1998 season of Polish excavations at Tell Arbid in the Khabur Triangle, Northeastern Syria, turned out to be very fruitful in respect to glyptic finds, including both cylinder seals and seal impressions.[1] The most interesting find of this group was a potsherd bearing a seal impression with a zoomorphic design.

The evidence

The seal impression

The impression was found on a rim sherd coming from a pottery jar (Fig. 1 and 2). The full height of the impression is not preserved, but it could not have exceeded much over 2 cm. The preserved length is 4.6 cm.

The main motive of the impression is a silhouette of an animal, repeated twice on the preserved fragment. The animal on the right is fully preserved, while only a head and the front part of the body are extant of the animal on the left. The animal can, with high probability, be identified as a bull. It has a curvilinear horn bending to the front of the head and then up again, and a long tail rising slightly up from the rump and then dangling down low, where it ends with a brush. The bull is depicted marching to the right with all four legs visible. The head is provided with an eye marked by an impression as well as with a large ear, also bearing an impression inside. The proportion of the ear and the head allows the assumption that the depicted animal is a young one, but this is contradicted by the presence of horns. Genitals are not marked, thus the identification of sex is impossible.

[1] The subject of my contribution to the anniversary volume of Professor Maciej Popko may seem very remote from his field of research and from his interests, but during many years when he was teaching me Hittite, he has demonstrated wide and profound knowledge of the Ancient Near East, not limited to language, literature and religion. Despite his frequent proclamations that he is a philologist and has no broader knowledge about archaeology and material culture, his erudition in these fields has enabled him to hold a seminar in the Institute of Archaeology with great benefit to students. I myself benefited much from his seminars during my postgraduate studies. Dear Professor Popko, knowing the wide range of your interests, I hope that you will find this short paper interesting. Please accept it as a sign of my admiration for your scholarly work.

In front of the animal, in a space formed by the line of the neck and chest a leaf-like motive is placed. It is oval in shape, with a pointed end on the side of the animal's chest, and is provided with saw-like edges. The remaining spaces in the impression are packed with small triangles filling tightly every space between the legs, in front, behind and over the bull. They are relatively small and placed in the best *horror vacui* manner.

Surprisingly enough, the upper edge of the impression does not form a straight line as one would expect in the case of a cylinder seal impression. Instead, it shows one small bend just to the left of the back of the right animal and another one, more pronounced, by the left edge of the fragment. This makes me think that the Tell Arbid impression may be an impression of a stamp and not of a cylinder seal. This conclusion is further substantiated by the fact that both bends of the upper edge of the impression are accompanied by irregularities of the motives depicted on the impression. The first small zone of these irregularities appears in front of the animal on the left. Its horn is cut by an oblique line and triangles present in front of its head are also cut to smaller triangles. The other zone, much larger, consists of the whole left side of the impression. The body of the bull is cut by oblique lines, as well as triangles above and below the body. This situation may occur when a stamp was put on a place where an earlier impression already existed, although a similar situation may occur in the zone where the beginning and the end of the band of a cylinder seal impression overlap.[2] The angular outline of the upper edge is, in my opinion, a strong argument in favour of my interpretation, although only finding more fragments of the pot may be proof of this hypothesis.

The pot

The described impression was placed on a lower part of a shoulder of a medium size jar made of cream clay of good quality (Fine Ware). The shape of the jar had the following characteristic features: rim turned out to the outside, very low neck, and flat, nearly horizontal shoulders. Similar jars were found in the ED II/ ED III Early contexts at Tell Muhammad Diyab.[3] They were also characteristic of pottery coming from the archaeological layer in which the described sherd was found at Tell Arbid.

[2] S. Mazzoni, *Le impronte su giara eblaite e siriane nel bronzo antico*. Materiali e studi archeologici di Ebla 1 (further quoted as MSAE 1) (Roma 1992), Pl. XXX, B71.

[3] X. Faivre, "La céramique de Muhammad Diyab, 1990-1991", in: J.-M. Durand (ed.), *Recherches en Haute Mesopotamie, Tell Muhammad Diyab. Campagnes 1990-1991*, Mémoires de N.A.B.U. 2 (Paris 1992), Fig. 7, 2.

The context

The excavations of the 1998 season at Tell Arbid were conducted exclusively in area S, an over 150 m long and 4 m wide step trench, starting at the culmination of the tell and running due east towards the slope forming the limit of the upper city.[4] Two easternmost squares covered the upper part of this slope. In the higher one (sq. 36/65) remains of the ED III Late/Akkadian houses were excavated while in the lower one (sq. 36/66) remains of ED II structures were found. Between these two horizons a thin layer dating to the end of ED II was encountered, obscured significantly by a baulk dividing two squares. The only structural remain of this transitional layer was a partially explored pit, located in sq. 36/66. It had a rounded outline of a diameter of about 1.4 m and was about 1 m deep. Its western part was not explored as it constituted part of a baulk. The eastern part turned out to contain a typical refuse content. Besides animal bones and carbonised grain, probably from animal dung, there were numerous pottery sherds encountered in the fill and some stones as well as several sealings on clay. Among the pottery fragments there were three bearing a fragmentary impression of the same seal. The biggest one, shown on Fig. 1 and 2, was preserved from the rim till the shoulder, with nearly all the height of the impression extant, while two others were body sherds, with only a small part of the impression preserved including, exclusively, the lower part of the representation. They do not add much to our knowledge of the seal. It is very probable that all three fragments belong to the same vessel, but due to the differences in the color of the surface of the sherds, this cannot be proven. Possibly when the remaining part of the fill of the pit will be explored, some more fragments of the pot would allow the reconstruction of the shape of the vessel more fully if join the already known fragments.

The pottery found in the pit forms a homogenous assemblage, typical of the early part of the ED III period. This date is corroborated by provisional dating of the seal impressions found in the pit.[5] The high number of large sherds in the fill of the pit points to a conclusion that it was formed probably of debris coming from the cleaning of an un-

[4] Cf. contour map of the site and the report on the 1998 campaign in P. Bieliński, "Tell Arbid. The third season", *Polish Archaeology in the Mediterranean* 10 (1999), 205-216.

[5] According to Prof. P. Bieliński, to whom I am really greatful for this information. One of the sealings was reproducted in the excavation report, P. Bieliński, *op.cit.*, Fig. 5, middle.

known structure. Not much can be said about this hypothetical building, but it had to belong to a person of considerable wealth or involved in administrative duties, as witnessed by numerous sealings bearing impressions of different seals found in the pit.

The comparisons

The design

The seal impressions on the Syrian pottery were recently the subject of a book by Stefania Mazzoni.[6] The corpus of pot sealings collected by her consists mainly of impressions found in Palestine (195 examples) and western Syria (190 impressions), while in the Euphrates valley and east of it, sealings on pottery were considerably less represented. About twenty seal impressions on pottery found in the territory between the Tigris and Euphrates were published: eleven from Tell Brak,[7] one from Tell Barri,[8] three from Tell Mozan,[9] one from Tell Leilan,[10] one from Tell Beidar,[11] one

[6] S. Mazzoni, MSAE 1, cf. also her later contribution "Cylinder Seal Impressions on Jars from Ebla", in *Fs NÖzgüç*, 399-414. Further seal impressions were found on Tell el-'Abd (U. Finkbeiner, "Tell el-'Abd. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen 1992 und 1993", *Damaszener Mitteilungen* 8 (1995), 67-72) and on Tell Munbaqat (being now prepared for publication in the WVDOG series by Dr. P. Werner). Cf. also J. Boese, "Eine Gefässscherbe mit Siegelabrollung und Ritzzeichnung aus Šamseddin", in J.-W. Meyer, *Gräber des 3. Jts. v. Chr. im syrischen Euphrattal. 3. Ausgrabungen in Šamseddin und Diernije* (Saarbrücken 1991), 107-117.

[7] B153 = D. Oates, "Excavations at Tell Brak 1978-81", *Iraq* 44 (1982), Pl. XIV b; B154 = D. Oates, *op.cit.*, Pl. XIV a; B155 = J. Oates, "Some Late Early Dynastic III Pottery from Tell Brak", *Iraq* 44 (1982), 205, Fig. 5;78, Pl. XVII a. For the remaining ones cf. D. Matthews, *The Early Glyptic from Tell Brak, Cylinder Seals of Third Millennium Syria*. OBO, Series archaeologica 15 (Göttingen 1997), 177; nos. 58, 126, 147, 468, 472 (on a chariot model), 478, 480, 481, 501, 514 and 551.

[8] P. Pecorella, "L'area G di Tell Barri/Kahat: 1983-93", in: P. Pecorella (ed.), *Tell Barri/Kahat 2. Relazione sulle campagne 1980-93 a Tell Barri/Kahat, nel bacino del Habur (Siria)* (Roma 1998), 75, Fig. 4 f.

[9] B156 = G. Buccellati – M. Kelly-Buccellati, *Mozan I. The Soundings of the First Two Seasons*. BibMes 20 (Malibu 1988), Fig. 33, Pl. XVI; D. Matthews, *op.cit.*, No. 500; H. Dohman-Pfälzner – P. Pfälzner, "Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in der zentralen Oberstadt von Tall Mozan/Urkeš. Bericht über die in Kooperation mit dem IIMAS durchgefürte Kampagne 1999", *MDOG* 132 (2000), Abb. 29.

[10] D. Pareyre, "Seals and Seal Impressions from Tell Leilan 1985", *AJA* 94 (1990), 557-8.

[11] B. Teissier, "The Glyptic (Season 1994)", in M. Lebeau – A. Suleiman (eds.), *Tell Beidar, Three Seasons of Excavations (1991-94)*. Subartu III (Turnhout 1997), 155, No. 4, Fig. 1, 4.

from Tell Kashkashouk[12] and one more is a surface find from Tell Muhammad Kabir[13] (Fig. 3). Seven more examples come from Tell Arbid: one was found in Sector SD, sq. 37/65 in the Late ED III context, five more in Sector D in the Early ED III context,[14] while the seventh was discovered on the dump. Impressions are known also from the Hamrin region, further east, where about 150 examples were uncovered on Tell Gubba, Tell Madhur, Kheit Qasim and Abū Qassem in an ED I context.[15] Further south, impressions of seals on pottery are barely known, although one example from Nippur witnesses that they were not totally absent in the South.[16]

Mazzoni was able to distinguish several thematic groups among the seals used to make impressions on vessels. Group I consisted of figural motives and was composed of three sub-groups: I1 – scenes of Mesopotamian origin, mainly "contest scenes", I2a – cultic scenes of local origin, and I2b – zoomorphic scenes often in a pastoral context. Group II consisted of floral and geometric motives, also divided into three sub-groups: II1 – simple geometric patterns, II2 – floral patterns, and II3 – composed geometric patterns.

Group I1 is very rarely represented, with two indisputable examples from Ebla (A1 and A9) and one more from Hama (B90). Similarly rare is group I2a (A15 and 17 in Ebla, B87, 89, 91 and 100 in Hama). Much more frequently represented are pastoral scenes as well as seals with geometric and/or floral patterns (groups I2b, II1, II2 and II3). According to Mazzoni, the main baulk of the material belongs to four remaining sub-groups with geometric designs recalling *brocade style* prevailing in the Hamrin, and all types appearing in similar proportions in Syria. Northern Mesopotamia seems to be exceptional in this respect as nearly all the seal impressions known from this region, including the impression on the pot from Tell Arbid, belong to group I2b, consisting of scenes with zoomorphic designs.

[12] D. Matthews, *op.cit.*, No. 482.

[13] D. Meijer, *A Survey in Northeastern Syria*. Uitgaven van het Nederlands Historisch-archaeologisch Instituut te Istanbul LVIII (Istanbul 1986), 26, 45, Fig. 9.

[14] One of the seals was impressed on a shoulder of a jar of the same rim shape as the vessel bearing the „Bulls of Arbid" impression.

[15] S. Mazzoni, MSAE 1, B173-178; cf. S. Mazzoni, in *Fs NÖzgüç*, 413, n. 43; H. Ii, *Rafidain* 9 (1988), 97-133. It has to be noted that most of the impressions from the Hamrin region were put on the upper surface of the vessels' rims. This difference points to the fact that the reasons to stamp pots in the Hamrin area and in Syria may differ.

[16] D. McCown et al., *Nippur II, The North Temple and Sounding E*. OIP 97 (Chicago 1978), Pl. 63, 1, Akkadian period.

The Arbid seal is stylistically related to the animal group of the Chuera style,[17] characterized by the consistent shape of the animals, with angular bent legs. This style is dated to the ED IIB period in Tell Chuera (Chuera IC), i.e. it slightly predates the Tell Arbid impression, but in Tell Brak, sealings of this style appear still in ED III contexts.

Purposes of sealing of pots

Mazzoni has considered the purpose of sealing of pots quite thoroughly. As her book is not widely known, it will be reasonable to quote the most important conclusions.

Her discussion starts with reconsideration of the technical aspects of sealing practices and the relationship between the sealings and the vessels. The role the sealings had to fulfil is determined by technological limitations. First, they were impressed before the pot was fired. Second, after baking of the vessel, the rolled design was irremovable. Third, the stamps were made mainly of clay, thus they wore off easily and could not be used for a long time.[18] Fourth, the range of the represented motives was limited. Fifth, the use of the seals was limited to a few pottery shapes of a specialised purpose.[19]

The first two remarks have clear consequences. An impression executed in the potters workshop had to last till the vessel was broken. The problem of the material, out of which the seals were made, is more complicated. There are certainly seals known to be made of clay, as well as impressions that could be easily identified as impressions of the clay seals, characterised by deeply cut motives that do not show elaborate execution. Still, in some cases, the impressions on pots are very similar to the impressions of stone cylinder seals, which suggests that these kinds of cylinders were also, although infrequently, used for that purpose. The represented motives are in

[17] The impression from Tell Muhammad Kabir (Fig. 3) is also identified as belonging to the Chuera style by D. Matthews, *op.cit.*, 114-5. In contrast, N. Marchetti, "The Mature Early Syrian Glyptic from the Khabur Region", in M. Lebeau (ed.), *About Subartu. Studies devoted to Upper Mesopotamia*, vol. 2: *Culture, Society, Image*. Subartu IV, 2 (Turnhout 1998), 127, connects this seal with a common variation of the Mature Early Syrian style.

[18] In Hassek Höyük some clay copies of stone cyliner seals were found with decorative motives rendered convex not concave, cf. M. Behm-Blancke, "Hassek Höyük. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen der Jahre 1978-80", *IM* 31 (1981), 24-25, Taf. 11-12; *idem*, "Glyptische Traditionen beiderseits des Ost-Taurus im ausgehenden 4. und frühen 3. Jahrtausend v. Chr.", in *Fs Palmieri*, 252.

[19] S. Mazzoni, MSAE 1, 190-192.

fact limited to two main themes: geometric and animal representations. There is an easily observable relation between the occurrence of sealings and the type of the vessel, especially in Syria. For instance, during the Early Bronze I-II period they appeared exclusively on *burnished ware* pots in Palestine and Byblos. During the Early Bronze III-IV period the situation is more complicated because impressions are connected with different kinds of pottery in different parts of Syria. In Central Syria with *corrugated ware*, in Palestine and on the Syrian coast with *pattern-combed ware*, while in Eastern Syria they appear on ovoid jars with three legs (in the EB IV period only).[20] In the peripheral regions like Cylicia, Northern Syria and Northern Mesopotamia, the evidence is too scarce to determine the relationship between seal impressions and pottery shapes. It has to be admitted that only some of the pots belonging to the listed categories were sealed. For instance, among 24 ovoid jars found in room L.2617 in Ebla only three bear a seal impression. Most of the sealed vessels were used for the storage of agricultural products, in the first place oil,[21] although vessels of *corrugated ware* and of *combed ware* could be certainly used for cooking. It is unlikely that they were transported over long distances as they are large, thin walled and tend to be fired at a relatively low temperature of about 600°C, resulting in a fragile constitution.[22] They were found in different contexts, in houses (for instance in Hama) as well as storerooms belonging to palaces (Ebla) or assumed temples (Byblos), but exclusively in urban contexts.

Mazzoni has also listed possible reasons for sealing the pots. First was to guarantee that the content of the pot is kept intact. An impression done prior to the firing of the pot could not be used for this purpose. Many jar sealings known from numerous third millennium BC sites demonstrate that the protection of the content of a container was executed in a different way. Another possibility is that the seal impressed on a pot prior to its firing was proof of ownership, guaranting that, after firing, this particular vessel will be delivered to the owner of the seal. The archaeological evidence is against this hypothesis because three sealed jars discovered in room L.2617 in Ebla bear impressions of three different seals. It is more likely that all the vessels found there, which belonged to the same shape

[20] S. Mazzoni, MSAE 1, 188.

[21] S. Mazzoni, MSAE 1, 189.

[22] S. Mazzoni, in *Fs NÖzgüç*, 407.

group, were installed in the room at the same time. Hence, as they were ordered at the same moment and most likely by the same person, they should bear the same impression, which is not the case. On the other hand, jars sealed with the same seal were found in different loci and even on different sites.[23] Moreover, the hypothesis that seals were used as "potters marks" is hard to sustain. Again, only some pots were sealed and the use of many different seals makes this hypothesis unlikely. The same conclusion has to be reached after reconsidering the proposition that the seal impression marked or proved the capacity of the vessel. Different impressions were found on jars of the same size. Another explanation considered by Mazzoni concerns sealings as quality marks. Two different aspects can be considered, namely a mark proving the quality of product kept in the vessel or the nature of the product. Seals were impressed prior to the firing of the vessel, thus they do not seem to relate to its content, which would be possible only with an extremely developed functional specialization of the pottery. These remarks apply even more to the quality of the content. Moreover, most of the pots belong to a single functional type – the oil container, and thus there was no reason for using the seals for marking the nature of their content. Finally, they could mark products kept to be used for a special purpose.[24] Mazzoni's conclusion is twofold: sealings on storage vessels were meant to mark those destined to keep products of outstanding quality and products that were later used for special purposes. In her opinion, animal representations on some of the seals and scenes from fertility rituals indicate that the content of these vessels was consigned to serve in cult rituals.

Two more possible reasons for impressing seals on the pottery, not considered by Mazzoni could easily be put forward. The first is the decorative reason. Seal impression, be it geometric or figural, may be an easy way to decorate the surface of a vessel. Again there are some arguments against this hypothesis. Most of the vessels on which the seals were impressed belong to the category of storage jars or kitchen pots, ie. groups that were not very likely to be decorated, especially in cultures where plain pottery prevails. Furthermore, on many of the Syrian examples, impressions were left on the low flaring neck of the vessels, on a surface which could not be easily observed and was not very

[23] S. Mazzoni, in *Fs NÖzgüç*, 405: A21 and A46; A31 and A39; A6, A36 and A40 for Ebla. This last seal was also in use in Hama (B101) as well as most probably A42 (B113 in Hama).
[24] S. Mazzoni, MSAE 1, 193-4.

likely to be decorated. The other possible explanation is that sealings were meant to mark pots having a special content, maybe not special by its quality but by its origin or by its destination. It is conceivable that some of the products kept in the storeroom were alloted to clearly identifiable institutions or to certain persons who, for different reasons, were not able or not willing to receive products at the moment they were allotted to them. In such a situation they could be stored in vessel(s) bearing their seal as a label and taken at will when necessary.

Finally, it has to be kept in mind that in different cases the seal impressions on pots could serve different purposes. For instance, some of the sealed vessels did not belong to the most popular storage jar category. There are open forms among sealed vessels that could not serve to hold any products for a long period of time.[25] Our example from Tell Arbid is a Fine Ware jar, also not very well suited as a storage vessel. These examples demonstrate that seals were impressed on the pottery vessels for more than one reason.

The conclusion

The Bulls from Tell Arbid

The Tell Arbid sealed jar is an interesting artefact because of several features that differentiate it from the vessels with seal impressions from Northern Syria and Palestine described above.

First, the form and the fabric of the pot are far from typical. The known sealings were, in most cases, placed on large vessels meant as containers or as cooking vessels, ie. on pottery of low quality. This is certainly not the case with the Tell Arbid jar. It is made of fine clay and covered with a yellow-beige self-slip. Its elegant form brings to mind table pottery of the period, and the limited size of the vessel does not contradict this interpretation.

Second, if my observations are substantiated, the impression may be a result of the use of a stamp seal not a cylinder seal. The other explanation of the presence of a zone of blurring on the left part of the impression executed on the Tell Arbid jar is that it was the spot where the beginning of the impressed band and its end overlap. If, as I believe, it was not so (discovering further fragments allowing reconstruction of a larger fragment of the vessel may provide proof) then the technique of execution is

[25] Cf. bowl TA93:247 from Tell el-'Abd (U. Finkbeiner, *op.cit.*, Abb. 8).

Seminar der Universität München Syriologisches

by all means exceptional. The use of rectangular stamps for sealing pottery is known exclusively from Byblos, but in this case only stamps decorated with geometric or floral designs were used and they were never used to form composite impressions.[26]

Third, the peculiar background filling, composed of triangles forming a "mosaic" around the animal silhouette, is also exceptional. There is only one very similar background treatment known to me. It is also a seal impression on a sherd found on the surface of Tell Muhammad Kabir[27] (Fig. 3). The site of approximate dimensions 400 by 300 m, thus comparable in size to Tell Arbid, is located only 15 km east of Tell Arbid, on the Jaghjagh stream.[28] The impression was left on a body sherd of a wheel made vessel of fine paste. The dimensions of the cylinder, reconstructed from the impression, were 3.7 cm in height and about 1.2 cm in diameter. The scene depicts a standing man, holding a horned quadruped (gazelle?) with one hand. On the back of the quadruped, and in a space between the man and the front of the animal, two birds are shown with long necks and heads provided with beaks. Their bodies have a saw-like outline, clearly with the intention of depicting feathers. Both birds and human, as well as quadruped, have hollow eyes. All empty spaces between, above and under the figural representations are filled with triangles. A further analogy, although more remote both in stylistic and in geographic terms, presents a cylinder seal from Arsameia on Nymphaios in the Turkish part of the Euphrates valley.[29] The seal composition is significantly different with two registers filled with animals rendered in a different stylistic convention. The division line between the registers is formed of triangles and triangles are also used to fill empty spaces between animals. This seal is closer to two other seals showing a similar treatment of the background, coming from the region of Arsameia: from Karkemish[30] and from Tell Bashar,[31] than to the seals from Tell Arbid and Tell Muhammad Kabir.

[26] S. Mazzoni, MSAE 1, B12, B15, B19, B20, B22, B26, B28-29, B33, B36-38.
[27] D. Meijer, *loc. cit.*
[28] L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents*. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque Archéologique et Historique LXXII (Paris 1962), Fig. V.
[29] U. Moortgat-Correns, "Ein Rollsiegel von Arsameia", *ZA* 57 (1965), 6-11.
[30] O. Weber, *Altorientalische Siegelbilde*. Das Alte Orient 17/18 (Leipzig 1920), no. 545.
[31] D. G. Hogarth, *The Hittite Seals with Particular Reference to Ashmolean Museum* (Oxford 1920), no. 27.

Several elements appearing on the seals from Tell Arbid and Tell Muhammad Kabir can be traced to the glyptic of northern Mesopotamia. A corresponding way of depicting birds can be observed on seal impressions from Tell Brak.[32] It is probable that this element is also present on the Tell Arbid impression. A leaf-like shape in front of the animal could be the body of a bird, although, due to a blurring of the impression, it is impossible to identify its neck and head. Representations of hollow eyes are very common and it would be useless to produce analogies for this pattern. More interesting is the treatment of the head of the bull on the Tell Arbid sealing. There is no example with both hollow eye and hollow ear known to me but analogous animal heads are present on seals found at Tell Brak.[33]

Finally, Tell Brak yielded the largest collection of pottery sealings from the Khabur triangle area. Most of the seals depict animals. Two seals have geometric designs, two other display ED contest scenes, two more are executed in the Chuera style, and the remaining ones, not identified with other stylistic groups, are included into Early Bronze Age category. The vessels on which seals were impressed were mainly storage jars, judging from the thickness of the sherds, but they include also a medium size pot of common ware (rim diameter of 11 cm),[34] a miniature potstand,[35] and probably a lid.[36] This inconsistency demonstrates that the decorative value of the seal impressions may play a more important role in this region. Certainly the seal impressions on a miniature potstand and on a chariot model were used for decoration.[37] A general remark by Collon that the purpose of the sealing practices can be reasonably reconstructed only in cases when there are numerous seal impressions left, may also apply to the North Mesopotamian seal impressions on pottery.[38] According to D. Matthews, two ED I style sherd impressions from Tell Brak may be considered accidental, while

[32] B. Buchanan, *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum*, vol. I: *Cylinder Seals* (Oxford 1966), no. 764, p. 141 = D. Matthews, *The Early Glyptic from Tell Brak* (Göttingen 1997), no. 79.
[33] D. Matthews, *op.cit.*, no. 354 (Naram-Sin palace), cf. deer head, no. 502 (SS, impression on a sherd).
[34] J. Oates, *Iraq* 44, Fig. 5, 78 = D. Matthews, *op.cit.*, no. 147.
[35] D. Matthews, *op.cit.*, No. 551.
[36] D. Matthews, *op.cit.*, No. 478.
[37] D. Matthews, *op.cit.*, No. 472.
[38] D. Collon, *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East* (London 1987), 113, 499.

more numerous ED III examples may point to a more widely accepted practice of sealing jars, similar to the jar sealing customs of Syria.[39] In Brak, seal impressions were found on objects like a wagon model or pots that do not belong to the functional group of storage vessels. In this case, the decorative role of the seal impressions may be assumed.

The exceptional form of the vessel and the location of the seal impression in a place which was easily observable, and finally the depth of the impression and a clear rendering of the design led me to think that the main reason to use the seal on the surface of this particular vessel was to decorate it. A pot of a similar shape bearing also a seal impression as well as a sherd with three parallel bands impressed by the same cylinder found in Sector D of Tell Arbid, clearly belong to the same functional group. This group can be enlarged by a sherd found recently at Tell Mozan, with three parallel impressions of the same seal, showing a perfect vertical alignment of the motives on the impression. It has already been stated above that some of the Tell Brak impressions also served the same purpose. A specific treatment of the background, witnessed only by the Tell Arbid impression and by the sherd from Tell Muhammad Kabir, is most probably a local variation, possibly a product of the same seal-cutter workshop.

[39] D. Matthews, *op.cit.*, 177.



Fig. 1 A

Pottery vessel ARB'98 S 36/66-9A with seal impression

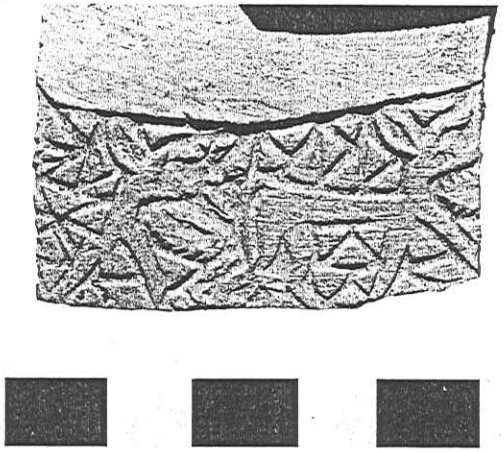


Fig 1 B

Close-up of the seal impression (photography by A. Reiche)

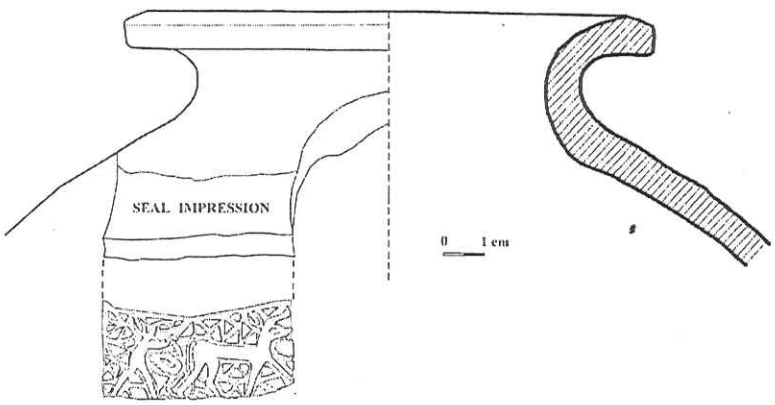


Fig. 2. "Bulls from Tell Arbid". Pottery vessel ARB'98 S36/66-9A with seal impression (drawing by D. Bielińska. M. Puszkarski)

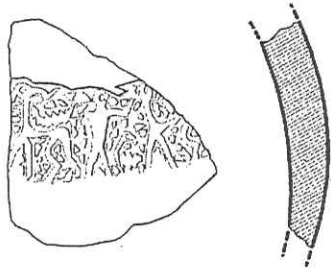


Fig. 3. Sherd from Tell Muhammad Kabir (drawing by M. Puszkarski after D. Meijer, *A survey in Northeastern Syria* (Istanbul 1986), Fig. 9).

DİYARBAKIR AN ARAMAEAN CAPITAL OF THE 9TH CENTURY B.C. AND ITS TERRITORY

Edward Lipiński (Leuven)

The old town of Diyarbakır crowns its rock in a bend of the Tigris with black walls, untrammeled and grim, over five kilometres in circumference.[1] Its present name seems to mean Copper Land, since *bakır* is copper in Turkish, but it is a recent version of an earlier Diyār Bakr, the land of Bakr, a famous Arab tribe and the first Mohammedan caliph, Abū Bakr (*ca.* 573-634 A.D.), who died about four years before the conquest of the city by the Arabs. The ancient town name was Āmid or Amida, used both in Syriac and Arabic sources. It first appears in Assyrian annals as the name of the capital city of the Aramaean state of Bēt-Zammāni.

This city name is Westsemitic, *'āmid*, "standing", what may suggest fastness.[2] The name might alternatively refer to a dressed cultic stone. This is by no means certain, but a derivative of the same root designates the Black Stone of Emesa (Ḥomṣ) in Aramaic, namely *'Ammūdā*, "column", "standing stone".[3] This name was rendered in Greek by the genitive Αμ-

[1] One can see, in general, M. H. Yinanç, "Diyarbakır", in *İslam ansiklopedisi* III (İstanbul 1963), 601-626; M. Canard – Cl. Cahen – J. Sourdel-Thomine, "Diyār Bakr", in *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., vol. II (Leyde – Paris 1965), 353-357; G. Williams, *Eastern Turkey. A Guide and History* (London 1972), 154-159. G. Le Strange, *The Lands of Eastern Caliphate* (Cambridge 1930), 108-110, suggestively summarizes the descriptions of the city by mediaeval Arab writers.

[2] The preservation of the initial 'ain in local pronunciation probably explains the occasional spelling *Ḥāmid* in Arabic sources. As for the Assyrian spelling *A-me-di* instead of *A-mi-da*, it either reflects the weakening of the short i > *ə* or simply confirms the frequent Neo-Assyrian use of the sign ME with the value *mì*, as in the name ^{m}*Am-mi-ba-'-la/li*. As for the spelling ^{URU}*An-di*, which occurs in the title of two Assyrian eponyms (A. Millard, *The Eponyms of the Assyrian Empire: 910-612 BC* (Helsinki 1994), 100, sub 799, and 111, sub 838), it implies the elision of the short *i* and the frequent change *m* > *n*.

[3] The name is Aramaic, not Arabic as assumed by M. Frey, *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal*. Historia, Einzelschriften 62 (Stuttgart 1989), 46. The sacred conical stone of Emesa, symbolizing Elagabal, the

μυδατος or the dative Αμμυδατι, from which derive the Latin forms *Ammudati*[4] and *Ammudate(m)*.[5] Besides, there is a place name in northern Ğazira, 30 km southwest of Mardin, which is called nowadays 'Amūda. Its Syriac name was *'Amūdīn*[6] and its Greek name Ἀμμωδις.[7]

The city name Amida is not attested in the texts of the second millennium B.C., prior to the Aramaean rule in this region. Still, it is unlikely that such a strategically important site was not occupied before the 10th century B.C. Therefore we propose identifying it with Eluḫat or Elaḫut, assuming that the city kept this name until the end of the Middle Assyrian period.[8] It was suggested in the past to locate Elaḫut in various places of northwestern Mesopotamia,[9] thus at Viranşehir,[10] between Viranşehir and Urfa,[11] south of Diyarbakır,[12] north of the Ṭūr 'Abdīn,[13] etc. None of these locations gained a general acceptance, while Diyarbakır occupies a strategical position in the area concerned: it is at the head of the navigation of the Tigris, at the junction of important roads, and near the exceptionally rich copper and galena mines at Ergani-Maden. Unfortunately, we do not

city's god, is represented on coins: H. R. Baldus, "Uranius Antoninus of Emesa, a Roman Emperor from Palmyra's Neighbouring-City and His Coinage", *AAAS* 42 (1996), 371-377 (see p. 376, Nos. 3 and 4; p. 377, Nos. 31-33). The temple described by Herodian, *Roman History* V, 3, 4-5, stood most likely on the site of Qal'at Ḥoms, where an altar dedicated to Elagabal was found: P.-L. Gatier, "Palmyre et Émèse, ou Émèse sans Palmyre", *AAAS* 42 (1996), 431-436 (see p. 434).

[4] *CIL* III, 4300 = H. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae* (Berlin 1892-1916), No. 4332.

[5] Commodianus of Gaza, *Instructiones* XVIII, title and v. 3, where *Amudantem* should be corrected in *Ammudatem*. See the edition by I. Martin, *Commodiani Carmina*. CCSL 128 (Turnhout 1960), 14.

[6] Zacharias Rhetor, *Church History* VII, 6 and IX, 3, ed. E. W. Brooks, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta* II, CSCO 84/Syr. 39 (Louvain 1921), 35: 20 and 94: 4.

[7] Procopius, *Persian Wars* I, 13, 15, ed. J. Havry – G. Wirth, *Procopii Caesariensis opera omnia* I (2nd ed., Leipzig 1964), 61: 16.

[8] K. Nashef, *Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittelassyrischen Zeit*. RGTC 5 (Wiesbaden 1982), 104.

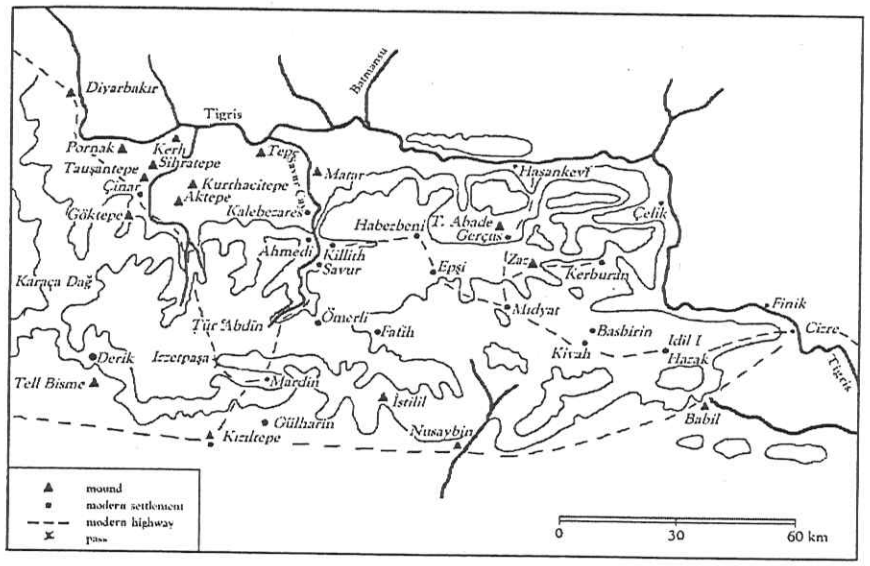
[9] See the discussion in M. Falkner, "Studien zur Geographie des alten Mesopotamien", *AfO* 18 (1957-58),1-37, especially p. 8-10, also in K. Nashef, *loc. cit.*; idem, *Die Orts- und Gewässernamen der altassyrischen Zeit*. RGTC 4 (Wiesbaden 1991), 38-39.

[10] K. Nashef, RGTC 4, 39.

[11] P. Garelli, *Les Assyriens en Cappadoce* (Paris 1963), 93.

[12] E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches* (Leipzig 1920), 27.

[13] E. Unger, in *RlA* 2, 358-359.



know which were the circumstances in which the Aramaean tribesmen had conquered the site of Diayrbakır, although the surrounding area was called Bēt-Zammāni already by the 13th century B.C.[14]

In fact, the first explicit mention of *Bēt-Za-ma-ni* occurs in a Middle Assyrian administrative record from Tell Billa which can be dated sometime in the first third of the 13th century B.C. It goes back to the first governorship of Aššur-kāšid, son of Bēl-qarrād, ^{LÚ}*ḫassiḫlu ša ḫalṣi* ^{URU}É-*Za-ma-ni*, "governor of the province of Bēt-Zammāni", that J. J. Finkelstein rightly connected with the later Aramaean state.[15] The text does not refer to the chief town of the province, but to the territory that is called by the name of the Aramaean tribe, which seems therefore to have constituted the bulk of the local population at that time. The assumption that the Aramaean tribe is attested more than a century and a half before the first explicit mention of the Aramaeans by Tiglath-pileser I does not cause a real difficulty, while the suggestion relating this name to the Hurro-

[14] J. J. Finkelstein, "Cuneiform Texts from Tell Billa", *JCS* 7 (1953), 111-176, especially p. 116-117, 119, 124 (No. 6), and 127 (No. 17); cf. K. Nashef, RGTC 5, 121-122 and 128.

[15] See n. 14 and C. Saporetti, *Onomastica Medio-Assira*. Studia Pohl 6 (Rome 1970), vol. I, 120-121.

Urartian toponym S/Zama[16] cannot be taken seriously into consideration because of *Bēt-* (É-) and mainly because of the Semitic etymology of the tribal name with the affix *-ānu*. Zammān is a Semitic personal name that occurs already in the 18th century B.C. among the Amorites of southern Babylonia: *Za-am-ma-a-nu-um, Za-am-ma-nu-um.*[17] It appears later as ^{m}*Za-am-ma-a-ni* in a Neo-Assyrian text from the 7th century B.C.[18] and in North Arabian inscriptions, when its vocalization is provided by the Greek transcription Ζαμανος.[19] The original meaning of the personal name *Zammān* is uncertain, but the name must derive from the Semitic verbal root *zamm*, attested with the connotation "to tie up".

After its first mention in the Middle Assyrian text, Bēt-Ẓammāni does not occur in Assyrian sources until the reign of Tukulti-Ninurta II (890-884 B.C.).[20] Its capital city was then Amida, modern Diyarbakır.[21] It appears from the account of the siege of Amida by Ashurnasirpal II in 866 B.C. that the Aramaean capital was protected by a double city wall and that the space between the two ramparts was occupied by gardens with trees.[22]

E. Forrer's ancient hypothesis required a geographical shift of the territory of Bēt-Zammāni from the area of Diyarbakır to the Ṭūr 'Abdīn.[23] This assumption is unnecessary, though the extent of the territory of Bēt-Zammāni is difficult to define and it was certainly variable in the course of time. The northern border was probably formed by the Arganasu (Nahr aḍ-Ḍīb or Nahr al-Kilāb), north of Diyarbakır, and by the Tigris. The

[16] R. Zadok, "Elements of Aramaean Pre-History", in M. Cogan – I. Eph'al (eds.), *Ah, Assyria ... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to H. Tadmor.* Scripta Hierosolymitana 33 (Jerusalem 1991), 104-117 (see p. 113, n. 74).

[17] Th. Bauer, *Die Ostkanaanäer* (Leipzig 1926), 48; I. J. Gelb, *Computer-Aided Analysis of Amorite.* AS 21 (Chicago 1980), 202.

[18] A. Y. Ahmad, "The Archive of Aššur-mātu-taqqin Found in the New Town of Aššur and Dated Mainly by Post-Canonical Eponyms", *Al-Rāfidān* 17 (1996), 207-288, especially Text 4, line 2: patronymic of a man from modern Tikrīt.

[19] G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions.* Near and Middle East Series 8 (Toronto 1971), 301; cf. H. Wuthnow, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des Vorderen Orients* (Leipzig 1930), 49, 138.

[20] RIMA II, text A.0.100.5, p. 171-172, lines 4-8 and 11-29.

[21] A description of the city can be found in G. Williams, *Eastern Turkey*, 155-159.

[22] RIMA II, text A.0.101.1, p. 220, line 109a.

[23] E. Forrer, *Provinzeinteilung*, 107.

western boundary would have been the Karaça Dağ, and the southern frontier followed, for most of the time, the southern slopes of the Ṭūr 'Abdīn. In the early 9th century B.C. the eastern boundary was to the east of the Göksu with an eastward extension in the central part of the Ṭūr 'Abdīn. Several changes occurred before the middle of the 9th century B.C., as indicated by Assyrian sources.

Military activities of Bēt-Zammāni in the Ṭūr 'Abdīn, ancient Kašiyari, are revealed first by the annals of Tukulti-Ninurta II (890-884 B.C.). They even contain an extract from a letter sent to the Assyrian king by a son of the ruler of Bēt-Zammāni.[24] It results from this quotation that the troops of Bēt-Zammāni have pursued an enemy from Uda to Šūra or another city: *iš-tu* ^{URU}*Ú-di a-na* ^{URU}*Šá-ú*[?][*-ra*] *a-na si-li-ḫi šú-a-te ir-te-de-ma*, "he went from Uda to Šū[ra?] within this javelin's throw".[25] The phrase *ana siliḫi redû* is an Aramaism which is quite understandable in this quotation and which occurs also in Job 33, 18 and 36, 12: *'ābar bə-šelaḥ*, "he went by within a javelin's throw".[26] The restoration *Šá-ú*[?][*-ra*] for Šūra, modern Savur,[27] is very uncertain, but Uda appears in the annals of Ashurnasirpal II (883-859 B.C.) as a fortified city of chieftain Laṭuri of Nirdun,[28] to whom also Madara belonged.[29] Now, the latter place can be identified with the modern borough of Matar, built near an ancient mound, about 20 metres high.[30] It is situated 1 km east of the Savur Çay and about 12 km south

[24] RIMA II, text A.0.100.5, p. 171, lines 4-6. The quotation is probably limited to lines 5b-6a.

[25] *Ibidem*, line 5. The restoration ^{URU}*Šá-ú*[?]*-*[*ra*], proposed by K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens nach keilschriftlichen Quellen des 1. Jahrtausends v.Chr.* BTAVO B/26 (Wiesbaden 1980), 62, is very uncertain since the usual spelling of this place name is ^{URU}*Šu-ú-ra*, occasionally ^{URU}*Su-ú-ra*. The Assyrian alternative spellings with ŠU or SU and the Syriac name *Ṣnwrā* (R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* II (Oxford 1901), col. 3389) indicate that this place name does not derive from the Aramaic word *šūr*, "wall". Also Σουράς in Procopius, *On Justinian's Buildings* II, 4, 14, ed. J. Havry – G. Wirth, *Procopii Caesariensis opera omnia* IV (2nd ed., Leipzig 1964), 59: 21, suggests another etymology. The place might be *Zurrā* of the Mari texts (ARM XVI/1, 41), especially if *Kurda* (*ibidem*, 20) is Κόρδης, 6 km north of Oğuz (Dara).

[26] G. Fohrer, *Das Buch Hiob.* Kommentar zum Alten Testament 16 (Gütersloh 1963), 453 ("in den Spiess zu rennen"), 454 (sub 18c), 458 (sub 17-18).

[27] K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 16-21. See also the satellite mapping reproduced in *BA* 48 (1985), between p. 32 and 33.

[28] RIMA II, text A.0.101.1, p. 220, line 110.

[29] RIMA II, text A.0.101.1, p. 209, line 98.

[30] The identification was made by M. Streck, "Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistân und Westpersien nach den babylonisch-assyrischen Keilin-

of the Tigris as the crow flies. As for Uda, it was reached by Ashurnasirpal II from Amida by "entering the pass (*nērebu*) of Mount Kašiyari to ^{URU}*Al-la-ap-si-a*".[31] This precise indication points to a well determined route leading from Diyarbakır to Allapsia, that we propose identifying with Epşi, ancient Apšē, on the direct road from Diyarbakır to Midyat, 18 km east of Epşi. Uda could then be localized at the entrance of this road, near modern Killith, at the confluence of the Savur Çay and of a side valley, about 1.5 km north of Savur.[32] The quotation in the annals of Tukulti-Ninurta II – "from Uda to Savur" – would then make perfect sense.

Although the valley of the Savur Çay thus appears as an area beyond the borders of Bēt-Zammāni, the latter's territory seems to extend eastwards in a region situated to the southeast of the valley, as far as Fafih, about 30 km west of Midyat and 17 km north of İstilil. The village of Fafih is probably the site of *Šinamu/Sinabu*, a fortress built by Shalmaneser I (1269-1241 B.C.), then destroyed with Ta'idu by the Aramaeans, but reconquered by Ashurnasirpal II in 879 B.C.[33] and mentioned with Amida in the title of provincial governors in the Neo-Assyrian period.[34] K. Kessler locates it at Purank (Pornak), 19 km southeast of Diyarbakır by road.[35] However, the identification of *Šinamu/Sinabu* in cuneiform texts cannot

schriften", *ZA* 13 (1898), 57-110; 14 (1899), 103-172; 15 (1900), 257-382 (see 13 [1898], 79). Cf. also K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 71-78 and 114, No. 14; M. Liverani, *Studies on the Annals of Ashurnasirpal II*, 2: *Topographical Analysis* (Roma 1992), 60.

[31] RIMA II, text A.0.101.1, p. 220, lines 109-110. The phrase *nērebu ... ša* ^{URU}*Allapsia* means "pass leading to Allapsia", just as e.g. *ḫarrānu ša* ^{URU}*Kalḫa* (SAA VI, 10, 7) is "the road to Calah". The name is spelt URU *La-ap-si-a* (= *Āl-la-ap-si-a*) in SAA I, 240, 10, and URU *Ap-si-ḫa-a-a* (=*Āl-ap-si-ḫa-a-a*) in SAA XII, 50, 31.

[32] For this site, see L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents*. BAH 72 (Paris 1962), 49. In the neighbourhood, there is also the modern village of Ahmedi; cf. K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 67, n. 294. The identification of Uda with Χούδδων or Κούδδων, suggested by L. Dillemann, *op.cit.*, 57, has an insufficient phonetic basis.

[33] RIMA II, text A.0.101.19, p. 261, lines 93-96.

[34] A. Millard, *The Eponyms*, 100 sub Marduk-išmânni, and 111 sub Ninurta-kibsī-uṣur; ^{URU}*An-di* is Amida (*Andi* < *Amdi*). Besides, compare *ibidem*, 48 with p. 109, sub Našḫur-bēl, who is "governor of ^{URU}*A-mi-di*" according to the Eponym Canon, but "governor of ^{URU}*Si-na-bu*" according to a Sargon II's knob from Ashur.

[35] K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 79-121, with a useful collection of cuneiform sources on p. 79-84.

reach a satisfactory solution without considering later sources referring to the Ṭūr 'Abdīn. In fact, since the elision of the final consonant of a proper name or of a place name occurs quite frequently, *Šinamu/Sinabu* should not be dissociated from Ptolemy's Σίννα, situated in the centre of the Ṭūr 'Abdīn at longitude 74° 15' and latitude 37° 30'.[36] It is the Σινάς of Procopius[37] and the *Sina Judaeorum* of the *Not. Dign. Or.* XXXIII. This qualification justifies the identification of Sina with Βεϊουδαές of George of Cyprus[38] and of Theophylact Simocattes.[39] Both writers mention this place together with Ματζάρων[40] that must correspond to Maṣerta (Ömerlı)[41] and to ancient Madaranzu, 13 km west of Fafih.[42] The identification of Sina with Fafih is confirmed by the description of the fortress built on rock. Gertrude Bell describes the site of Fafih in 1913 as follows: "Fafi stands upon a headland of rock jutting out between two convergent valleys. The whole of the bluff has been surrounded by a massive wall built of undressed stones laid dry".[43] Now, Theophylact Simocattes describes Βεϊουδαές in the 7th century A.D. as a citadel built on rock and he adds: "And the fortress was built of stones laid dry", ἦν γὰρ λίθῳ ξηρῷ διεσκευασμένον τὸ φρούριον.[44] Both cities, Sinabu and Madaranzu, must have belonged to Bēt-Zammāni and later to the province of Amida.

[36] Ptolemy, *Geography* V, 17, 7; cf. L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 145, Fig. XVI, and 230.

[37] Procopius, *On Justinian's Buildings* II, 4, 14, in J. Havry – G. Wirth, *Procopii Caesariensis opera omnia* IV, 59: 623.

[38] George of Cyprus, *Descriptio orbis Romani*, ed. E. Honigmann, *Le Synekdèmos d'Hiéroklès et l'Opuscule géographique de Georges de Chypre* (Bruxelles 1939), No. 930.

[39] Theophylact Simocattes, *Historiae* II, 18, ed. C. De Boor – P. Wirth (Stuttgart 1972), 106. For the historical background of the name "Jewish House", see L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 100.

[40] George of Cyprus, *op.cit.*, ed. E. Honigmann, *Le Synekdèmos*, No. 931; Theophylact Simocattes, *Historiae*, II, 18, 7, ed. C. de Boor – P. With, *op.cit.*, 106.

[41] L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 230. The place name was reinterpreted as the Syriac word *ma'ṣartā*, "wine-press".

[42] ^{URU}*Ma-da-ra-an-zu* is located in the centre of the Ṭūr 'Abdīn by Ashurnasirpal II: RIMA II, text A.0.101.1, p. 209, line 94. The sign DA probably transcribes *ḍa*. No specific site is proposed by K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 67-69, but a location near Savur and Killith has to be taken into account.

[43] G. Bell, *Churches and Monasteries of Ṭūr 'Abdīn and Neighbouring Districts*. Zeitschrift für die Geschichte der Architektur, Ergänzungsheft 9 (Wien 1913), 61.

[44] Theophylact Simocattes, *Historiae* II, 18, 16, ed. C. De Boor – P. Wirth, *op.cit.*, 107. Cf. L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 231.

Now, Sinabu happens to be named in cuneiform texts either with Tušḫa(n) or with Ta'idu, while Ashurnasirpal II mentions together Tušḫa, Damdammusa, Sinabu, and Tīdu (Ta'idu).[45] A Mari letter makes it clear that even a speedy one-day journey is not sufficient to cover the distance between Madara (Matar) and Tušḫan: the traveller coming from Madara must either spend the night in a village in order to reach Tušḫan in the morning of the next day or travel from daybreak to late in the night.[46] The identification of Tušḫan with the mound of Tepe, near Tepeköy (Behramki), is therefore excluded since the distance would amount only to 10 km as the crow flies.[47] Instead, the 32 km separating Matar from Kerh perfectly correspond to the time needed for a speedy journey like the one planned in the Mari letter. As for Ashurnasirpal II's account, one should observe that it does not say that the Assyrian army marched in one day from Madara to Tušḫan, just as it does not specify how long Ashurnasirpal had to besiege Madara.[48] The Kurkh Monoliths of Ashurnasirpal II and of Shalmaneser III were thus discovered at Tušḫan,[49] that lay within the territory of Bēt-Zammāni, but was abandoned and dilapidated in the beginning of the 9th century B.C., before the rebuilding and resettlement activities of Ashurnasirpal II from 882 B.C. on.[50]

Contrary to Tušḫan, Ta'idu was not on the Tigris. The Hittite account of the armed expedition led in Mittannian territory by Piyashilish, king of

[45] RIMA II, text A.0.101.19, p. 262, line 97.

[46] ARM IV, 51, with a good translation by K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 72-74. No locations are proposed by J.-M. Durand, *Les documents épistolaires du palais de Mari* I. LAPO 16 (Paris 1997), 116-118, and no reasons are given why he calls the general area of Diyarbakır in question. As a matter of fact, contrary to Durand, Madara is not mentioned in the Chagar Bazar texts.

[47] This location is proposed nevertheless by K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 118-121, but it results only from an incorrect location of Šinamu/Sinabu and of Ta'idu.

[48] RIMA II, text A.0.101.1, p. 209-210, lines 98-101; text A.0.101.19, p. 259, lines 64-67.

[49] The two stelae were discovered at Kerh by J.G. Taylor in 1861, and the place was correctly identified as Tušḫan by H. Rawlinson, in J. G. Taylor, "Travels in Kurdistan, with Notices of the Sources of the Eastern and Western Tigris, and Ancient Ruins in Their Neighbourhood", *Journal of the Royal Geographical Society* 35 (1865), 21-58 (see p. 23). The erection of Ashurnasirpal II's stela at Tušḫan is recorded in the king's annals: RIMA II, text A.0.101.1, p. 202, lines 5-7, that anticipate the event, while the Kurkh Monolith in reality describes the fifth campaign, in 879 B.C., not the second one, in 882 B.C., and was thus erected in 879 B.C.

[50] RIMA II, text A.0.101.1, p. 202, lines 2-9.

Carchemish, indicates that Ta'idu was situated east of Waššuganni, on the road from Assyria to Carchemish. The Hittite army successively occupied Irrite, between Carchemish and Ḫarrān, then Ḫarrān, which was easily overrun, and it proceeded thereafter to Waššuganni. This further advance brought some interference from the Assyrians, who sent an army to Ta'idu (^{URU}*Ta-i-ta*) in order to help Shuttarna.[51] Therefore, the most likely location of Ta'idu is Tell Ermen, in the centre of Kızıltepe, "the Red Hill", 15 km southwest of Mardin.[52] This is one of the largest ancient mounds of northern Mesopotamia, suitable for the town that Adad-nirari I was calling "the large royal city" of Ḫanigalbat.[53] This location is confirmed by the abundant pottery from the second millennium B.C. discovered on the site and corresponds perfectly to the requirements of the Middle Assyrian and Neo-Assyrian sources. In particular, Ta'idu is the head of the province to which Nawar belonged in the 14th century B.C. and it is mentioned between Amasaki and Šūdu in lists of districts from the reign of Tiglath-pileser I (1114-1076 B. C.).[54] Now, both Nawar and Amasaki should be placed in the area of Nusaybin,[55] while the location of Šūdu has been perfectly circumscribed by M. Falkner, viz. east of 'Anaz and north of the line Ḫarrān – Rās al-'Ayn.[56] A. Goetze pro-

[51] KUB XIX 13 ii 34'-37'. Cf. H. G. Güterbock, "The Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son, Mursili II", *JCS* 10 (1956), 41-68, 75-98, 107-130 (see p. 111); K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 89.

[52] The original form of the name given to the ancient mound, viz. Tell Ermen, is recent and originated as an appellation of the community of Armenian merchants established on the mound; it was destroyed towards the end of World War I. The site has been visited in 1881 and thereafter described by E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien* (Leipzig 1883), 400-403 and 424-428. See also L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 82-83. – No concrete indication supports the identification of Ta'idu with Tell Ḥamīdīya, as suggested by M. Wäfler, *Ta'idu – stolica państwa Mitanni*. Xenia Posnaniensia 2 (Poznań 1993), 4-18.

[53] RIMA I, text A.0.76.3, p. 136, lines 26-27.

[54] A tablet from Tell Brak mentions "Nawar in the district of Ta'idu", ^{URU}*Na-ua-ar ḫal-ṣí* ^{URU}*Ta-i-de*$_4$; N. J. J. Illingworth, "Inscriptions from Tell Brak 1986", *Iraq* 50 (1988), 87-108 (see p. 105, No. 24). For the lists of districts, cf. E. Weidner, "Aus den Tagen eines assyrischen Schattenkönigs", *AfO* 10 (1935-36), 1-52 (see p. 21, n. 148).

[55] The existence of northern Nawar, probably identical with Nawali/u (Hurrian r/l), has to be reckoned with in the vicinity of Nusaybin in the late third and the second millennia B.C.; cf. D. Matthews – J. Eidem, "Tell Brak and Nagar", *Iraq* 55 (1993), 201-207, especially p. 204-205. For Amasaki, cf. E. Ebeling, in *RlA* I, 93 s.v. *Amasaki*; K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 208-209.

[56] M. Falkner, *AfO* 18, 27-29.

posed a site near Derik[57] and the ancient name Βισμιδεων of Tell Bisme,[58] just south of Derik and west of Mardin, might actually preserve the variant *Šmudā[59] of the name attested in cuneiform sources.[60] Tell Ermen, situated between these two sites, 57 km west of Nusaybin, is thus the ideal location for Ta'idu.[61] This does not mean, however, that Ta'idu was within the borders of Bēt-Zammāni. Although the Mardin plateau probably belonged to Bēt-Zammāni, one may doubt that the tribal territory extended to the plain south of it.

[57] A. Goetze, "An Old Babylonian Itinerary", *JCS* 7 (1953), 51-72 (see p. 62).

[58] For the Syriac name see R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* II, col. 4438.

[59] Procopius, *On Justinian's Buildings* II, 6, 14, ed. J. Havry – G. Wirth, *Procopii Caesariensis opera omnia* IV, 65: 18, mentions Βισμιδεών, where Aramaic *Bē-*, "house of", is prefixed to the ancient place name. Later, the word *Till-* was added as well, as it appears in *Not. Dign. Or.* XXXIV (*Thilbisine*) and in writings of Syriac authors (*Tilbisme*); cf. R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*. BAH 4 (Paris 1927), 491, n. 5; L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 109. This hypothetical identification of *Šūdu* with Tell Bisme might be challenged, if a "commandant of Šūd", *nwhdr' d-Šwd*, is mentioned in an Old Syriac inscription from the mid-2nd century A.D., found at Sumatar; cf. H. J. W. Drijvers – J. F. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene* (Leiden 1999), As 47, p. 128 and Pl. 34-35, who prefer reading *Šwr*. However, this supposed *Šwr* cannot be identified with ^{URU}*Šu/Su-ú-ra* in the Ṭūr 'Abdīn, as proposed by K. Beyer, "Altsyrische Inschriften neu gelesen", *ZDMG* 146 (1996), 39-44 (see p. 40), since this place (Savur) is called *Ṣawrā* in Syriac.

[60] The Mari documents attest the spellings *Šudā* and *Sudā*: ARM XVI/1, 33. However, the *ū* is long, as indicated by the Middle and Neo-Assyrian spellings ^{URU}*Su-ú-di*, ^{URU}*Šu-u-du*: K. Nashef, RGTC 5, 234-235; H. Freydank, *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* II. VAS 21 (Berlin 1982), No. 21, 3; III. WVDOG 92 (Berlin 1994), No. 29, 9; cf. idem, "Das Archiv Assur 18764", *AoF* 19 (1992), 276-321 (see p. 312-313, No. 32, 9); S. Parpola, *Toponyms*, 338, and this *ū* may correspond to *m* + vowel; cf. E. Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*. OLA 80 (Leuven 1997), § 11. 8. In VAS 21, No. 21, 3, ^{URU}*Su-ú-di* is mentioned between Katmuḫu and Ta'idu, thus implying a route around the western slopes of Mount Kašiyari. The district of Šūdu might be mentioned as ^{KUR}*Šu-*[*mu-d*]*a-a* in Chronicle 3, line 55: A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*. TCS 5 (Locust Valley 1975), 95. In fact, its conquest by Nabopolassar in 610 B.C. follows the capture of Nusaybin in 611 B.C. and precedes the capture of Ruggūlitu (Urfa/Edessa) in 610 B.C., a few months later: there is a clear progression east-west in the direction of Ḫarrān.

[61] Tell Ermen is believed to be the site of the Islamic town of Dunaysir, which was a meeting place for caravans, and of the Byzantine Δουσαρων (Procopius, *On Justinian's Buildings* II, 6); cf. R. Dussaud, *Topographie*, 493; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge 1930), 96; L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 109.

The location of Damdammusa can be established only on the basis of its mentions in the inscriptions of Ashurnasirpal II. The Assyrian army reached Damdammusa on its way from Barzaništun to Amida,[62] after having come out of the pass of Mount Amadān. Barzaništun is known to be in the land Azalla/Izalla,[63] which was renowned for its wine, so that it cannot correspond to the proper massif of Karaça Dağ, but must designate its lower slopes and the western extension of the Ṭūr 'Abdīn. Mount Amadān, called Madān in the 13th century B.C.,[64] is probably the Mardin plateau that dominates the heart of Upper Mesopotamia from its altitude of 1,300 metres.

If Mount Amadān is then located in the western part of the Ṭūr 'Abdīn, the pass (*nērebu*) of *Amadān* must correspond to Izzetpaşa (alt. 1,075 metres), northwest of Mardin. The access to the pass lay to the north of the ancient city of Karania[65] which ought to be identified with Tell Harzem, in the upper valley of the Zergān river. Called Ἀρχάμα by Ptolemy[66] and *Arcamo* in the Peutinger Table,[67] the place is referred to by Procopius as χωρίον Ἀρζάμων or Ἀρζαμένων,[68] while Theophylact Simocattes mentions the river: ποταμὸς τῶν Ἀρζάμων.[69] This name is probably related to ^{KUR}*Ar-qa-ni-a*,[70] as the Assyrians were apparently calling that part of

[62] RIMA II, text A.0.101.1, p. 220, lines 104-105.

[63] SAA XII, 50, 28; cf. line 33.

[64] The former discussion is summarized by K. Nashef, in *RlA* 7, 193-194 s.v. *Madani*, and M. Liverani, *Studies on the Annals of Ashurnasirpal II*, 84-85. See also K. Kessler, "Šubria, Urartu and Aššur: Topographical Questions around the Tigris Sources", in M. Liverani (ed.), *Neo-Assyrian Geography* (Roma 1995), 55-67, especially p. 59-62.

[65] RIMA II, text A.0.101.1, p. 220, lines 99-100.

[66] Ptolemy, *Geography* V, 17, 7.

[67] Fol. X; cf. L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, Fig. XII.

[68] Procopius, *Persian Wars* I, 8, 10, ed. J. Havry – G. Wirth, *Procopii Caesariensis opera omnia* I, 38.

[69] Theophylact Simocattes, *Historiae* I, 15, 15; II, 1, 5.6.7; 5, 4, ed. C. De Boor – P. Wirth (Stuttgart 1972), 70, 71, 78. See also Ἀρζανηνὴ χώρα, *ibidem* I, 14, 1, p. 66: 11. The city was called also *Apadna* or *Afadna*; cf. L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 159, with references. The identity of the places is demonstrated by the compound name *Ḥarzem də 'Afadnā* used by Zacharias Rhetor, *Church History* VII, 4, ed. E. W. Brooks, *Historia ecclesiastica*, 112:31; the translation is given in CSCO 88 / Syr. 42 (Louvain 1924), 21.

[70] RIMA II, text A.0.101.1, p. 220, line 101. This ^{KUR}*Ar-qa-ni-a* must be distinguished from ^{KUR}*Ar-ka-a-na-a* on the left bank of the Tigris (RIMA II, text A.0.101.1, p. 220, line 103). The name of Kerh, earlier *Kurḫ*, goes back to Aramaic *kar(a)k*, "fort". The place is called *Arcaiapis* in the Peutinger Table X, perhaps from *Kark-yabbīš*, "Fort of the dry land", with the loss of initial *K*, as proposed by L. Dillemann, *Haute Mésopo-*

the Ṭūr ʿAbdīn, west of Mardin, where is the main source of the Zergān; the Arabs call it Ǧebel ʿAfis, "mountain of holms", and Syriac authors name it Ṭūrā də-Kuros. This area probably includes the region of ^{KUR}*Mallānu* that Ashurnasirpal II annexed in 866 B.C.,[71] unless this place corresponds to the area of modern Pirinçlik, west of Diyarbakır.

Ashurnasirpal II's annals mention two towns in the area of Mount Amadān, viz. ^{URU}*Ú-ma-li-a* and ^{URU}*Ḫi-ra-a-nu*.[72] After the pass of Izzetpaşa no major obstacles occur on the road further north and the traveller comes out of the mountains before Çinar.[73] A large section of the same route was followed in A.D. 359 by Sapor II, according to Ammianus Marcellinus: ... *a Bebase loco itinere flexo dextrorsus ... per Ḫorren et Meiacarire et Charcha, ut transiturus Amidam ...* .[74] In fact, Horren is modern Gülharin, Ḫurra of the cuneiform texts of the second millennium B.C.[75] and Ḫirān of Ashurnasirpal II,[76] 11 km south of Mardin. The route to Amida reaches then *Meiacarire* or *Aquae Frigidae*,[77] on the Şaihansu, and it continues further to the northwest, in the direction of the valley of Göksu. The first ancient mound at the entrance of the alluvial plain of the

tamie orientale, 156-157. This can result from a possible influence either of the name of Mount Arkānā or of the Latin noun *arx, arcis*, "fortress".

[71] RIMA II, text A.0.101.1, p. 220, line 101. M. Liverani, *Studies on the Annals of Ashurnasirpal II*, 84-85, locates *Mallānu* too far to the north.

[72] RIMA II, text A.0.101.1, p. 219, lines 97-98. See also below, n. 76.

[73] This road has been described by J. Czernik, *Technische Studien-Expedition durch die Gebiete des Euphrates und Tigris* II. Petermanns geographische Mitteilungen, Ergänzungsheft 45 (Gotha 1876), 19; E. Sachau, *Über die Lage von Tigranokerta* (Berlin 1880), 88-89; idem, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, 430-437.

[74] Ammianus Marcellinus, *History* XVIII, 10, 1.

[75] ARM XVI/1, 16; RIMA I, text A.0.76.1, p. 131, line 10; text A.0.76.3, p. 136, line 29; cf. K. Nashef, RGTC 5, 132. The pottery of the later half of the third millennium and of the second millennium B.C. confirms the importance of the site in those periods. It is doubtful whether *Ḫu-ur-ra-nim*^{KI} is the same city: ARM IV, 38, 10', corrected by J.-M. Durand, "Villes fantômes de Syrie et autres lieux", *MARI* 5 (1987), 199-234 (see p. 223).

[76] RIMA II, text A.0.101.1, p. 219, line 97: ^{URU}*Ḫi-ra-a-nu*. Contrary to the opinion of W. Röllig, in *RlA* 4, 505-506 s.v. *Ḫurrâ, Ura I*, ^{URU}*Ú-ra* (H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-pileser III, King of Assyria* (Jerusalem 1994), 76 [Ann. 5], line 7;184, line 20') or ^{URU}*Ur-ra* (*ibidem*, 126, line 32), and ^{URU}*Ú-ra* (SAA V. 111, r. 3) are different cities.

[77] Peutinger Table XII: *Aque Frigide*. Ammianus Marcellinus, *History* XVIII, 10, 1, transcribes the Aramaic name *Mayyā Qarīrē*, "cold waters". The Arabic name of the site, *'Aqrās*, "freezing (waters)", is a translation of Aramaic. The explanation given by L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 157, is hardly correct, for *'aqrās* seems to be the broken plural of the adjective *qāris*.

Tigris is Göktepe,[78] which might thus correspond to Barzaništun. However, no information is available so far about this site, although it should be identified with *Sammachi* in the Peutinger Table, at a distance of XIIII miles or 21 km from Kerh (*Arcaiapis*).[79] The larger mound of Purank (Pornak),[80] 12 km north of Göktepe, might then correspond to Damdammusa, which is once called "royal city" in the annals of Ashurnasirpal II.[81] Its location is exactly the same as that of *Sardebar* in the Peutinger Table which indicates a distance of XIII miles or 19 km from Sardebar to Diyarbakır (*Ad Tygrem*) and X miles or 15 km from Sardebar to Kerh (*Arcaiapis*).[82] The place is called Σαρδηούα by Ptolemy[83] and *Sardera* in the Ravenna Cosmography.[84]

Ashurnasirpal II seems to have followed the same route in 882 B.C., in his first campaign to the Upper Tigris. In fact, he marched from the source of the Subnat river (Babil) to the land Izalla, and then "crossed over" (*nabalkutu*) to Mount Kašiyari,[85] apparently through the pass of Izzetpaşa. Coming out from the mountains southeast of Çinar, he approached Kinabu, the fortified city of the rebel Ḫulāya.[86] Aktepe, characterized by Assyrian pottery,[87] may be the site of Kinabu, while the smaller and nearby Kürthaçitepe may then correspond to Mariru.[88] Ḫulāya was captured and

[78] P. Meriggi, "Sesto viaggio anatolico", *OA* 6 (1967), 269-303 and Pl. LXVIII-LXXXI, especially Map III, p. 289, No. 15.

[79] Peutinger Table XII. The emendation of the drawing, as proposed by L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 158, Fig. XXI, must be correct.

[80] P. Meriggi, *OA* 6, No. 18; cf. K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 113, No. 7. Roman and Byzantine coins have been found on the site; cf. J. G. Taylor, *Journal of the Royal Geographic Society* 35, 23.

[81] RIMA II, text A.0.101.1, p. 200, line 103.

[82] Peutinger Table XII. The corrections of the distances, proposed by L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 159, are superfluous and result only from an incorrest location of Sardebar. The distance by road from Kerh to Diyarbakır amounted to 33 km according to F. Maunsell, *Military Report on Eastern Turkey in Asia* (London 1903), vol. IV, 414.

[83] Ptolemy, *Geography* V, 12, 10.

[84] *Ravenna Cosmography* 48, ed. J. Schnetz, *Itineraria Romana* II (2nd ed., Stuttgart 1990),17:44.

[85] RIMA II, text A.0.101.1, p. 200-201, lines 104-106.

[86] RIMA II, text A.0.101.1, p. 201, lines 106-107.

[87] A. T. Olmstead, "The Calculated Frightfulness of Ashur-nasir-apal", *JAOS* 38 (1918), 209-263 (see p. 227, n. 41).

[88] K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 113, No. 11; 115 and 117. While Ashurnasirpal II counts 3,800 killed fighting-men and captives at Kinabu, there are only 250 killed warriors and captives at Mariru: RIMA II, text A.0.101.1, p. 201, lines 107-111.

Assyriologisches Seminar der Universität München

flayed, and his skin draped over the wall of Damdammusa,[89] only 18 km northwest of Aktepe, if Purank (Pornak) is the site of Damdammusa. Kinabu might be identified also with Tauşantepe,[90] 5 km southeast of Purank, and the nearby Sihratepe[91] might then correspond to Mariru. However, these identifications are less probable, for the Assyrian army marched thereafter from Kinabu to ^{URU}*Te-e-la*,[92] the name of which is translated into Turkish by Tepe, a large rectangular mound near the village of Behramki, now Tepeköy, 20 km northeast of Kinabu, on the Tigris. The dimensions of this mound – 350 m long, 200 m wide, and about 30 m high[93] – seem to correspond to Ashurnasirpal II's description of Tēla, with a triple city wall. From there, the Assyrians marched westwards to Tušḫa(n), 22 km distant. There is no mention, instead, of occupying *Ḫalṣ-Eluḫa*, where Shalmaneser I had settled the ancestors of the anti-Assyrian rebel Ḫulāya.[94] In fact, this place name, spelt KUR (var. URU) *Ḫal-ṣe-luḫa*, means "district of Eluḫa(t)" and does not allude to a particular settlement of the 9th century B.C., although its chief town had undoubtedly been called Eluḫat or Elaḫut in the second millennium B.C.[95] This city must be located northwest of the Ṭūr 'Abdīn and be identified with Diyarbakır, as we have seen above. Its name Amida cannot antedate the Aramaean settlement in the region and even the end of the Middle Assyrian occupation of the area.

As for Tauşantepe, this mound must correspond to *Busan* in the account of Ammianus Marcellinus dealing with Sapor II's march towards Amida in A.D. 359: ... *ut transiturus Amidam, cum prope castella Romana venisset, quorum unum Reman, alterum Busan appellatur* ... .[96] While

[89] RIMA II, text A.0.101.1, p. 201, line 110.
[90] P. Meriggi, *OA* 6, Map III, p. 289, No. 26; K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 113, No. 8, with n. 422. The name of the modern village of Güzelşeyh, situated between Purank (Pornak) and Tauşantepe, has also been used as an appellation of this mound.
[91] Meriggi, *OA* 6, Map III, p. 289, No. 17; K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 113, No. 9.
[92] RIMA II, text A.0.101.1, p. 201, line 113.
[93] K. Kessler, *Untersuchungen zur historischen Topographie*, 117.
[94] RIMA II, text A.0.101.1, p. 200, lines 102-103.
[95] J. N. Postgate, "Assyria: The Home Provinces", in M. Liverani (ed.), *Neo-Assyrian Geography* (Roma 1995), 1-17 (see p. 1-2). Nothing justifies the doubts of M. Liverani, *Studies on the Annals of Ashurnasirpal II*, 37.
[96] Ammianus Marcellinus, *History* XVIII, 10, 1. The attempts of L. Dillemann, *Haute Mésopotamie orientale*, 157, to eliminate *Busan* are not convincing and superfluous.

Reman is Kerh, called Καρχα-Ρωμάν in Greek,[97] *Busan* can only be Tauşan(tepe), 13 km southwest of Kerh, and it very likely corresponds to *Bu-[u]š-a-an*, attested in Upper Mesopotamia by a document from Mari.[98]

None of the cities mentioned in Ashurnasirpal's account of his campaign in 882 B.C. is said to belong to Bēt-Zammāni, whose ruler paid tribute to Ashurnasirpal at Tušḫa, but in 866 B.C. Damdammusa belongs well to Bēt-Zammāni.[99] At the time of Tukulti-Ninurta II (890-884 B.C.) the territory of Bēt-Zammāni seems to have extended much further to the southeast, as far as the upper valley of Wādī Abū Russayn, at İstilil that occupies the site of the Byzantine fortress of Φαθαχών.[100] In fact, this name seems to be identical with that of ^{URU}*P[a]-ti-ik?-kun?* or *P[a]-ti-iš?-kun?*, a city of Bēt-Zammāni.[101]

If this description of the territory of Bēt-Zammāni is correct, its eastern frontier in the Tigris plain was the range of hills dividing the Göksu and Şaihansu valley systems, but its territory sometimes extended eastwards. In the mountains, it seems to have included the upper valley of Karinsu and to have reached a line going from Fafih to İstilil. On the south, Bēt-Zammāni is unlikely to have extended beyond the slopes of the Ṭūr 'Abdīn, and nothing suggests that it had some possessions on the left bank of the Tigris, to the north. There is a lack of indications about its western border, but Karaça Dağ does not seem to have belonged to Bēt-Zammāni. The heartland of Bēt-Zammāni appears to be formed by the western part of the plain between the Tigris and the Ṭūr 'Abdīn.

[97] Theophylact Simocattes, *Historiae* I, 13, 4, ed. C. De Boor – P. Wirth (Stuttgart 1972), 64: 25.
[98] ARM XIII, 144, 34; XVI/1, 8.
[99] RIMA II, text A.0.101.1, p. 220, line 105.
[100] Theophylact Simocattes, *Historiae* II, 9, 17, ed. C. De Boor – P. Wirth (Stuttgart 1972), 88.
[101] RIMA II, text A.0.100.5, p. 171, line 14.

THE GOD SANDA IN LYCIA?

H. Craig Melchert (Chapel Hill)

The deity Sanda is directly attested in Hittite, Cuneiform Luvian, Hieroglyphic Luvian and Lydian.[1] There is also broad agreement that the same deity appears in Hellenistic sources as *Σανδας/Σανδης/Σανδων*, associated in particular with Tarsus.[2] The divine name is also found as an element in personal names from the time of the Old Assyrian trading colonies through the period of the Hittite Empire and into the first millennium in Cilicia, Pisidia, Lycaonia, and Lydia.[3] Lycia is conspicuously missing from this dossier.[4] Whether this absence is due to chance or reflects that Sanda truly was unknown in Lycia remains to be determined.

The direct textual evidence for Sanda is quite limited, and there is no consensus on his function or character. Some have called Sanda a "vegetation" god.[5] Salvatori follows earlier scholars in viewing the Hellenistic Sanda/Sandon as a solar deity,[6] while he concludes that Sanda of the Hit-

---

[1] For the attestations in Hittite and Cuneiform Luvian see A. Kammenhuber, "Marduk und Santa in der hethitischen Überlieferung", *Or* 59 (1990), 188-195, for those in Hieroglyphic Luvian J. D. Hawkins, *CHLI*, I, 488-490 & 558-559, and for that in Lydian R. Gusmani, *Lyd. Wb.*, 201 & 252 and *Lyd. Wb. Erg.*, 84. I am grateful to Eric Raimond and Olivier Casabonne for valuable references and advice. I alone remain responsible for all views expressed here.

[2] For this material see O. Höfer, in W. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. IV (1897-1909), 319-322 s.v. *Sandas, Sandes, Sandon*.

[3] For the name in older cuneiform sources see E. Laroche, *NH*, 156 & 291, and for the later evidence Ph. H. J. Houwink ten Cate, *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period* (Leiden 1961), 137.

[4] A. Kammenhuber, *Or* 59, 191, gives no basis for her characterization that Sanda "lebt über das Hieroglyphen-Luwische und Lykische im 1. Jt. ...fort."

[5] Thus Ph. H. J. Houwink ten Cate, *loc.cit.* with the qualifier "probably." For an older version of this idea see the reference to E. Meyer in O. Höfer, *op.cit.*, 330. Cf. also R. Lebrun, "L'Anatolie et le monde phénicien du X^{e} au IV^{e} siècle av. J.-C.", in E. Lipiński (ed.), *Studia Phoenicia V: Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.* (Leuven 1987), 30.

[6] S. Salvatori, "Il dio Santa-Sandon: uno sguardo ai testi", *PP* 30 (1975), 402, 409, cites G. R. Levy, "The Oriental Origin of Herakles", *JHS* 54 (1934), 40-53, but see O. Höfer, *op.cit*, 330, for references to earlier versions of this analysis.

tite texts is a god of death, conceding that this difference makes the connection between the two problematic. Our honorand sees Sanda's function as "not known precisely," suggests that he may be a syncretic combination of local gods, but does cautiously join others in characterizing Sanda as "resembling a war-god."[7]

Salvatori summarily rejects Sanda as war-god,[8] but there is growing circumstantial evidence to support the notion that he is at least a warrior god, if not primarily a god of war. The best argument for this is his close association with Iyarri, who definitely is a Luvian war-god and is armed with a bow, like Sanda. As noted by Popko, we now know that both Iyarri and Sanda have as associates the *marwainzi* (= 'dark') deities.[9] This linkage seems to justify seeing Sanda also in the pairing ^{D}AMAR.UD ^{D}*Iyarriš* in the prayer (of Mursili?) KUB 31.121 (+) 121a i 17. Several have noted that in the Ḫukkana Treaty ^{D}AMAR.UD appears in the divine witness list after the gods of the army (KBo 5.3+ i 53), but here of course we cannot be absolutely sure that the reference is to Sanda.

Sanda is associated in the Zarpiya Ritual with the ^{D}*Annarumienzi*, who are described as wearing bloody (or blood-red) clothing (KUB 9.31 ii 22-24). Their description in the Hittite portion of the ritual goeş on to say that they (the ^{D}*Inmarawanteš*) are armed with daggers and bows and arrows (HT 1 i 29-34). Lebrun renders *annarummienzi* as "les brutaux," and Laroche characterizes Sanda in the Zarpiya Ritual as "maléfique, belliqueux, terroriste."[10] A similar view lies behind Salvatori's interpretation of Sanda in this ritual as a god of death.[11] However, as Kammenhuber properly insists,[12] the meaning of *annarummi-* and its Hittite equivalent *inmarawant-* is positive, approximately 'forceful, virile' or perhaps 'formidable, redoubtable.' Furthermore, in the HLuvian text of the "Beirut stone bowl" Sanda is the patron deity of the dedicator.[13] In the other HLuvian text KULULU 2, the author indeed dies 'by Sanda,' but in his bed after eating and drinking.[14] This description hardly suggests a violent death by a malevolent terrorist deity. Nor does the invoking of Sanda's *marwainzi* deities against tomb violators later in the same text suggest any special connection of Sanda with death. In the Beirut bowl text Sanda himself is similarly invoked (along with Kubaba and Karhuha!), clearly in his role as the person's patron deity. We may assume the same for KULULU 2.

In the Zarpiya Ritual Sanda and the *Annarumminzi* deities are asked specifically not to reenter the gates of the house 'for evil' (*attuwalaḫiti*, KUB 9.31 ii 26). Nothing requires the assumption that Sanda or his associates are inherently malevolent or hostile. Like any other deity, they may be angered by some human delict, send pestilence as punishment, and require appeasement/atonement, but the sum of the evidence suggests merely that Sanda was a powerful god of arms who could act for either good or ill.[15] It also seems simplest to assume with Höfer that it was the shared quality of being a mighty warrior that led to the later synthesis with Heracles.[16]

In searching for a possible Lycian reflex of Sanda, we may thus tentatively take as our starting point a warrior god (not necessarily a god of war per se), suitable as a patron, who at least in Tarsus was eventually associated with Heracles. In regard to form, **Sant/da-* would by regular phonological developments appear in Lycian (A) as **Hãta-*.[17] I wish to sug-

[7] M. Popko, *Religions of Asia Minor* (Warsaw 1995), 93. For Sanda as a war-god see also A. Goetze, *Kleinasien* (2. ed., München 1957), 160 (non vidi). See also E. Laroche, "Un syncrétisme gréco-anatolien: Sanda = Héraclès", in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine* (Paris 1973), 113: "guerrier et archer." R. Lebrun, "Problèmes de religion anatolienne", *Hethitica* 8 (1987), 257 n. 19, agrees with Popko that Sanda's exact nature is uncertain, but suggests that as an archer god he has "un aspect chasseur autant que guerrier."

[8] S. Salvatori, *PP* 30, 406.

[9] M. Popko, *op.cit*, 93 with refs. See also the remarks by J. D. Hawkins, *Corpus*, vol. I, 489-490, who terms Sanda and Iyarri "similar if not identical deities." I further suggest that the word *marivda-* which appears alongside Sanda and Kubaba in the Lydian text 4a represents the Lydian equivalent of the Luvian *marwainzi* deities: **marwiyo-* > **marwida-* > *mariwda-*.

[10] R. Lebrun, *Hethitica*, 8, 257 n. 19; E. Laroche, in *Les syncrétismes*, 110.

[11] S. Salvatori, *PP* 30, 409.

[12] A. Kammenhuber, *Or* 59, 192.

[13] J. D. Hawkins, *Corpus*, vol. I, 559.

[14] *Ibidem*, 488 ff.

[15] Cf. R. Lebrun, in *Studia Phoenicia V*, 30-31.

[16] O. Höfer, *op.cit*, 332. Cf. also E. Laroche, in *Les syncrétismes*, 114. R. Lebrun, in *Studia Phoenicia* V, 30, underscores that it is the deity Heracles, not the Greek hero, who is identified with Sanda (and with Phoenician Melqart). It is unlikely, however, that there is no connection between the two. See E. Lipiński, "La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart", in A. Finet, *Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale* (Ham-sur-Heure 1970), 49-50, on Melqart-Heracles viewed as a divinized man. In emphasizing the nature of Sanda as a warrior, I do not mean to deny that he may have also been seen in the later period as an agrarian god of death and resurrection.

[17] By the regular voicing of stops after nasals in at least Lycian and Lydian (H. C. Melchert, *AHP*, 300 & 356) and probably throughout first-millennium Anatolia, an original

gest that this predicted stem may be attested in the problematic word *hãtahe* that appears in the text of the Stele of Xanthos. The form recurs repeatedly in *TL* 44a, 41-55:[18]

[pr]ulija e[p]i=de: izredi: zẽñtija: ehbije/[42]*-di: zagaba: nelede: hãtahe: ẽtri: tumine-hi:/*[43] *nelede: h[ã]tahe pttara: malijehi: hãt/*[44]*-ahe: xbane: ese: trbbẽnimi: tebete: terñ se/*[45] *milasãñtrã: pddẽne=ke: xbãnije: izredi/*[46] *ehbijedi: hãtahe: tlãñ nele: nele: tarbi/*[47]*-de: xerẽi: qastte terñ: tlahñ: erbbedi: h[ã]/*[48]*-tahe: medbijahe: ese: xerẽi: tebete: [t]er[ñ]/*[49] *se waxssepddimi: ẽti: zehi: hbãti:* C||: *un*[?]*[.]/*[50] *ñtepi: xlaina terñ hãtahe: ãka: herikle/*[51] *se haxlaza: pabrati: xbide: hri=xñtawa/*[52]*-tahi: ese tabãna: terñ: ijãnã: ijaeusas/*[53] *krzz[ã]nase: hãtahe: mukale: tewẽt[e]: sãma/*[54]*= ti: trbbetẽ: turaxssi: zxxãna terñ: es/*[55]*-e: humrxxã: tebãna terñ: hãtahe*

The word also occurs crucially once in 44b, 55-58:

se tukedri: kerθθi: ade: urublijẽ/[56] *hãtahe: tubehi: prñnezi: se lihbeze: eh[b]/*[57]*-ije: se dewẽ: zxxaza: se ñtuweriha: ade: se/*[58] *xθθãna: xugaha: se xñnaha*

I must preface my arguments with the reminder that any interpretation of a portion of *TL* 44 should be regarded as provisional. This fact will be evident from the serious divergences between my analysis and those of others cited below. Nevertheless, there is widespread agreement on the general content of the text: it recounts military exploits and the establishment of various cultic installations by the ruling dynasty at Xanthos.[19] It is

**-nt-* would result in [-nd-]. Laroche's derivation (in *Les syncrétismes*, 111) from **sãnt-*, participle to a Luvian verb cognate with Hittite *šā(i)-* 'rage, be furious,' would imply **-nt-*, but I do not exclude a non-Indo-European Anatolian name with original **-nd-* (for the name as Asianic see Ph. H. J. Houwink ten Cate, *The Luwian Population Groups*, 136).

[18] For the justification of my division into clauses, which essentially agrees with that of D. Schürr, "Kaunos in lykischen Inschriften", *Kadmos* 37 (1998), 151-152, see further below.

[19] For the most recent discussion of the nature of the monument and its text see J. Borchhardt, H. Eichner, M. Pesditschek, P. Ruggendorfer, "Archäologisch-sprachwissenschaftliches Corpus der Denkmäler mit lykischer Schrift", *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Anzeiger der phil.-hist. Klasse*, 134. Jhg., 2. Teilband, (Vienna 1997-1999), 17-56, especially on its authorship (with ample references to the many other viewpoints).

this general content that is crucial for the present purpose, independent of the validity of the various individual lexical and grammatical identifications that I propose.

The standard view of *hãtahe* is that it means 'personal, (one's) own,' a derivative of *hãta-* 'person, self' that occurs in the accusative singular in the tomb inscription *TL* 84, 1-3:[20] *ebẽñmẽ: prñnawã: m=e=ti: prñnawatẽ: mizretije: murãzah: tuhes: mluhidaza: surezi/ hrppi atli: ehbi: se ladi: se tideime: ehbije: s=ed=adẽ: atli: hrzzẽ [i]spazijẽ: me=te: ñta tãti/ ebñmẽ: hãtã: se ladã* "Mizretije, cousin of Murãza, the *m.* of Sura, built this grave-house for himself and his wife and his children. And he made the upper *i.* for himself. They shall put him *hãta-* in (it) and his wife." This analysis is unsatisfactory on all counts. First of all, it is very doubtful that *hãta-* means 'person, self.' We know the word for 'person, self' in Lycian: *atr/la-* (see the article by Theo van den Hout elsewhere in this volume). Given that the usual word occurs elsewhere in this very inscription, its alleged replacement in this one instance by the hapax *hãtã* would be entirely unmotivated. A stem *hãta-* is most naturally taken as an old participle to the attested Lycian verb *ha-* 'release, let go,' also in the compound *ala-ha-* 'let down, lay out (for burial).' The very general semantics of the verb leave open several possibilities for *hãtã*, but the context suggests that it is effectively equal to 'deceased.'[21]

Furthermore, even in the unlikely event that *hãtã* means 'self,' a more serious problem is that *hãtahe* as attested cannot be a derivative of *hãta-* meaning 'personal, own.' Cau analyzes *hãtahe* as belonging to a possessive adjective *hãtahi-*. In that case, however, *hãtahe* could only be dative-locative plural. It is obvious that in several of its occurrences there is no noun present in the dative-locative plural for *hãtahe* to modify. One could suppose with Hajnal that *hãtahe* is a genitive singular in *-ahe*, but as he concedes, this ending is not attested anywhere else in Lycian in an appellative, only in personal names.[22]

[20] For this view see O. Carruba, "Contributi al licio", *SMEA* 11 (1970), 37; I. Hajnal, *Der lykische Vokalismus* (Graz 1995), 195 with note 276; and N. Cau, "La spedizione di Melesandro in Licia nel racconto della stele di Xanthos (*TL* 44a, 34ss.); un tentativo di interpretazione", *Studi Ellenistici* 12 (2000), 27, all following P. Meriggi, "La declinazione del licio", *Rendiconti d. Accad. Naz. d. Lincei*, Serie 6, vol. 4 (1928), 438-439 et aliter.

[21] For the provision cf. *TL* 88, 2 *se ẽke lati ddaqasa* "and when Ddaqasa is dead..." and similarly *TL* 112, 2.

[22] Meriggi proposes that *hãtahe* was first used for all cases of the plural (for which he can offer no parallels in Lycian), but then is still forced to suppose that under the influ-

Even if one allows for this unique exception, an interpretation of *hãtahe* as 'personal, one's own' is quite incompatible with the attested word order and makes no sense in context. In 44a, 42-44 *hãtahe* would have to modify the respective place names: 'in (his) own Zagaba, Lower Tymnessos, Patara.'[23] In 44a, 46 it would modify (quite redundantly) *izredi ehbijedi* 'by his hand,' but in 44a, 47-48 *erbbedi* 'with battle/defeat.'[24] In 44a, 50 and 55 it would modify *terñi* 'army' (or 'district'), but the reference cannot be to the subject as elsewhere. Finally in 44a, 53 it must modify *krzzãnase* 'Chersonesos.' The choice of nouns designated as 'one's own' is peculiar to say the least![25]

As already seen by Schürr,[26] the word *hãtahe* in 44a, 41-55 serves as a refrain-like device that divides the passage into successive parts. As per Schürr, *hãtahe* in this function appears consistently in clause-final position except in 44a, 50, where the very salient comparison with Heracles is postposed even beyond *hãtahe*. As is also clear from Schürr's analysis (with which I am in agreement on most structural points), the description of the various military exploits in 44a, 44-55 is essentially complete without *hãtahe*, which seems to be a virtual add-on whose only function is to unify and organize the narrative.

The role of *hãtahe* is quite different in 44b, 57. While the meaning of many individual words remains approximate or totally unknown, the context here is clearly one of cult dedications, not military actions. The preceding lines 44b, 51-54 relate that the author of the stele established sacred precincts or cults (*tuwete kumezija*) in every district (*tere tere*) for the local Storm-god (*trqqñti pddãtahi*) and speak further of *tumenehija kumezija* and *xãkbija kumezija* 'sacred precincts/cults of Tymnessos and Kandyba.' The assured meanings of *tukedri* 'statue,' *ade* 'made,' and *kerθθi* as

ence of personal names it also came to be used freely as the genitive singular of *hãta-*, a second completely ad hoc and unparalleled assumption.

[23] Contra N. Cau, *op.cit*, 27, *hãtahe* cannot modify *nelede*, which is a verb (see further below). There is no ablative-instrumental plural in *-ede* in Lycian. The ablative-instrumental in *-a/edi* is indifferent to number, like its cognates in Hittite and Luvian.

[24] N. Cau, *op.cit*, 29, takes *hãtahe medbijahe* as 'con i suoi *medbijahi*,' but nowhere else does *hãtahe* precede its putative head noun. Indeed, it is always clause-final (see below).

[25] P. Meriggi, "La declinazione del licio III", *SMEA* 22 (1980), 223 n. 11, tries to save *hãtahe* as 'proprio' in the last instance by taking it as an adverb in the sense 'appunto.' But before one can assume such a semantic development one first needs to prove the basic meaning 'one's own' for some context, which he fails to do.

[26] D. Schürr, *Kadmos* 37, 157.

a place-name (cf. 44b, 49) guarantee a similar content for the clause containing *hãtahe* and the ones following it cited above: "And he made a statue in Kerθθi..., and he made a *dewẽ* for/to the warriors and *ñtuweriha*, and (he made) *xθθãna* for the grandfather(s) and grandmother(s)." The word *d(d)ewe-* is not, as previously claimed by me and others, a sequence of particles, but a noun whose approximate meaning 'gift, thing dedicated, memorial' is confirmed by its appearance in the personal name *Hlῖmi-dewe-*, a compound directly comparable to *hlῖmi-pijata* in the Létôon Trilingual (N320, 25), which must mean something like 'income-gift.' It is noteworthy that we find the same collocation *ddewẽ zxxazãi* 'dedication/memorial to the warriors' (literally gen. pl. 'of the warriors') in 44c, 6, where the phrase refers to a stele. While I cannot follow Hajnal in his connection of *xθθãna* with Hittite *ḫatteššar* 'pit,'[27] he is surely right in seeing *xθθãna* as a votive object or installation for the ancestors.[28] I tentatively take *urublijẽ* with Carruba as a variant of *erublija*,[29] which in 26,1 clearly means something like 'monument.' In any case, in 44c, 9 an *urublijẽ* is said to 'stand' or 'be erected' (*sttati*), so it must again refer to some kind of dedicatory installation. In our clause in 44b, 55-56 I take it as predicatival with *tukedri*: "And he made a statue in Kerθθi (as) an *urublije-*... ."

In the following clauses we have as expected mention of those to whom the objects are dedicated: the warriors and the ancestors. We would expect a dedicatee in lines 44b, 55-56 as well, in the remaining *hãtahe tubehi prñnezi se lihbeze ehbije*. The modifier *ehbije* 'his' assures us that *lihbeze* is dative plural, whatever its meaning, and the preceding *tubehi prñnezi* '*t.* of the household' can easily be dative singular, as its coordination with *lihbeze ehbije* would suggest. We thus arrive at: "And he made a statue in Kerθθi as an *urublije-* to (the) *tubehi* of the household and his *lihbeze-*." Whether *ehbije* 'his' refers back to the subject or to the dedicatee *tubehi* is impossible to determine. We are left with *hãtahe* not yet accounted for.

In principle *hãtahe* could be construed with either *urublijẽ* or *tubehi* (*prñnezi*). I suggest that it goes with the former and expresses the dedicatee, with the same word order and syntax as *ddewẽ zxxazãi* 'dedication/monument for the warriors' cited above: 'an *urublije-* for Sanda.' So long as we do not know the meaning of *tubehi*, I leave open whether we

[27] I. Hajnal, *Der lykische Vokalismus*, 215 n. 268.

[28] *Ibidem*, 34 n. 19.

[29] O. Carruba, "Beiträge zum Luwischen", in *Fs Neumann*, 42.

are to assume a series of three dedicatees ("And he made a statue in Kerθθi as an *u.* for Sanda, for the *t.* of the household and for his *l.*") or an apposition ("...as an *u.* for Sanda, the *t.* of the household, and for his *l.*").

Contra Cau,[30] I contend that the content of the first series of actions in the long "*hãtahe* narrative" is also dedicatory and not military. As per note 23 above, *nelede* cannot be an ablative-instrumental plural (which could only be *neledi*), but must be a preterite third singular verb (by Cau's analysis the entire three lines 44a, 41-43 implausibly would have no finite verb). Its approximate meaning is assured by the occurrence in 44a, 34: [ ]*etehi: axã: ara: nelede arñna* "... he *n*-ed in due form an *axa*-sacrifice in Xanthos." Pace Cau,[31] *axã* cannot be a preterite first singular verb (*all* other verbs in 44a are third person!). It is rather accusative singular of a noun *axa*- which is the base of the noun *axã/uti*-, a kind of priest. Given the presence of *xistte wawadra* '*x*-ed cattle' and *ɯwadraxi* 'cattle *x*-ing' in the immediately preceding lines 44a, 32-33, I suggest that *axa*- means specifically 'animal sacrifice,' but this is of decidedly secondary concern.[32] The neuter nom.-acc. plural *ara* is functioning here as an adverb equivalent to Latin *rīte*. The meaning of *nelede* must be something like 'established, laid down.'[33]

Lines 44a, 41-43 are thus dedicatory like 44b, 55-57. Just what is being dedicated is less certain. The generally accepted restoration [*pru*]*lija* in 44a, 41 is based on the occurrence *ebei: kbija: prulija: ẽti pddãt*[*i* ?]/ *ijãna tija* in 44b, 1-2, which directly follow the "*hãtahe* narrative" after the open space at the bottom of column *a*. Since *kbi*- means 'other,' it seems reasonable to assume that there has already been mention of another set of *prulija* in 44a,41. Indeed, the word *prulija* would frame the entire "*hãtahe* narrative." In view of the arguments of Borchhardt for the Xanthos Stele as a cenotaph, I suggest that *prulija* may mean 'trophies.'[34] Lines 44b, 1-2 would read: "Here on the spot [i.e. the Xanthos Stele] (are) other trophies which are Ionian(?)." These trophies would have been taken from the Greeks in the defeats narrated in the preceding "*hãtahe* narrative."[35]

By my understanding, the military exploits narrated were preceded by the dedication of other trophies in various other places (lines 44a, 41-43): "Moreover,[36] he laid down with his (own) hand *zẽñtija* trophies in Lagbos for Sanda, laid (them) down in Lower Tymnessos for Sanda, in Patara (sacred to) Malija for Sanda."[37] The meaning of the adjective *zẽñtija* is quite unknown. As should now be clear, I assume that following the dedication of the *prulija* (tentatively military trophies) to Sanda, all the succeeding military exploits are also said to have been done in his honor. I concede that I myself find this somewhat peculiar – as far as we can tell, no other military actions in the text of the Xanthos Stele are dedicated to a deity in this fashion. However, I find the function of *hãtahe* as a dedicatee very plausible in both dedicatory passages (44b, 55-57 and 44a, 41-43).

[30] N. Cau, *Studi Ellenistici* 12, 27-28.

[31] *Ibidem*, 25.

[32] The word *axã* in the following line 44a, 35 has the same meaning. Contra P. Meriggi, "Der Indogermanismus des Lykischen", in *Fs Hirt*, 273, et al., one cannot interpret *pededi...esbedi* of 44a, 34-35 (which are separated by several words of quite unknown meaning) as 'with foot and horse' = 'infantry and cavalry' and then assign the meaning 'band (of troops)' to *izre*- 'hand,' appealing to Latin *manus*. It is the asyndetic pair *izredi pededi* that forms a collocation 'with hand (and) foot.' The meaning in context is probably 'with total devotion' or the like.

[33] It is true that the verb *nele*- must be a derivative of the noun *nele* attested in 44a, 46: *tlãñ nele: nele: tarbide xerẽi* 'Xerẽi *t*-ed Tlos in every *nele*.' While *nele* certainly could mean something like 'battle,' the iterated *nele nele* could just well mean 'in every instance' or 'in every place.' I suggest the latter: *nele*- is 'settlement' or the like (something smaller than *teteri* 'city,' roughly κατοικία or κώμη). For the semantic relationship to *nele*- 'lay down, establish' cf. German *niederlassen* and *Niederlassung*.

[34] J. Borchhardt et al., *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Anzeiger der phil.-hist. Klasse*, Jhg. 134, 37 ff. See also *ibidem*, 46, for the specific suggestion that the monument may have included examples of the τροπαῖα mentioned in the Greek epigram.

[35] It is worth noting that the mention of the 'other *prulija*' in 44b, 1-2 is closely followed in 44b, 3 by *ɯere ɯere tamade zxxazije* 'everywhere in the buildings/ installations (?) of the warriors' (for a similar analysis of *tamade zxxazije* as 'monuments guerriers' see R. Lebrun, "Notes de lexicologie lycienne", *Hethitica* 10 (1990), 162. While the rest of the sentence containing *tamade zxxazije* remains unclear, I think the mention of warriors tends to support the idea that *prulija* are dedicatory objects that have some kind of military connection.

[36] I take *epi-de* here as an adverb 'on top of that' = 'moreover.' So also N. Cau, *Studi Ellenistici* 12, 27, following Meriggi.

[37] Note that since these activities are dedicatory, not military, there is no basis for the conclusions drawn by N. Cau, *op.cit*, 32-34, about the geographic milieu of the various Greek expeditions. The defeat of Melesandros took place in Kyaneai and its territories (*xbane* and *pddẽne=ke xbãnije*). His arguments in *N.A.B.U.* 1998/1, No. 8 against the identification of *Zagaba* with Λαγβος by O. Carruba, "Dynasten und Städte. Sprachliche und sonstige Bemerkungen zu den Namen auf den lykischen Münzen", in J. Borchhardt, G. Dobesch (eds), *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposions* (Vienna 1993), 11-14, also lose much of their force. The author of the Xanthos Stele could have made such dedications in any place under his control.

And it is hard to see what other notion might unite the dedicatory passage of 44a, 41-43 with the military narrative that immediately follows it. As further qualified support for my hypothesis I cite the association of *hãtahe* with warriors in 44b, 55-56 and the comparison of the exploits of Xerẽi with those of Heracles in 44a, 50.[38] I readily concede that both of these intersections with *hãtahe* may be mere coincidences, but they are consonant with what we know of the established associations of Sanda.

I must address two formal problems with my interpretation of *hãtahe* as 'for/to Sanda.' First, as Diether Schürr (pers. comm.) has rightly objected, there are no other assured examples of the genitive ending *-Vhe* with a divine name (we find rather the inflected possessive adjective in *-Vhe/i-*). This is true, but *adaijẽ malijehe* in *TL* 26, 12 has rather a better chance of meaning 'a sum of *ada*'s for Maliya' than 'a sum of *ada*'s for those of Maliya' (we cannot exclude, of course, that in this instance we are dealing with a theophoric personal name). We also find both the genitive singular *-ahe* and a form of the possessive adjective with place-names: *Arñnahe* and *Arñnaha* (Xanthos) and *Zaxabahe* and *Zaxabaha* (Lagbos). There is thus no principled reason why we might not find both for divine names.

The reason why we find only *hãtahe* and no *hãtahe/i-* has to do with the syntax of the former, which is the other formal problem to be addressed. One normally finds the dative to mark the recipient or beneficiary in Lycian, and we have already seen examples. One is 44b, 56-57: *dewẽ zxxaza se ñtɪɯweriha ade* "And he made a *d.* for/to the warriors and *n.*". However, this phrase is followed *directly* by *se xθθãna xugaha se xñnaha*, which also depends on *ade*. While this phrase may be rendered literally as '*x.* of the grandfather(s) and grandmother(s),' the meaning in context clearly is '(and he made) *x.* for/to the grandfather(s) and grandmother(s).' The ancestors here are not the possessors of the *x.* installation in the true sense, but the dedicatees or recipients of it, just as much as the *zxxaza* are the recipients of the *dewe-*. An even more striking example of the genitive

[38] For the phrase *ãka herakle* as a comparison 'like Heracles' see D. Schürr, *Kadmos* 37, 152, following already P. Meriggi, in *Fs Hirt*, 281, contra N. Cau, *Studi Ellenistici* 12, 29. The details of the comparison remain unclear due to the thus far unanalyzable sequence *ẽti: zehi: hbãti:* C||: *u*/[ ] of line 49. Contrary to the received opinion (D. Schürr, *Kadmos* 37, 152, et al.), the number C|| *cannot* refer to the seven hoplites of the Greek epigram. Nowhere in Lycian does the symbol for 'five' have the rounded shape seen here (rather always a sharp-angled < or ∠). C|| must represent an incomplete or damaged O||, i.e., a 'twelve' referring to the twelve deeds of Heracles.

used in a dative function is found in the Trilingual, N320, 30-32: *se=i(j)=ehbij(a)=ai/tẽ: tasa: mere: ebette: teteri: arñn/as se(j)=epewẽtlɪ̃mẽi: arñnãi* "And the city of Xanthos and the Xanthian *περιοικοι* made oaths to him (the priest Simias) for these laws." As per Laroche[39] the enclitic *-i(j)-* may be taken either as a dative 'to him' or as *-ij(e)* 'there, in that case.' I also follow him in assuming that *ehbij* is elided for *ehbija* agreeing with *tasa* 'oaths.' However, he does not make clear what 'son serment'/'his oath' would mean in a sentence where the subject is plural. The force of *ehbija tasa* obviously is 'oaths to him.'[40] The priest Simias certainly does not possess the oaths made by the Xanthians.

It is true that the examples just cited use a form of the possessive adjective, not a genitive in *-Vhe*. And I see no reason why the possessive adjective could not have been used in the sentences of 44a, 41-43: *[pru]lija...hãtaha* 'trophies...for Sanda.' Note, however, that in the rest of the "*hãtahe* narrative" an inflected adjective would not have been possible under this analysis, since it is the entire action of the sentence that is being dedicated, not a specific direct object. The example *ddewẽ zxxazãi* 'dedication/memorial to the warriors' in 44c, 6 shows that a genitive may also be used even where a possessive adjective is possible. A more serious question to which I have no answer is why the text would not simply use a dative for the deity in all instances (**Hãta* or **Hãti*), a more straightforward construction which would seem to serve just as well. In the face of this and other uncertainties, and in the absence of supporting evidence for the presence of Sanda in Lycia, the equation of Sanda=*Hãtahe* remains a hypothesis, and I offer it here with all due reserve.

[39] E. Laroche, "L'inscription lycienne", in *Fouilles de Xanthos* 6 (1979), 73.

[40] This does not preclude that *-i(j)-* is dative 'to him,' which could be "clitic-doubling" *ehbija*. For such clitic-doubling with a dative cf. *s=ẽ=ñne...trɪ̃mile...* "And for them...the Lycians..." in N320, 2-3. See A. Garrett, "Topics in Lycian Syntax", *HS* 105 (1992), 201 f.

HETHITISCH *WARḪUIZNA-* "WALD, HEILIGER HAIN" UND *TIYESSAR* "BAUMPFLANZUNG" (MIT EINER BEMERKUNG ZU DT. *WALD*, ENGL. *WOLD*)

Norbert Oettinger (Erlangen)

1. Es wird allgemein angenommen, daß "Wald" im Hethitischen *tiyessar* laute[1]. Nun ist aber bekannt, daß Sprachen mehrere Wörter für "Wald" aufweisen können; sie haben dann meist leicht unterschiedliche Bedeutungen und Benennungsmotive. So stammt z.B. altindisch *vána-* n. von einem Wort für "Holz" ab, während *áraṇya-* n. von einem Adjektiv der Bedeutung "fremd" abgeleitet ist, also ursprünglich – ähnlich wie vielleicht auch dt. *Forst* – das außerhalb der Gemeinde (Zivilisation) Liegende bezeichnet hat. Polnisch (dialektal) *góra* "bewaldeter Berghang" stammt ebenso wie litauisch *girià* "Wald" von einem Wort für "Gebirge" bzw. dessen Zugehörigkeitsbildung ab. Althochdeutsch *holz* "Wald, Holz" geht auf ein uridg. **kl̥h₂-d-o-* "Abschlag, abgeschlagenes Gezweig" zurück, aus dem auch gr. *kládos* m. "Zweig" stammt. Zugrunde liegt eine bereits indogermanische d-Erweiterung von **kelh₂-* "abschlagen, zu Boden schlagen" (lat. *per-cellō* "werfe zu Boden", lit. *kálti* "schlagen, schmieden"). In Anbetracht solcher Möglichkeiten erscheint es sinnvoll, auch die diesbezüglichen hethitischen Verhältnisse zu prüfen. Jede Kultur, und mit ihr auch Sprache, hat ja ihre spezifische Einteilung des semantischen Spektrums.

2. Betrachten wir deshalb zunächst nicht *tiyessar*, sondern ein anderes hethitisches Wort, nämlich *warḫuizna-* (samt Varianten), dessen Bedeutung noch nicht klar ist. Am Anfang soll ein Vergleich von zwei Texten stehen. Beginnen wir mit KUB 53.16 VI 6′ ff.[2]

6′ [· ᵁ]ᴿᵁ*Ne-ri-iq-qa i-ia-an-na-a-i*

7′ GAL ᴸÚ.ᴹᴱŠ ŠU.I ᴳᴵŠ*ZU-UP-PA-RU* KASKAL-*ši*

8′ *da-a-i ta ta-ma-i ḫu-uk-ki-iz-zi*

[1] Vgl. J. Tischler, *HEG* III/10, 354 f.

[2] Bo 2691; H. Otten, *Materialien zum hethitischen Lexikon*. StBoT 15 (Wiesbaden 1971), 21.

9′ *ta a-pád-da* KASKAL-*ši da-a-i*

10′ *ta nam-ma ta-ma-i lu-uk-ki-iz-zi*
11′ *ta a-pád-da* KASKAL-*ši da-a-i*

12′ LUGAL *-uš* ^{GIŠ}*ua-ar-ḫu-iz-na-aš a-ri*
13′ *ta* LÚ^{MEŠ} ^{GIŠ}BANŠUR ^{UZU}NÍG.GIG
14′ ^{UZU}*mu-uḫ-ra-in-na pa-ra-a* DIB-*zi*

Es wird hier also beschrieben, wie der König bei Fackelbeleuchtung im *warḫuizna-* in der Nähe der Stadt Nerik ankommt, wo dann ein Opfermahl stattfindet.

2.1. Vergleichen wir damit den Text KUB 20.10 Vs. III 1 ff.:

1 *ta-aš* ^{URU}*Ne-ri-iq-qa*
2 *i-ia-an-na-i* GAL $^{LÚ.MEŠ}$ŠU.I-*ma-aš-ša-an*
3 ^{GIŠ}*ZU-UP-PA-RU* KASKAL-ši *da-a-i*
4 *ta ta-ma-i* ^{GIŠ}*ZU-UP-PA-RU*
5 *ša-a-ku-ua-an lu-uk-ki-iz-zi*
6 *ta-aš* LUGAL-*i pi-ra-an ḫu-u-ua-i*
7 *ta pa-iz-zi a-pád-da*
8 [KASKAL-*š*]*i* *da-a-i*

---

9 [ ]x *ta-ma-i* ^{GIŠ}*ZU-UP-PA-RU*
10 [*lu-uk-ki-i*]*z-zi ta pa-iz-zi*
11 [*a-pád-da* KASKAL-*ši*] *da-a-i*

---

12 [LUGAL-*uš* ^{GIŠ}T]IR-*na-aš a-ri*
13 [LU]GAL-*i* ^{GIŠ}BANŠUR
14 [ ]x
15 [ ]x ^{UZU}*mu-uḫ-ra-iš-ša*

2.2. Wie man sieht, sind die beiden Texte zwar nicht identisch, aber doch weitestgehend parallel. Man darf daher wohl die beiden zwölften Zeilen inhaltlich gleichsetzen:

KUB 20.10 Vs. III 12 [LUGAL-*uš* ^{GIŠ}T]IR-*na-aš a-ri*[3] = KUB 53.16 VI 12′ LUGAL-*uš* ^{GIŠ}*ua-ar-ḫu-iz-na-aš a-ri*. Also entspricht ^{GIŠ}*warḫuiznas*

[3] Vgl. auch in einer ähnlichen Situation KUB 11.32 IV 15′ GIM-*an-ma I-NA* ^{GIŠ}TIR *a-ri* "Wenn er (sc. der König) im Wald ankommt...".

hier der ideographischen Schreibung ^{GIŠ}TIR-*nas*[4] "im Wald"; es handelt sich um einen Dativ, wobei das Wort offenbar als *Plurale tantum* fungiert.

Güterbock und Hoffner[5] übersetzen die erstere Stelle: "The king arrives at the grove(s), and the chief table attendant holds out liver and *m.*". Möglicherweise meinen sie mit "groves" einen kultischen Hain, womit sie der speziellen Situation des Textes wohl auch gerecht werden. Der verehrte Jubilar sieht in *arḫuizna-/warḫuizna-* eine Kultanlage[6], deren Bezeichnung volksetymologisch von *warḫui-* "dicht, rauh, zottig" beeinflußt worden sei, und erinnert bei dieser Gelegenheit sicher zutreffend an Wälder und Haine als Kultbezirke in Kleinasien und anderswo.

Es sei aber nun vorgeschlagen, noch einen Schritt weiter zu gehen und ^{GIŠ}*warḫuizna-* als ein normales hethitisches Wort für "Wald" zu betrachten. Dafür spricht neben diesen Paralleltexten auch das Determinativ GIŠ, das ja "Holz" bedeutet. *Warḫuizna-* könnte z.B. auch (als Alternative zur Lesung *tiyessar*; hierzu siehe gleich) in KUB 29.1 I 52 *nu ú-li-li-ia* ^{GIŠ}TIR-*na šu-ú-ua-ia* "und spähe in den grünen Wald!" (altheth. in junger Niederschrift) zu lesen sein. Andererseits kann sich in manchen Kontexten hinter dem Ideogramm ^{GIŠ}TIR offenbar auch *tiyessar* verbergen[7], wie die Stelle *mān dammili pidi mān=kan* ^{GIŠ}TIR-*iš-ni* "entweder an einem unkultivierten Ort oder in einem *tiyessar*" KUB 17.28 III 36 f. zeigt. Es scheint daher als erstes nötig, eine semantische Abgrenzung von ^{GIŠ}*warḫuizna-* und ^{GIŠ}*tiyessar* zu versuchen.

3. ^{GIŠ}*(w)arḫu(i)zna-* ist eher häufiger belegt als ^{GIŠ}*tiyessar* und kommt im Zusammenhang mit Besuchen des Königs im Wald zu rituellen Zwecken vor, wofür oben 2. ff. sowie der zitierte Beitrag von Popko (auch mit Lit.) einzusehen ist. Es steht m.E. also für den ursprünglichen Wald, *tiyessar* dagegen für den gewissermaßen künstlichen, und zwar zunächst für den gepflanzten Baumgarten (Obstgarten). Dies zeigt sich in KUB 31.100 Rs.? 14′, wo es neben "Weingarten" steht. Aufschlußreich ist auch die vermutliche Figura etymologica ^{GIŠ}*ti-i-e-eš-šar a-ap-pa ti-i*[*-en-zi*? "man bepflanzt die Baumpflanzung wieder(?)" KUB 57.30, 9′[8]. Wenn diese

[4] Vgl. demgegenüber J. Tischler, *HEG* III/10, 354, der diese Form lautlich als */tiyesnas/* interpretiert.
[5] *CHD* L-N, 318.
[6] M. Popko, "Die kleinasiatischen Stadtnamen Kulila und Matila", *AoF* 13 (1986), 178, bezieht sich speziell auf die Städte (oder Stadt?) Kud/lila bzw. Mad/lila.
[7] Hinter einem Ideogramm können sich mehrere hethitische Wörter verbergen.
[8] Ähnlich id. 15′; Belege bei J. Tischler, *HEG* III/10, 354.

Figura etymologica recht hat[9], dann bedeutete /tiyēssar/ ursprünglich etwa "Setzung, Aufstellung". In diesem Zusammenhang ist auch der Text CTH 331 (mittelheth. Niederschrift) von der Zerstörung der Stadt Liḫzina zu sehen, in den Groddek neues Licht gebracht hat[10]. KBo 23.4 + KUB 33.66 + KBo 40.333 III 1 ff. übersetzt er so[11]:

"Der Wettergott zog los. Liḫzina schlägt er mehrmals. (Schließlich) besiegt er es mit[ ] und tötet (die Einwohner). Acht Jahre war er in Liḫzina(und) verrichtete (dort) Tätigkeiten: Sie (die Felder?) erntete er ab. Eine Baumpflanzung legte er (an ihrer Stelle?) an. (So) verfuhr er damit. Aus Liḫzina kehrte er (anschließend) zurück."

"Eine Baumpflanzung legte er an" ist auch hier durch die Figura etymologica ^{GIŠ}*ti-i-e-eš-šar da-iš* ausgedrückt. Inhaltlich handelt es sich m.E. um die bekannte heth. Vorstellung, daß das, was auf den Ruinen einer zerstörten Stadt wächst, den Stieren des Wettergottes zur Weide dient. Man sieht hier, daß man die im nordanatolischen Klima auf Ruinen wachsenden Pflanzen, die letztlich zum Wald heranwachsen, als eigenhändige "Baumpflanzung" des Wettergottes betrachten konnte. Auch ein so empfundener, aus heutiger Sicht aber wilder Wald kann also durch *tiyessar* bezeichnet werden (vgl. oben KUB 17.28). Normalerweise aber scheint *warḫuizna-* den natürlichen Wald und *tiyessar* den künstlichen zu bezeichnen.

Da Götter im Prinzip nichts anderes tun als Menschen auch, deutet die Wald-Anpflanzung des Wettergottes vielleicht auf eine entsprechende Tätigkeit der Hethiter selbst hin. Das könnte bedeuten, daß der Beginn der Forstwirtschaft älter wäre als gemeinhin angenommen.

4. Nun zur Morphologie von *warḫuizna-*, wofür zunächst ergänzend der unpublizierte Text 1015/u heranzuziehen ist:[12]

5′ [ ]*u-uk-kat-ta-ma-kán* LUGAL MUNUS.LUGAL
6′ [^{UR}]^{U}*Ta-ḫur-pa-az da-an-zi*

[9] Die etymologische Verbindung von *tiyessar* mit *dāi/ti-* "ponere" sei somit vorgeschlagen.
[10] D. Groddek, "CTH 331: Mythos vom verschwundenen Wettergott oder Aitiologie der Zerstörung Liḫzinas?", *ZA* 89 (1999), 36-49.
[11] D. Groddek, *ZA* 89, 40.
[12] Die Lesung]*ua-ar-ḫ*[*u*]*-uz-na-aš* ist am Foto kollationiert. Für die Möglichkeit, das Mainzer Boğazköy-Archiv zu benutzen, möchte ich Herrn Professor H. Otten vielmals danken.

7′ [ ]x ^{URU}*Ḫa-an-ḫa-ni an-da-an*
8′ [ ]*Š-TU* ^{GIŠ}GIGIR *pa-iz-zi*

9′ [ ]x *I-NA* ^{URU}*TA-ḪUR-PA*
10′ [ ]*ua-ar-ḫ*[*u*]*-uz-na-aš a-ri*
11′ [ ]*x-da-az kat-ta ti-ia-zi*
12′ [*ḫu-*]*u-ua-ši-ia UŠ-KI-EN*

Man sieht: der Kontext ist ganz ähnlich wie oben in 2.1. ff., indem nämlich der König in eine Stadt kommt (9′ f.), beim Wald (und dessen Heiligtum) ankommt, aus dem Wagen steigt und sich vor der Stele verneigt.

Der Beleg bestätigt, daß es solche Wälder mit Heiligtümern nicht etwa nur bei den Orten Kud/lila- bzw. Mad/lila-, sondern auch anderswo, z.B. auch bei Taḫurpa[13], gab; sie dürften im waldreichen nördlichen Kappadokien überhaupt häufig gewesen sein. Vor allem aber zeigt er, daß es neben *warḫuizna-* und *arḫuz(za)na-* auch eine Variante *warḫuzna-* (mit *w-*, aber ohne *-i-*) gab. Wie sind diese Varianten zu beurteilen?

5. Grundlage ist m.E. das Adjektiv *warḫui-*, als dessen eigentliche Bedeutung ich mit Popko[14] und anderen weiterhin "dicht, rauh, zottig" annehme. Das von Popko statt dessen angesetzte "prächtig"[15] möchte ich zu "reichlich, üppig ausgestattet" modifizieren und als sekundäre Bedeutungsentwicklung betrachten. Denn die meisten Belege lassen sich von einer Grundbedeutung "dicht belaubt/behaart/befiedert" aus am besten erklären, egal, ob von Textilien (hier ist auch "rauh" im Sinne von "unbearbeitet" denkbar), dem Fell des Löwen, Getreide, Vögeln, Bäumen oder Bergen die Rede ist. Eine Nebenbedeutung "reichlich, üppig" kann sich aber m.E. aus "dicht belaubt" entwickelt haben und könnte sowohl Attribut von reich gearbeiteten Tischen sein[16] als auch im Verbum *warḫuēss-* vorliegen, das z.B. gebraucht wird, wenn die Jahre reichlich sein sollen.

[13] Zum *warḫuizna-* von Taḫurpa vgl. Ph. H. J. Houwink Ten Cate, "Brief Comments on the Hittite Cult Calendar: The Main Recension of the Outline of the *nuntarriyašḫaš* Festival, especially Days 8-12 and 15'-22'", in *Fs Otten*[2], 169 Anm. 6.
[14] M. Popko, *AoF* 13, 178.
[15] M. Popko, *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien*. THeth 21 (Heidelberg 1994), 125.
[16] Hierzu M. Popko, *loc.cit.*

6. Etymologisch dürfte *warḫui-* auf ein **(h)wérh₂w-ih₂* "dicht behaart, zottig" (vgl. lat. *vervēx*[17] "Widder") zurückgehen, wofür Melchert[18] und Eichner[19] einzusehen sind. Das Problem, warum "Wolle" im Attischen *érion* und nicht **éra(i)on* lautet, diskutiert Peters[20].

Diese Entwicklung von einem uridg. Adjektiv der Bedeutung "dicht behaart, zottig" (auch von Schafen und ihrer Wolle gebraucht) zu einem einzelsprachlichen Adjektiv der Bedeutung "dicht behaart, dicht belaubt" und weiter zu einem Substantiv der Bedeutung "Wald" (*warḫuizna-*) findet nun eine semantische Parallele in der Herkunft von dt. *Wald*, engl. *wold* "Heideland"[21]. Und zwar wurde m.E. von der uridg. Wurzel **welh₂-* "schlagen, rupfen" (heth. *walḫ-* "schlagen", lat. *vellere* "rupfen"), deren Ableitungen gerade auch für Schafe und deren Wolle gebraucht wurden[22], in nach-indogermanischer Zeit nördlich der Alpen ein Substantiv **wolh₂-to-* "Haarbüschel, Laubbüschel" abgeleitet. Die Einzelheiten dieser europäisch-grenzüberschreitenden Neuerung[23] werden an anderer Stelle zu besprechen sein. Nur soviel sei gesagt: **wolh₂-to-* selbst lebt im Keltischen weiter, wo sich in altirisch *folt* "Haarschopf, Laubwerk" auch die älteste Bedeutung erhalten hat. Davon wiederum abgeleitet sind **wolh₂-ti-*, das im Baltischen und Slavischen als Bezeichnung der (behaarten) Getreideähren erscheint (apr. *wolti* "Ähre", lit. *váltis*[24] "Haferrispe", russ. ukr.

[17] Lat. *verrēs* "Eber" bleibt etymologisch fern.
[18] H. C. Melchert, *Studies in Hittite Historical Phonology* (Göttingen 1984), 13 Anm. 21.
[19] H. Eichner, "Phonetik und Lautgesetze im Hethitischen – ein Weg zu ihrer Entschlüsselung," in M. Mayrhofer u.a. (Hrsg.), *Lautgeschichte und Etymologie. Akten der 6. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft* (Wiesbaden 1980), 506 Anm. 48.
[20] M. Peters, *Untersuchungen zur Vertretung der indogermanischen Laryngale im Griechischen* (Wien 1980), 322 (Addendum zu S. 59).
[21] J. Pokorny, *IEW*, 1139.
[22] Vgl. gr. *lásios* "dicht behaart, zottig, dicht bewachsen" (besonders von Schafen, z.B. *Ilias* 24.125) < **wl̥h₂-tyos*, das von **wl̥h₂-tó-* abgeleitet sein dürfte. Das kurze *a* des gr. Wortes könnte m.E. durch den gleichen frühen Schwund des Laryngals zu erklären sein, wie er auch in ai. *jantu-* "Geschöpf" vorliegt (hierzu M. Peters, *op.cit.*, 100, im Anschluß an Gernot Schmidt), denn im (möglichen) vorurarischen Genitiv **ǵn̥h₁twes* "des Geschöpfs, der Erzeugung" stand der Laryngal in ganz paralleler Lautumgebung wie in **wl̥h₂tyos*.
[23] Die nordwest-indogermanische Neuerung liegt in der unerwarteten o-Stufe der Wurzel von **wolh₂-to-* und seiner Bedeutung.
[24] Da der litauische Akzent auf Laryngal weist, ist anzunehmen, daß der Laryngal, der in der o-stufigen Bildung nach dem Gesetz von de Saussure und Hirt hätte schwinden müssen, analog nach Bildungen mit anderer Ablautstufe restituiert worden war.

vólotь "Faser, Rispe, Ähre") und **wolh₂-tu-*, das im Germanischen fortgesetzt ist in der Bedeutung "Buschland" (dt. *Wald*, engl. *wold* "Heideland" usw.); vgl. die Bedeutung von *warḫuizna-*[25]. Die Parallele liegt also in folgender semantischer Entwicklung:
Haarbüschel/ wollig, dicht behaart > Laubbüschel/dicht belaubt > Buschland > Wald.

7. Von dem oben in 5. besprochenen *warḫui-* "dicht belaubt" (usw.) also wurde ein Verbum **warḫuē-* "dicht belaubt sein" abgeleitet, das später zu *warḫuēss-* erweitert wurde. Von **warḫuē-* aus aber wurde ein **warḫuēzzi-* "dichtes Gebüsch, ursprünglicher Wald, Urwald" deriviert, dessen neuerliche Ableitung *warḫuizna-* als *Plurale tantum* der Bedeutung "Wald" erhalten ist. In kultischen Kontexten bedeutet es meist "Wald mit Heiligtum, Waldheiligtum, heiliger Hain". Dieses komplexe Ableitungsverhältnis ist durch folgende Parallelen zu stützen[26]:

7.1. *kusa-* "Verlobte(r)" >> **kusē-* (oder **kusiye-*) "Bräutigam/Braut sein" >> **kusēzzi* (oder **kusiyezzi*) "Vermählung" (bezeugt im Denominativ *kusizziye-* "vermählen")

7.2. *ḫassu-* König" >> *ḫassue-* (wahrscheinlich aus **ḫassuye-)* "König sein" >> **ḫassuezzi* n. (belegt: LUGAL-*u-e-iz-zi* usw.) "Königsherrschaft[27]" (mit Denominativ **ḫassuezziye-*/LUGAL-*izziye-* König sein") >> **ḫassuizna-* "Königtum[28]" (mit Denominativ **ḫassuiznae-*/ LUGAL-*uiznae-* "König sein") >> **ḫassuiznatar* (LUGAL-*uiznatar*) "Königsherrschaft"

7.3. **ud-* "naß sein, befeuchten, Nässe, Benetzung" oder **ud-a-* "naß" >> **udē-* "im Zustand der Nässe sein" >> */udēzzi/* n. "Nässe" (KBo 29.94 Vs. I 17′).

8. Die seltene Variante *arḫuz(za)na- /arḫuzna-/*[29] dürfte nicht auf einem (dann weiter kopierten) Schreibfehler beruhen, sondern sich m.E. durch Volksetymologie nach *arahza /arḫz/* "draußen" erklären; als Stütze dafür diene der Beleg I EZEN ^{GIŠ}TIR[(-)] (24′) *a-ra-aḫ-za-aš e-eš-ša-an-zi*

[25] Man könnte sich angesichts dieser Parallelität fragen, ob nicht im Indogermanischen auch einmal eine Wurzel **(h)werh₂-* "rupfen, schlagen" existiert hat, die nur noch in nominalen Ableitungen weiterlebt.
[26] Vgl. für die Einzelheiten N. Oettinger, "Hethitisch *utēzzi* 'Nässe' und indogermanisch **wed-*", in *Studies for Harry Hoffner* (im Druck).
[27] Anders J. Puhvel, *HED* 3, 241, der **ḫassuizzi-* für ein Adjektiv hält.
[28] J. Puhvel, *HED* 3, 242 glaubt demgegenüber, daß **ḫassuizna-* ein verbales, denominal-faktitives Formans *-na-* enthalte.
[29] Belege bei M. Popko, *AoF* 13, 176 ff.

"Ein Fest des Waldes[ ] feiert man draußen" KUB 27.15 IV 23′, wo lautlich wahrscheinlich */arḫuznas arḫz/* gesprochen wurde. Aus der volksetymologisch bedingten Annäherung an */arḫz/* dürfte sich dann auch die Umbildung von **arḫuizna-* zu *arḫuzna-* erklären[30], wobei das *u* in der Folge möglicherweise zum Murmelvokal abgeschwächt wurde. Dies konnte dann vereinzelt auch auf die Ausgangsform übertragen werden, worauf die Schreibung *warḫuizna-* oben 4. (Zeile 10′) hinweist.

[30] Analogie nach dem Nomen $^{É/GIŠ}$*katapuzna-*, einem Architekturterminus vermutlich hattischer Herkunft, ist als Grund für den Ersatz von *ue* durch *u* in */(w)arḫu(e)zna-/* ebenfalls nicht ganz auszuschließen. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß *arḫuzna-* einmal mit dem Determinativ É (für Gebäude) belegt ist (M. Popko, *AoF* 13, 178 Anm. 6). Es wäre daher auch denkbar, das *arḫuzna-* eine Gebäudebezeichnung (eventuell hattischer Herkunft) gewesen ist, die ursprünglich formal nichts mit *warḫuizna-* "Wald(heiligtum)" zu tun hatte, nachträglich aber mit ihm identifiziert werden konnte.

A 'NEW' INSTRUCTION FROM ARNUWANDA I

Franca Pecchioli Daddi (Firenze)*

The administrative system of the Hittite state, which, practically unchanged, allowed the management of Anatolian territory even in the imperial period, as we know, was fixed during the Middle Kingdom by the kings Tuthaliya I/II and, especially, Arnuwanda I: in fact, these sovereigns, through the assignment of specific duties to various categories of functionaries, introduced organisational structures that replaced the "family" management of the state the kings of the Ancient and early Middle Kingdom had to confront (it is significant that Arnuwanda was the last sovereign to issue a land donation text, KBo V 7, which followed the classic scheme of this documentary typology).[1]

The functionality and cohesion of this organisational system was ensured by the setting up of new tools of control, which led to the formal regulation of the relations between the sovereign and his employees; in particular, the documents that are defined by the Hittite scribes with the term *išḫiul*, "bond", came with the texts containing requests or declarations of an oath, the so-called *lingai-* texts, that are probably of even older tradition (see, for this, CTH 27;[2] cf. also the indication contained in CTH 251 iv 8-9: "[...]those who were kings: 'Now the[poo]r [...] they made [swe]ar and the powerfu[l oa]ths [...]'"[3]).

* I wish to dedicate this brief note, which is included in the national program of research, directed by O. Carruba, "I documenti 'storici' ittiti: catalogo ed edizione critica", to Prof. M. Popko, whose stay in Firenze as guest of our dear friend, Prof. Fiorella Imparati, I recall with pleasure, when he discussed various Hittite topics with us, and in particular, some historical administrative problems that Fiorella was interested in.

[1] To focus on the problems related to the Hittite administrative structure, see the contribution by F. Imparati, "Die Organisation des Hethitischen Staates", in H. Klengel, *Geschichte des Hethitischen Reiches* (Leiden – Boston – Köln 1999), 320-387.

[2] For a recent edition of this text, KBo IX 73 (+) KUB XXXVI 106, see M. Giorgieri, *I testi ittiti di giuramento* (Diss., Firenze 1995), 69-89, with previous bibliography.

[3] KBo XVI 24 (+) 25 iv 8 *]ku-i-e-eš* LUGAL^{MEŠ} *e-šir nu-ya* ^{L}[^{U}MÁŠD]A (9) *li-in-]ga-nu-uš-ki-ir nu da-aš-ša-mu-u[š li-in-g]a-uš.*

For these new documentary typologies, in absence of pre-defined models, the scribes probably re-elaborated the compositional framework of the Old Hittite edicts related to the activities of the state functionaries (like the "palace chronicles",[4] the admonitions of Pimpira,[5] the edict KBo XXII 1[6]) and the treaties with one or more partners, from which they took the definition (*išḫiul* and *lingai-*) and, in some of them, the use of the so-called "paradigmatic examples".[7]

The formation of *išḫiul* and *lingai-* texts as two separate genres probably met with phase of adaptation for which, in my opinion, a document issued by the sovereign Arnuwanda I, KUB XXVI 10, is particularly significant. The exact collocation of this text has not yet been understood because of its fragmentary nature; in fact, E. Laroche inserts it among "fragments de protocoles (ou de traités)", CTH 275, while B. Collins,[8] following a generic indication by A. Goetze[9], dubiously puts it under CTH 261. 1.A: KUB XL 60 + KUB XXVI 10[7] + KUB XIII 2 + KUB XXI 84.

The analysis of KUB XXVI 10, however, excludes this fragment from belonging to the instructions for the *BĒL MADGALTI*.

Obv. i

1 *UM-MA ta-ba-ar-na* ^{m}*Ar-n*[*u-ua-an-da* LUGAL.GAL
2 ⌜*ka*⌝*-a-ša tu-uk A-NA* EN ^{N}[^{A4}KIŠIB
3 *iš-ḫi-ú-la-aš li-*⌜*in*⌝*-ki-aš-š*[*a tup-pí i-ia-nu-un*[10]
4 *nu-ut-ta ki-i iš-ḫi-*⌜*ú-ul*⌝ [*e-eš-du*[11]

---

5 LUGAL-*ua-aš a-aš-ša-u-i nu-za*[ ]x[
6 *nu* LUGAL-*ua-aš e-eš-zi ša*[*r-*
7 *e-eš-zi-ia ku-it nu-*x[

[4] CTH 8 and 9; for the analysis of these texts, cf., in particular, F. Pecchioli Daddi, "Le così dette 'cronache di palazzo'", in *Atti II CIH*, 321-332.
[5] CTH 24; cf. A. Archi, "L'humanité des Hittites", in *Fs Laroche*, 37-44.
[6] CTH 272; cf. A. Archi, *op.cit.*, 44-48; M. Marazzi, "Note in margine all'editto reale KBo XXII 1", in *Fs Pugliese Carratelli*, 119-129; F. Pecchioli Daddi, "Il re, il padre del re, il nonno del re", *Orientis Antiqui Miscellanea* 1 (1994), 89.
[7] For this definition, see M. Marazzi, *op.cit.*, 121.
[8] B. J. Collins, *Catalog of Hittite Texts: Administrative Texts* (web catalogue).
[9] A. Goetze, "The Beginning of the Hittite Instructions for the Commander of the Border Guards", *JCS* 14 (1960), 69.
[10] For this completion, cf. the treaty of Arnuwanda I with the people of Ura (CTH 144), KUB XXVI 29 + KUB XXXI 55 i 8 (H. Klengel, "Die Rolle der 'Ältesten' (LÚ^{MEŠ} ŠU.GI) im Kleinasien der Hethiterzeit", *ZA* 57 (1965), 227).
[11] The completion [*i-ia-an e-eš-du*] is also possible; cf. KBo XVI 28 iii 11'.

8 *nu-za* LUGAL-*ua-aš a-aš-ša-*[
9 [*nu*] LUGAL-*ua-aš par-na-aš* [
10 [*li*]*-e kar-ap-z*[*i*
11 [*li*]*-e i-ia-a*[*n-*
12 ⌜*Ú*⌝*-NU-*⌜*UT*⌝ *l*[*i-*

Rev. iv

1' [*l*]*i-e* x[
2' ⌜*ša*⌝*-ra-a* x[
3' *pí-di* ZAG-*a*[*z*?
4' *pa-aḫ-ša-nu-te-e*[*n*[12]
5' BAD-*an na-at-*[*ta-ma*[13]
6' *ḫar-ti* [

The fragment preserves the beginning of the Obverse and the final lines of the Reverse of a document which the sovereign Arnuwanda issued to address dispositions (*išḫiul*) and request an oath of allegiance (*lingai-*) from a functionary in charge of specific sector of the state administration, whose title is unfortunately incomplete. He was, however, a high level functionary from the time he was appointed by personal instruction (Obv. i 2: *tu-uk*, Obv. i 4: *-ta*), and also head of a group of royal employees (Rev. iv 4': *pa-aḫ-ša-nu-te-e*[*n*). The integration that I suggest, EN ^{N}[^{A4}KIŠIB, derives from the shape of the sign in Obv. i 2, which, if reproduced correctly in autography, does not consent another reading in this context and is confirmed by what remains of the document, whose initial dispositions (logically the more important ones) concern LUGAL-*ua-aš a-aš-ša-u-i* (Obv. i 5 and 8[) and LUGAL-*ua-aš par-na-aš* (Obv. i 9), that is, goods and royal properties whose management and preservation thereof was the responsibility of the head of the state administration, holder of the royal seal. In my opinion, this is how the title EN/*BĒL* ^{NA4}KIŠIB, "lord of the seal", should be interpreted, even if, for the time being, we know, unfortunately, only one other attestation in KBo XVI 45 Obv. 11, which is a fragment of a legal type[14] text in Old Hittite script[15] where the title appears to be related to a landowner and questions of tributes (ll. 11-16).

[12] *CHD* P/1, 7: *pa-aḫ-ša-nu-te-n*[*i*].
[13] For *mān natta=ma*, see *CHD* L-N, 156.
[14] Cf. A. Kammenhuber, "Keilschrifttexte aus Boğazköy (KBo XVI)," *Or* 39 (1970), 553.
[15] Cf. S. Košak, *Konkordanz der Keilschrifttafeln III/2. Die Texte der Grabung 1933: 1301/c-2809/c*. StBoT 43 (Wiesbaden 1999), 105 n. 2: "ah. Schrift".

The Reverse of the fragment preserves the last lines of the fourth column of the tablet but there is no trace of colophon: the space left free before the lower margin of the tablet makes one think that there might have been an indication of the NU.TIL, "unfinished", type, but there is not enough space for the title of the composition. It is therefore likely that the text continued onto another tablet.

Since KUB XXVI 10 bears the very extraordinary definition *iš-ḫi-ú-la-aš li-in-ki-aš-š*[*a tuppi*(?), "[tablet] of bond and oath",[16] in the incipit, if we accept M. Giorgieri's hypotheses[17] according to which KUB XXXI 102 would show an analogous designation in the colophon, iv 1-3, the two fragments might reasonably be related.

It is obviously a simple suggestion, and difficult to demonstrate, given the fragmentary nature of the texts in question; however, it may be noted that KUB XXXI 102 is the second and last tablet of a wider composition and that both documents recall goods and objects[18] that probably belong to the sovereign;[19] see, also, the presence of BAD-*an* in both (KUB XXVI 10 Rev. iv 5' and KUB XXXI 102 Obv. i 15').

What might create difficulty is that, according to the incipit, KUB XXVI 10 was addressed to one person only, while KUB XXXI 102, according to the colophon, involves more categories of functionaries; but see, for this, in KUB XXVI 10 the use of singular and plural verbal forms side by side and in KUB XXXI 102 the second singular possessive (Obv. i 3'), which leads one to think of the involvement in the dispositions of a person in charge together with his employees and of more dignitaries in succession as in KBo XVI 28[20] (CTH 212) Rev. iii 9'-11'[21], a document of

[16] For a different reading and interpretation, cf. M. Giorgieri, *op.cit.*, 22: "... KUB 26.10 Vs. I 3 (CTH 275; Arnuw. I) *išḫiulaš linkiyaš ka*[*tta*, un testo purtroppo assai frammentario per stabilirne il contenuto, e dove in ogni caso questa locuzione non rappresenta una designazione dell'intero documento, ...".

[17] M. Giorgieri, *op.cit.*, 22, 326-327: KUB 31.102 Rev. iv 1 DUB.2.KAM *QATI Š*[*A* ...] (2) *U ŠA* $^{LÚ.MEŠ}$*ku*-x[... *išḫiulaš*?] (3) *linkiyašš*[=*a*].

[18] In both the texts there is the term *UNŪT*: cf. KUB XXXI 102 Obv. 10' TÚG SIG BABBAR TÚG SIG A.AB.BA *Ú-NU-UT*[(11') *na-aš-ma-at Ú-NU-TU*$_4$ *nu*[(-). For KUB XXVI 10, see above.

[19] Cf. LUGAL-*ya-aš* in KUB XXVI 10 Obv. i 5, 6, 8, 9; KUB XXXI 102 Obv. i 6'.

[20] For lines 9'-11', cf. R. Beal, *The Organisation of the Hittite Military*. THeth 20 (Heidelberg 1992), 263 n. 988; for the transcription and commentary of the entire fragment, see M. Giorgieri, *op.cit.*, 320-321 (the correction *an-da-ma-tu-az* in l. 9' is not acceptable).

[21] (9') *an-da-ma tu-uk A-NA* GAL LÚ^{MEŠ} ^{GIŠ}GID[RU (10') [UG]ULA DUMU.KIN $^{LÚ.MEŠ}$*ḪA-I-DU-TI-ya iš-ḫi-ú*[-*ul* (11') [*ki*-]*iš-ša-an i-ya-an e-eš-du* ... .

Middle Hittite tradition,[22] that also shows typical elements of both an *išḫiul* text (iii 9'-11') and a *lingai*- text (see the curse formula in iii 7'-8').

The reference to *išḫiul* and to *lingai*- together, which in various forms joins KUB XXVI 10, KUB XXXI 102(?) and KBo XVI 28, also features a small group of texts which, in my opinion, very probably date back to the reign of Tuthaliya I:

– CTH 259,[23] defined in the colophon, KUB XIII 20 iv 7'-8', DUB. 2.KAM *QATI ŠA* ^{m}*Duthaliya išḫiula* UN^{MEŠ}-*annaš ḫumandaš*, shows elements in the composition, next to specific dispositions, that are typical of a *lingai*- (the curse formula and the list of the gods witnesses); see also the middle-Hittite parallel fragment, KUB XXVI 17[24] (ex CTH 261), which in ii 2'-3' makes mention of a *išḫiul* for the functionaries in charge of peripheral districts, *awariyaš išḫaš*.

– CTH 251,[25] issued by a sovereign whose name has not been preserved, is an imposition of an oath with precise clauses for various categories of employees, that are also summarized in the formula "all Ḫattuša",[26] and in which two references are made to the *išḫiul*: KBo XVI 24(+) i 41',[27] 51'.[28]

Thanks to H. Otten's publication[29] of the seal impression Bo 99/69 that belongs to the sovereign Tuthaliya, son of Kantuzzili,[30] wherein it is extremely plausible to recognize Arnuwanda's predecessor, we can now affirm that Tuthaliya I/II[31] was the son (and not the father) of Kantuzzili, UGULA $^{LÚ.MEŠ}$KUŠ$_7$.GUŠKIN during the reign of Muwatalli (KBo XXXII 185 Rev. 14) and then head of the Hittite army (KUB XXIII 16 iii 4-9),[32]

[22] For this, see the shape of the signs E (iii 8') and UK (iii 9').

[23] For the updated edition, with commentary and previous bibliography, see M. Giorgieri, *op.cit.*, 137-205.

[24] For the updated edition, with commentary and previous bibliography, see M. Giorgieri, *op.cit.*, 206-211.

[25] For this text, see, recently, M. Giorgieri, *op.cit.*, 96-116.

[26] Cf. i 62'-63'.

[27] [*Š*]*A* NINDA.ÉRIN^{MEŠ} *ut-tar ki-it pa-an-da-la-az iš-ḫi-ú-ul e-eš-tu*.

[28] [*nu-uš-m*]*a-aš ki-e* ^{D}UT[U^{Š}]^{I} *ku-e iš-ḫi-ú-ul iš-ḫi-iš-ki-mi* ...

[29] H. Otten, "Ein Siegelabdruck Duthalijas I. (?)", *AA* (2000), 375-376.

[30] See also the joint seal of Kantuzzili, GAL *MEŠEDI* and EN KARAŠ, and of Tuthaliya, GAL LÚ^{MEŠ} ^{GIŠ}GIDRU, presented by Ali Dinçol at the IVth International Congress of Hittitology, Würzburg, October 1999.

[31] See H. Otten, *op.cit.*, 376.

[32] Cf. O. Carruba, "Beiträge zur mittelhethitischen Geschichte. I – Die Tuthalijas und die Arnuwandas", *SMEA* 18 (1977), 162-163.

who, together with Ḫimuili, killed Muwatalli I (KUB XXXIV 40 (+ 41) ll. 9'-11').[33]

The reference in CTH 251 iv 14 to the killing of Ḫuzziya by Muwatalli, that happened at the time of the "father of the Majesty", has obvious features of paradigmatic example[34] and even a likely justificatory function: the author of the document presents to his functionaries as a model the behaviour of his father who had remained faithful to his allegiance to the sovereign and did not participate in the conspiracy against him (IV 14-20), but, instead, avenged his death by killing the usurper.

If this interpretation is correct, the "father of the Majesty" in CTH 251 iv 14 can be identified only with Kantuzzili and the author of the document with Tuṯḫaliya I/II.

Therefore, inside the *corpus* of the Hittite texts drawn up with the aim of establishing the norms that royal employees had to follow in performing their functions and in their relationship with their sovereign (the so-called "instructions"), the documents that show elements of both *išḫiul* and *lingai-* took place in the Middle Hittite period during the reigns of Tuṯḫaliya I/II and Arnuwanda I: in fact, KUB XXVI 10 dates back to Arnuwanda I; KBo XVI 24 (+) can now be attributed to Tuṯḫaliya I/II; KUB XIII 20 was issued by a Tuṯḫaliya, who was probably identical to the previous one,[35] author of the parallel text, KUB XXVI 17, too; however, KBo XVI 28 (and KUB XXXI 102) does not show any useful elements to attribute to a specific sovereign.

Among these texts, which probably belong to the elaboration stage preceding the distinction of the two document types (the *išḫiul's* that were issued to assign new functions to royal employees and the *lingai-* to enforce them to undertake the tasks and swear fidelity to the sovereign), a particular position belongs to the text issued by Arnuwanda I (and perhaps to KUB XXXI 102): in fact, compared to KUB XIII 20 (and probably other similar documents), which is called *išḫiul*, but, in reality, contains an imposition of oath, the definition of KUB XXVI 10 as "(tablet) of bond and oath" collocates the compiling of it at a time when the distinction between

[33] Cf., recently, for relevant problems, Ph. Houwink ten Cate, "The Genealogy of Mursilis II. The Difference between a Legalistic and a Genealogical Approach to the Descent of Suppiluliumas I", *JEOL* 34 (1995-1996), 51-72, with textual references and previous bibliography.

[34] The paradigmatic narration of past events seems to be fairly ample and probably begins in iv 8.

[35] For this, cf. M. Giorgieri, *op.cit.*, 32, 181-193.

"bond" and "oath" began to be delineated, at least on a formal level, even if not yet then a procedure.

It is therefore reasonable to suppose that in the course of the reign of Arnuwanda I the composition of KUB XXVI 10 might have preceded that of the *išḫiul*, which had become autonomous by then, and that this sovereign was the first to promulgate (CTH 257 and 261) and the only well-known, as the other documents are without the promoter's name.

The centrality of the sovereigns of the Middle Kingdom, and in particular Arnuwanda, in the administrative reorganization of the state is demonstrated by the different "fortune" of the documentary typologies of the "bond" and of the "oath": in internal political sphere, the *išḫiul* type texts were no longer composed after the Middle Hittite period,[36] while the *lingai-* texts were written until the late imperial period.[37]

In my opinion, this depends on the different function of the two document types: the *išḫiul* texts were issued at the time the new administrative structures and the employees' assignment of technical competence were

[36] Other than the *išḫiul* texts for ^{LÚ}*ḪAZAN(N)U* (CTH 257) and *BĒL MADGALTI* (CTH 261) issued by Arnuwanda I and the so defined text addressed by Tuṯḫaliya I/II to all the people (CTH 259; but see above), the *išḫiul* for ^{LÚ}*MEŠEDI* (CTH 262), the texts containing dispositions for kitchen staff (CTH 265) and for a dignitary (CTH 266), which, even though a colophon is missing, almost surely belong to this genre, are datable to the Middle Kingdom for paleographic and linguistic reasons. The dating of the *išḫiul* for temple employees (CTH 264) seems uncertain, but many stylistic elements also suggest a middle-Hittite origin for this text.

[37] The texts of the *lingai-* type, which most of the CTH 271 and 275 fragments probably belong to, are twofold: a) the impositions of an oath requested by the sovereign; and b) the swearing of an oath to the king in the first person (singular or plural).

a) The requests of an oath by Tuṯḫaliya (I/II?) to the Ḫatti people (CTH 258.2) and by an unknown sovereign to troops (CTH 268) are Middle Hittite; the imposition of an oath by Šuppiluliuma I to troops (CTH 253.2) is from the imperial period, as well as those by Tuṯḫaliya IV to DUMU^{MEŠ}.LUGAL, *BĒLU*^{MEŠ} and $^{LÚ.MEŠ}$SAG (CTH 255.1) and to $^{LÚ.MEŠ}$SAG in the city of Ušša (CTH 255.2), and that by Šuppiluliuma II to the people related to the cults of the deads (CTH 256); see also the swearing of fidelity of the people requested by Ḫattušili III (CTH 85.2).

b) The declaration of oath by UGULA *LIM* (*ṢĒRI*) and $^{LÚ.MEŠ}$DUGUD of the troops (CTH 260) to Arnuwanda I is Middle Hittite, as is that by Aššapala and his followers (CTH 270) to an unknowm sovereign; the declarations by the people to Šuppiluliuma I (CTH 253.1) and to Ḫattušili III (CTH 254) are from the imperial era, as are the declarations of fidelity (CTH 124) sworn to Šuppiluliuma II by [...-]*šarruma*, head of the scribes on wooden tablets, and by an unknown dignitary (CTH 125).

instituted; they therefore had the marking of permanent disposition and a new *išḫiul* might have been written only if intended to change the dispositions in force; as we know, after the Middle Kingdom the administrative structure of the Hittite state did not undergo any more significant changes.

The various categories of functionaries, whose juridical status had been defined so, were called upon, singularly or in a group, to commit themselves to perform the tasks assigned to them and keep faithful to the sovereign by means of an "oath", *lingai-*. These sworn commitments were renewed periodically by the employees, who pronounced an oath in the first person[38] every month, or else they were requested to do so by the sovereign at particular moments of difficulty, such as accession to the throne,[39] the designation of the heir,[40] political conflicts[41] or internal crises.[42]

Therefore, unlike the *išḫiul,* whose validity had a permanent nature, the *lingai-* texts were documents of a contingent nature and it was necessary to promulgate them and/or renew them on several occasions.

[38] CTH 253.1 and 254; cf. also the formula of the monthly oath requested to the royal kitchen staff in KUB XIII 3 (= CTH 265) ii 20-iii 2, and in KUB XXVI 24+ (= CTH 260) iv 2'-7' the reference to the monthly oath (iv 7') by all Ḫatti people at the royal family (iv 7').

[39] CTH 255.2.

[40] CTH 271: cf., in particular, KUB XXXVI 118 + 119 and KUB XXXVI 114; CTH 275: KUB XXXVI 109.

[41] Cf. CTH 251.

[42] CTH 256; CTH 124 and 125.

L'EDIFICIO *TARNU* E LE PORTE URBICHE DI ḪATTUŠA

Sibilla Pierallini (Firenze)*

Alcuni testi che descrivono lo svolgimento di feste religiose itineranti documentano l'esistenza di una stretta connessione fra le porte urbiche della capitale ittita e l'edificio *tarnu*.

Dal testo KBo 39.62 (CTH 626) apprendiamo che il re nel corso della festa *nuntarriašḫa* giungendo a Ḫattuša da Arinna, prima di entrare in città attraverso la porta urbica *ašuša*, si ferma nel ^{É}*tarnu* per compiere le abluzioni rituali e indossare gli ornamenti cerimoniali[1].

Una sosta all'edificio *tarnu* era prevista anche durante il secondo giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM quando il re, di ritorno da Taḫurpa e Tippuwa, entra a Ḫattuša attraverso la porta urbica *puḫla*; nel ^{É}*tarnu* il re indossava le vesti rituali e gli orecchini d'oro[2].

Il passaggio nel ^{É}*tarnu* avveniva non soltanto quando il re, o un altro celebrante, entrava in città giungendo dall'esterno ma anche quando usciva da Ḫattuša per dirigersi verso altre località, come si deduce dal frammento di festa KUB 10.91 (CTH 669) nel quale è scritto che l'immagine di una divinità viene portata in processione dal suo tempio alla porta di Tawiniya e poi posta di fronte all'edificio *tarnu*, fuori della porta. Il simulacro viene poi collocato dall'uomo del *tabri* all'interno del ^{É}*tarnu* sopra un altare[3].

* Dedico questa breve nota al professor Popko di cui ammiro l'entusiasmo nel trattare le questioni di Ittitologia e, soprattutto, la grande disponibilità al dialogo e allo scambio di opinioni.

[1] KBo 39.62 Vo IV 15'-17'. Il passo è frammentario ma si può integrare sulla base del confronto con altri testi, fra cui KUB 10.17 Ro I 16'-19' (CTH 594.1.B). È possibile che KBo 39.62 si riferisca al 5° giorno della festa *nuntarriašḫa* poiché sappiamo che in quel giorno il re tornava a Ḫattuša da Arinna mentre la regina si recava a Taḫurpa; in KBo 39.62 Vo IV 3' è menzionata la regina e alla riga precedente una città in lacuna: ^{URU}Ta-[probabilmente da integrare come ^{URU}Ta[ḫurpa.

[2] KUB 20.47 + IBoT 1.27 Ro I 3'-14' (CTH 594.1.E) (dupl. KUB 10.17 Ro I 16' ss.). L'ingresso a Ḫattuša attraverso la porta *puḫla* e i rituali nell'edificio *tarnu* sono citati anche nel testo ABoT 6, 6' ss. Sulla localizzazione di Taḫurpa e di Tippuwa v. G. Del Monte, RGTC 6/2, 153; M. Popko, „Berg als Ritualschauplatz. Ein Beitrag zur Kenntnis der hethitischen Religion", *Hethitica* 14 (1999), 102.

[3] KUB 10.91 Ro II 11'-13'. Sul funzionario cultuale *tabri* v. M.-C. Trémouille, "Il tabri e i suoi 'addetti' nella documentazione ittita", in F. Imparati (ed.), *Quattro studi ittiti*. Eothen 4 (Firenze 1991), 92 ss.

In un altro testo si legge che gli oggetti di culto *kurša* vengono trasportati in processione da Ḫattuša, attraverso la porta di Zippalanda, verso una città di cui resta soltanto la parte iniziale del nome: ^{URU}Ku-[. Il corteo, appena oltrepassata la porta, raggiunge l'edificio *tarnu* collocato in un boschetto di pistacchi[4].

Sulla base di questi testi risulta che il ^{É}*tarnu* era situato all'esterno di quattro porte urbiche di Ḫattuša: la porta *ašuša*, la porta *puḫla*, la porta di Tawiniya e la porta di Zippalanda.

Si può supporre che il re nel ^{É}*tarnu* celebrasse riti di purificazione (impiego dell'acqua)[5] e riti preparatori di vestizione per "ritualizzare" l'ingresso nella città, cioè il passaggio dallo spazio esterno, regno degli dei e della natura selvaggia, allo spazio interno, regno degli uomini. Attraverso tali rituali il re, in quanto intermediario fra gli dei e gli uomini, si assicurava la protezione divina sulla città, di cui era il custode[6].

Gli ingressi nella città erano considerati passaggi cerimoniali come risulta evidente dalle porte della città alta denominate delle Sfingi, del Re e dei Leoni che hanno svolto sicuramente un ruolo importante nelle cerimonie rituali[7]; la presenza su queste porte di piccoli incavi a forma di coppe costituisce una ulteriore testimonianza dei rituali di offerte che venivano celebrati in onore delle divinità preposte a tutelare gli ingressi cittadini[8]. Appare significativo in questo contesto che nella città bassa,

[4] KBo 22.209 Ro 1'-8" (CTH 635). Su una breve storia degli studi sul significato del termine *kurša* v. M. Popko, "Anikonische Götterdarstellungen in der altanatolischen Religion", in J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East.* OLA 55 (Leuven 1993), 323-324. Sul boschetto di pistacchi (^{GIŠ}TIR ^{GIŠ}LAM.GAL) v. H. Ertem, *Flora*, 70-71.

[5] Il ^{É}*tarnu* comprendeva la stanza delle abluzioni rituali (É.DU$_{10}$.ÙŠ.ŠA) come è indicato chiaramente dal testo KUB 20.47 + IBoT 1.27 Ro? I 3'-9' (CTH 594). Dal rituale KUB 15.34 (CTH 483) apprendiamo che fuori dalla porta di Tawiniya si trovava il *tarnaluli*; questo, come è stato rilevato da V. Haas e G. Wilhelm, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna.* AOATS 3 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1974), 207, va probabilmente identificato con l'edificio *tarnu* che il testo KUB 10.91, precedentemente citato, colloca all'esterno della porta di Tawiniya. La presenza del termine *luli* "fonte, stagno, bacino" sembra porre l'accento sulla funzione del ^{É}*tarnu* quale luogo delle abluzioni. J. Tischler, *HEG* 9, 198, propone di attribuire al termine *tarnaluli* il significato "Quellenkopf".

[6] Sulle porte urbiche intese come confine magico fra mondo divino e mondo umano nel periodo siro-ittita si veda S. Mazzoni, *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch.* CDOG 1 (Saarbrücken 1997), 318 ss.

[7] P. Neve, *Ḫattuša – Stadt der Götter und Tempel. Neue Ausgrabungen in der Hauptstadt der Hethiter.* Antike Welt, Sondernummer (Mainz 1992), 22 ss.

[8] Sulle divinità tutelari delle porte Šatuwani/Šalawani/Šaliwani si veda V. Haas, *GHR*, 282, 473. Sulle coppe scavate nella pietra delle porte si veda P. Neve, *IM* 46 (1996), 41 ss.

in corrispondenza della porta sud, sia situato un rilievo roccioso, denominato *Kayıkkaya*, che mostra lo stesso tipo di "coppe per offerte" presenti sulle porte della città alta.

È verosimile supporre che l'edificio ^{É}*tarnu* fosse situato molto vicino alle porte cittadine la cui identificazione appare tuttavia abbastanza problematica[9].

Molte ipotesi sono state avanzate sulla porta di Tawiniya, localizzata sulla città alta[10], nella città bassa[11] o nella parte settentrionale di Ḫattuša[12]. Gli elementi forniti dai testi non sembrano sufficienti per poter determinare l'ubicazione della porta sebbene la sua presenza in testi di tradizione medio-ittita[13] induca a circoscriverne la localizzazione nella parte più antica della città.

Ugualmente appaiono insufficienti i dati relativi all'ubicazione delle porte Zippalanda e *puḫla*[14].

[9] Sul circuito murario di Ḫattuša si veda H. P. Birk e J. Seeher, "Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 1998 und ein neuer topographischer Plan des Stadtgeländes", *AA* (1999), 341 ss.

[10] Sulla base del testo sopra menzionato KUB 10.91 Ro II 11' ss. (CTH 669) J. Garstang e O. R. Gurney, *Geogr*, 11 ss., avevano ipotizzato che la processione avesse inizio da uno dei templi situati sulla città alta, nello specifico dal tempio n. 30, e che la porta di Tawiniya fosse identificabile con la cosiddetta porta dei Leoni.

[11] H. G. Güterbock, "The North-Central Area of Hittite Anatolia", *JNES* 20 (1961), 86 ss., aveva proposto di localizzare la porta di Tawiniya nella città bassa sulla base dei rituali KUB 15.31 Ro I 13-15 e KUB 15.34 Ro I 18 I (CTH 483 e 484) dai quali risulta che per raggiungere la porta occorreva scendere.

[12] I. Singer, "The *Ḫuwaši* of the Storm God in Ḫattuša", in *IX. Türk Tarih Kongresi (Ankara 21-25 Eylül 1981). Kongreye Sunulari Bildiriler I. Cilt.* TTKY IX. Dizi (Ankara 1986), 250 ss., ritiene si tratti di una porta settentrionale in base all'identificazione di Tawiniya con la classica Tonea situata presso l'odierna Alaca Höyük o Eski Yapar; inoltre ha proposto di identificare il ^{É}*tarnu* collocato all'esterno della porta di Tawiniya con il santuario rupestre di Yazılıkaya. Infatti lo studioso identifica il ^{É}*tarnu* posto all'esterno della porta di Tawiniya con l'edificio contenente la stele del dio della Tempesta citato nel testo KUB 20.63 + 11.18 Ro I 19, dupl. KUB 20.42 Ro I 7 ss. (CTH 611) relativo al 14 e 15 giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM. Tuttavia non è certo che i testi facciano riferimento allo stesso edificio *tarnu*, anzi è verosimile che si tratti di due strutture distinte. Sul collegamento fra la porta est di Büyükkaya e Yazılıkaya si veda J. Seeher, *AA* (1999), 330.

[13] KUB 15.31 e KUB 15.34 (CTH 483, 484), V. Haas, *GHR*, 645. È verosimile supporre che la porta risalga anche al periodo più antico poiché nel testo antico-ittita KBo 34.167 Ro I 1-2 è documentato un viaggio cerimoniale da Ḫattuša a Tawiniya.

[14] Dal testo KUB 55.5 + IBoT 4.70 Ro? I 10'-12' (CTH 626) si evince che la porta Zippalanda si raggiungeva scendendo. Su una proposta di ubicazione della porta *puḫla*

Sull'ubicazione della porta *ašuša* i testi forniscono maggiori informazioni: innanzitutto la sua attestazione in documenti antico e medio-ittiti[15] ci permette di localizzarla nell'area della città occupata fin dal periodo più antico, escludendo la zona della città alta, ampliata nel periodo imperiale. Inoltre i testi indicano abbastanza chiaramente la posizione della porta: risulta infatti che, partendo da punti diversi di Ḫattuša, per raggiungere la porta occorreva scendere[16], mentre per percorrere il tragitto che dalla porta conduceva all'interno della città bisognava salire[17]; questi percorsi inducono a localizzare l'*ašuša* nella città bassa, che era situata ad una quota nettamente inferiore rispetto alle aree circostanti[18].

All'interno della città bassa la collocazione dell'*ašuša*, che costituiva evidentemente uno dei passaggi principali per uscire dalla città, come emerge dalle numerose attestazioni, va ricercata sul lato occidentale, laddove si apre la valle. Questo è il punto più favorevole per raggiungere dall'esterno la città che negli altri suoi lati presenta fianchi particolarmente scoscesi e impervi. Si può anzi supporre che l'ingresso a Ḫattuša, anche provenendo da direzioni diverse, avvenisse sostanzialmente attraverso questo punto.

Appare allora probabile che nei testi nei quali troviamo citato il ^{É}*tarmu* in connessione con le quattro porte si faccia riferimento ad un unico edificio piuttosto che a quattro edifici distinti. Il re giungeva dunque al ^{É}*tarmu* una volta arrivato nel territorio di Ḫattuša, percorrendo la strada di accesso principale; poi, a seconda del punto che doveva raggiungere in città, si dirigeva verso l'una o l'altra delle quattro porte.

Si può allora ipotizzare che il ^{É}*tarmu* non fosse lontano dal fiume Yazır, che scorre a ovest della città bassa e che poteva fornire l'acqua necessaria per le abluzioni rituali.

v. S. Pierallini – M. Popko, "Zur Topographie von Ḫattuša. Wege zur Burg", in S. de Martino – F. Imparati (ed.), *Studi e Testi I*. Eothen 9 (Firenze 1998), 128.

[15] KBo 25.84; KBo 32.121 Ro 3'; KUB 55.43 Ro I 25. In generale sulle attestazioni della porta *ašuša* v. A. Kammenhuber, *HW*^{2} A, 411; A. Archi, *Or* 55 (1986), 343.

[16] KUB 55.43 Ro I 24'-25'; KUB 10.1 Ro I 9'; KUB 20.2 Vo IV 24'.

[17] KBo 10.27 Ro III 3'-10', KBo 32.121 Ro 1'-3'.

[18] Per ulteriori considerazioni sulla localizzazione della porta *ašuša* v. S. Pierallini, "Observations on the Lower City of Hattuša: a comparison between the epigraphic sources and the archaeological documentation", *AoF* 27 (2000), 325 ss.

NUOVI SIGILLI IN LUVIO GEROGLIFICO V*

Massimo Poetto (Milano)

I due oggetti qui editi appartengono a una raccolta privata[1]; il luogo di provenienza risulta sconosciuto.

Ho il piacere di dedicare la presente trattazione allo stimato Collega Maciej Popko nella ricorrenza del suo sessantacinquesimo compleanno.

* * *

Nr. 1 (tav. I)

Descrizione: sigillo biconvesso, forato diametralmente; doppio solco longitudinale al fianco; una sola faccia incisa, in eccellente stato di conservazione.

Dimensioni: diametro cm. 2 ca.; spessore cm. 1.3.

Materiale: pietra nera.

Datazione: (fine del) XIII secolo.

Una linea circolare semplice racchiude la leggenda (destrorsa, dall'impronta *a*) costituita (quanto alla colonna mediana) dall'andronimo *Ta-mi+r-a/i(a)* (*92-373+* "coda"-*171*) relativo a un personaggio d'indubbio rilievo, in considerazione della carica di funzionario rivestita: URU.EN (*199-371*) 'signore della città' (ai lati, in collocazione simmetrica), con ogni verosimiglianza equiparabile al titolo EN URU in cuneiforme[2].

Il campo è completato da elementi decorativi rispettivamente a "V" (al bordo superiore) e "X" (al margine inferiore destro).

Da notare, dal côté paleografico, il profilo della "testa d'asino" iniziale in posizione infrequentemente orizzontale.

Da una prospettiva onomastica, invece, il nome – in sé una novità, a quanto è dato di vedere – rima e.g. con *Pi-mi+r-a/i(a)* d'un sigillo originario della provincia di Gaziantep[3].

* In continuazione di M. Poetto, "Nuovi sigilli in luvio geroglifico IV", in *Fs Alp*, 431-443.

[1] Tengo a ringraziare anche in questa sede il proprietario (che desidera restare anonimo) per il cortese invito a studiare l'interessante materiale in suo possesso.

[2] Cf. in merito F. Imparati, "Una concessione di terre da parte di Tuthaliya IV", *RHA* 33 (1974 [1977]), 57 ss. (dove a n. 48 vanno comunque depennati i rinvii a "*Tarsus* 43 b" e D. G. Hogarth, *Hittite Seals* (Oxford 1920), nr. 188) e ead., "'Signori' e 'figli del re'", *Or* 44 (1975), 84.

[3] Per il quale vd. A. M. Dinçol – B. Dinçol, "Hethitische Hieroglyphensiegel in den Museen zu Samsun, Gaziantep und Kahramanmaraş", *JKF* 10 (1986), 238 nr. 4A / tav. V.

Nr. 2 (tav. II)

Descrizione: sigillo biconvesso, con perforazione lungo la linea del diametro; fianco solcato da duplice scanalatura; entrambe le superfici graffite, una (*B/b*) parzialmente consunta.

Dimensioni: diametro cm. 2.3; spessore cm. 1.1.

Materiale: pietra nera screziata.

Datazione: (tardo) periodo imperiale.

Le due facce comportano l'identica scritta, delimitata dalle evanescenti tracce d'una circonferenza: *183-266*b-*373*, ossia *Ti/a*$_x$*-ti/a*$_5$*-mi* [4], un antroponimo maschile ricorrente piú volte[5]; l'attestazione in esame si differenzia per la qualifica (ai fianchi, antiteticamente): 'coppiere' (*349* = cuneif. ^{LU}SAGI[6]).

Il resto del campo è disseminato di motivi ornamentali, quali globuli, cuspidi e (in alto) una sorta di vegetale a tre branche (cf. *175*a).

Merita un cenno la rappresentazione speculare – per ragioni d'armonia strutturale – del glifo d'inizio, analogamente a quanto si riscontra in talaltri casi: uno per tutti, la protome asinina reduplicata in *TARKASNA-wa/i* su cretule (regie) da Boğazköy[7].

[4] Per la trascrizione dei primi due sillabogrammi vd. M. Poetto, *L'iscrizione luvio-geroglifica di* YALBURT (Pavia 1993), (10-)11.

[5] Cf. M. Poetto, in *Fs Alp*, in specie 443, con rimandi.

[6] Cf. E. Laroche, "Les hiéroglyphes de Meskéné-Emar et le style 'syro-hittite'", *Akkadica* 22 (mars-avril 1981), 14; id., "Les hiéroglyphes hittites de Meskéné-Emar: un emprunt d'écriture", *CRAIBL* (1983), 18.

[7] Raggruppate sotto il nr. 264 in R. M. Boehmer – H. G. Güterbock, *Glyptik aus dem Stadtgebiet von Boğazköy – Grabungskampagnen 1931-1934, 1952-1978* (Berlin 1987), tav. XXXIII con p. 83 (H. G. Güterbock).

Per contro, la ripetizione può riferirsi alla parte centrale dell'idionimo, com'è per il segno *-pi-* in *ARMA-pi-a/i(a)* (R. M. Boehmer – H. G. Güterbock, *Glyptik*, nr. 187 tav. XXI / p. 66), o estendersi ad essa, come si rileva dal quadruplice *zu-zu-* rispetto al singolo *-li* in *Zu-zu-li* su un'altra impronta da Boğazköy (S. Herbordt, "Sigilli di funzionari e dignitari hittiti. Le cretule dell'archivio di Nişantepe a Boğazköy / Ḫattuša", in M. Marazzi – N. Bolatti-Guzzo – P. Dardano (eds.), *Il Geroglifico Anatolico. Sviluppi della ricerca a venti anni dalla sua "ridecifrazione" – Atti del Colloquio e della tavola rotonda, Napoli-Procida, 5-9 giugno 1995* (Napoli 1998 [2000]), 189 fig. 7), oppure riguardare la sola sezione finale: cosí è per il grafema conclusivo *-á* in *Pa-pa-á* d'una bulla sempre da Boğazköy (S. Herbordt, "Seals and Sealings of Hittite Officials from the Nişantepe Archive, Boğazköy", in *Acts III ICH*, 316 fig. 3.6 = *Il Geroglifico Anatolico*, 188 fig. 6.6) ovvero per il complesso *-ZITI*^{ZI} in *ARMA-ZITI*^{ZI} su un sigillo della Bibliothèque Nationale (D. A. Kennedy, "Sceaux hittites conservés à Paris", *RHA* 17/65 (1959), 158 nr. 32 / tav. III).

Tav. I



Nr. 1*A*



Nr. 1 *a*
(impronta)

Tav. II



Nr. 2 *A*



Nr. 2 *B*



Nr. 2 *a*
(impronta)



Nr. 2 *b*
(impronta)

BETRACHTUNGEN ZUM RITUAL DER PUPUWANNI

Doris Prechel (Mainz)

0. Zu den vielen Funden von Ritualtafeln aus der hethitischen Hauptstadt Ḫattuša gehört auch das Ritual der Beschwörerin Pupuwanni und eines Voglers. Soweit sich die Fundlage der einzelnen Exemplare rekonstruieren läßt, handelt es sich um Funde aus Tempel I, den Ostmagazinen oder um Streufunde nahe der Ostmagazine, so daß das Werk wohl ehemals zu den Bibliotheksbeständen des Tempels I von Ḫattuša gehörte[1]. Es ist in zwei fragmentarischen Versionen (im folgenden A / B)[2] aus dem 13. Jh. v. Chr. überliefert und enthält einige Besonderheiten, die hier zu Ehren des Jubilars erörtert werden sollen[3].

1. Die Herkunft der beiden Ritualaktanten bleibt unbekannt, da die nur in Version B erhaltene Anfangszeile des Rituals eine Rekonstruktion der entsprechenden Angabe nicht mehr zuläßt[4]. Weitere Textzeugnisse für eine Frau namens Pupuwanni sind bislang nicht bekannt.

---

[1] KBo 15.22: Planquadrat L/19; KBo 7.51: Tempel I; KBo 24.4 Planquadrat K/19; KBo 15.23: Planquadrat L/19.

[2] CTH 408: Rituel de Pupuwanni, contre la sorcellerie

A.
1. KUB 7.2
2. KBo 7.51 = **1.** I 8-14
3. VBoT 97 in *JCS* 21 (1967), 94 = **1.** II 15-22, III 6'-13'
4. Bo 4288 (H. Otten, "Zu einem hethitischen Bauterminus: ^{GIŠ}*šarḫuli*", *IM* 19-20 (1969/70), 85 f.) = **1.** I 11-13
5. 1036/z = **1.** I 19-26
6. 369/u = **1.** I 17-24
7. KBo 15.23 = **1.** IV 6'-8'

B.
1. IBoT 2.115+KBo 15.22+KUB 41.3
2. IBoT 4.14+KBo 24.4 = **1.** Vs. 15-22
3. 497/z = **2.** Rs. 2'-9'
4. HT 35

[3] Auf eine vollständige Textedition wird an dieser Stelle verzichtet, da eine Gesamtbearbeitung von CTH 408 für die Dissertation von D. Bawanypek, *Die Rituale des Voglers* (Diss. Berlin 2001), vorgesehen ist.

[4] B **1.** Vs. 1: [*UM-MA* ^{MUNUS}]^{S}*Pu-pu-ya-an-ni* ^{LÚ}MUŠEN.DÙ LÚ KUR ^{URU}[x x].

2. Als Anlaß für das Ritual werden zwei Ursachen genannt, *mān antuḫši* DINGIR^{MEŠ} *alwanzaḫḫanteš namma-šta apēdani* UN-*ši* ^{TÚG}*šeknuš šarā pippan* "Wenn die Götter irgendeinem Menschen verhext sind, ferner jenem Menschen das *šeknu*-Gewand *šarā pippa-* ist"[5].

2.1 Der Ausdruck *šarā pippa-* ist bereits mehrfach diskutiert worden und wird gemeinhin mit "umdrehen", "hochstülpen", "nach außen wenden" übersetzt[6]. Das Verbalsubstantiv *pippuwar* entspricht nach Ausweis der Liste e r i m . ḫ u š dem akkadischen *nakāsu* "abschneiden" und steht in einem semantischen Feld mit *tebû* "erheben"[7].

V. Haas – I. Wegner, *Die Rituale der Beschwörerin* ^{SAL}*ŠU.GI. ChS* I/5 (Roma 1988), 15 ergänzen fragend ^{URU}*Ḫur-ri*.

[5] A Rs. IV

1. 4' DUB.I.KAM *QA-TI ma-a-an an-tu-uḫ-ši*
1. 5' DINGIR^{MEŠ} *aš-ša-an-za-aḫ-ḫa-an-te-eš*

1. 6' *nam-ma-aš-ta a-pé-e-da-ni*
7. 1' *-t]a ⌜a⌝-[*

1. 7' UN-*ši* ^{TÚG} *še-ek-nu-uš ša-ra-a*
7. 2' *an-t]u-⌜uḫ⌝-ši* ^{TÚG}*ši-i[k-*

1. 8' *pí-ip-pa-an nu ki-i* SISKUR-*ŠU*
7. 3' *]pí-ip-pa-an nu ki-⌜i⌝[*

1. 9' *QA-TI*

B 1. Rs.

2' DUB.I.KAM *QA-TI ŠA* ^{MUNUS}*Pu-pu-an-ni*
3' *ma-a-an* DINGIR^{MEŠ} *ku-e-da-ni* UḪ$_7$-*an-te-eš*
4' *na-aš-ma-aš-kán a-pé-e-da-ni* UN-*aš* ^{TÚG}*še-ek-nu-[ši*
5' UGU *pí-ip-pa-i*

Die Syntax bleibt in allen Texten, auch in den Einleitungszeilen,

B 1. Vs.

2 [GIM-*an* DINGIR]^{MEŠ} *ku-e-da-ni* UḪ$_7$-*an-te-eš*
3 [*na-aš-ma-a*]*š-ša-an a-pé-e-da-ni* UN-*ši* ^{TÚG}*še-e[k-nu-uš*]
4 [*ša-ra*]-⌜*a*⌝ *pí-ip-pa-an*

problematisch, s. H. C. Melchert, "Pudenda hethitica", *JCS* 35 (1983), 142 Anm. 18.

[6] S. u.a. E. v. Schuler, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte*. AfO Bh. 10 (Graz 1957), 16; H. Otten, "Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy", *ZA* 54 (1961), 117; H. A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor*. AOS 55 (New Haven 1974), 72; H. G. Güterbock, "Hethitisch *kurkurāi-* und Verwandtes", in *Fs Otten*[2], 117; H. C. Melchert, *JCS* 35, 141 ff. sowie *CHD* P, 270 f.

[7] Erim-ḫuš Tafel A Vs. II 24'-27' (*MSL* 17, 107, s. *CHD* P, 269):

24'	⌜KIR$_{14}$⌝ [x$^?$]	*te-bu*	*tar-šu$^?$-u-[u]a-ar*
25'	KIR$_{14}$.ḪAR.ḪAR	*ti-ib ša-ni-iš*	2-*an-ki* [*ta*]*r-ku$^?$-u-ua-ar*
26'	KIR$_{14}$.te.[ri].a	*na-ka-sú*	*pí-ip-pu-⌜u⌝-ua-ar*

2.2 Das Objekt der Handlung ist bereits in althethitischen Zeugnissen belegt: *šeknu-*[8], das sich etymologisch von einer Wurzel **sek-* "schneiden" ableiten läßt[9]. Sowohl die Verwendung eines Determinativs als auch die Gleichsetzung mit TÚG machen deutlich, daß es sich um ein Kleidungsstück handelt. Aus dem Festritual der Stadt Lalupiia geht hervor, daß dieses Gewand sowohl den Kopf[10] als auch den Rücken[11] bedeckt. Das Kleidungsstück dürfte einen weiten Schnitt gehabt haben, denn unter anderem ist davon die Rede, daß Gegenstände damit bedeckt werden[12]. Aus diesen Beschreibungen ist die Bedeutung "Mantel", "schleppenartiges Gewand"[13] gewonnen worden. Will man bildliches Material hinzuziehen, wird man wohl am ehesten an Darstellungen auf den reliefierten Vasen von Inandıktepe (Abb. 1) und Bitik (Abb. 2) denken, in denen Kultakteure ein Gewand tragen, das nur noch das Gesicht freiläßt[14]. Träger eines solchen Gewandes können sowohl Männer als auch Frauen sein; so sind Belege für die "Alte" ^{MUNUS}ŠU.GI[15] und den *ašušala*-Priester[16], die Männern

---

[8] Eine Zusammenstellung von Belegen für *šeknu-* findet sich bei J. J. S. Weitenberg, *U-Stämme*, § 584 ff.; zu den Stammansätzen *šeknuš-* n. und *šeknuš-/šeknu-* c. s. dort und E. Rieken, *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung*. StBoT 44 (Wiesbaden 1999), 197 ff.

[9] S. dazu zuletzt E. Rieken, StBoT 44, 201.

[10] KUB 25.37 (CTH 771) Vs. II

22' [*m*]*a-aḫ-ḫa-an-ma* 3-*ŠU ú-e-*[*ḫ*]*a-an-zi nu* ^{LÚ}SAGI.A *kat-ta*
23' *pár-ša-na-a-iz-zi iš-k*[*i*]*-ša-ma-an ku-iš* EGIR-*an ḫar-zi*
24' *na-an-kán* ^{TÚG}*ši-⌜ik⌝-nu-az an-da* SAG.DU-*SU ka-ri-ia-zi*

"Sobald sie sich dreimal drehen, hockt sich der Mundschenk nieder. Derjenige, der ihn hinter der Rückseite hält, bedeckt seinen Kopf mit einem *šeknu*-Gewand".

[11] KUB 25.37 (CTH 771) Vs. I

8' ⌜*ta*⌝-⌜*ma*⌝-[*i*]*š-ma-an* LÚ ^{URU}⌜*La*⌝-*al-lu-pí-ia iš-*⌜*ki*⌝-*ša* EGIR-*an* ^{TÚG}*ši-ik-nu-un*
9' ⌜*ḫar*⌝-*zi*

"Ein anderer Mann der Stadt Lalupiia trägt hinter der Rückseite ein *šeknu*-Gewand".

[12] Vgl. KBo 2.3 (CTH 404) ein mit Öl, Wolle und Getreide gefülltes *išnuri*-Gefäß; KBo 7.41 soll das Gewand über ein Haus geworfen werden. Vgl. auch die Wendung "wieviel man unter dem *šeknu-* hält" – *nu-kán ma-ši-ua-an* ^{TÚG}*še-ek-nu-uš* GAM *ap-pa-an-*⌜*zi*⌝, KUB 44.4 + KBo 13.241 Rs. 20.

[13] H. Otten, *ZA* 54, 143.

[14] Vgl. T. Özgüç, *İnandıktepe. Eski Hitit çağında önemli bir kült merkezi*. TTKY V/43 (Ankara 1988), 86 zu Typ b3: "A long garment which envelops the entire body, arms and head like a mantleshawl. This leaves just the face outside. Beltless". S. Pl. 53 Nr. 1 und Pl. 67 Nr. 2.

[15] KUB 35.163 III 12-13: "Zwei Palastpagen treten herein, indem sie zwei 'Alte' zum König führen. Dem König erweisen sie Referenz. Das Kommißbrot, worauf zur Linken der Lehm gelegt worden ist, nimmt die 'Alte' hoch; ein Palastpage hält sie aber am *šeknu*-Gewand und geleitet sie zum König".

[16] KBo 17.36+ (StBoT 25, Nr. 54 III, CTH 669) III 5'.

von Lalupiia[17] sowie einen *dampupi* beizubringen[18]. Desweiteren wird eine Erscheinungsform der Göttin Ištar als mit einem *šeknu*-Gewand bekleidet beschrieben[19].

2.3 Neben *šarā pippa-* sind die folgenden Handlungsweisen mit *šeknu-* belegt: man kann es öffnen und schließen[20] oder jemandem "das Gewand im Bösen zurückziehen"[21]; an das Gewand kann man sowohl etwas binden[22], Personen verbinden[23], als auch etwas davon lösen[24]; man kann darunter etwas halten oder etwas hineinwerfen[25].

3. Was nun den Anlaß des Rituals betrifft, so ist weiteren Beschwörungsritualen deutlich zu entnehmen, daß es sich bei der Handlung um einen Akt des Meineides handelt[26]. In der Beschwörung an die Unterirdischen wird eine Form des Unheils mit den Worten beschrieben: "Entweder hat ein Mensch (falsch) geschworen oder eine Blut(tat) [begangen] und nun seinen Mantel diesem Hauswesen gegenüber aufgeschlagen"[27]. Der darauf folgende Paragraph paraphrasiert diese Untaten mit den Worten der Bluttat und des Meineides (*NIŠ* DINGIR^{LIM}). Im Ritual der Ummaia ist ebenfalls von Meineid (*lingai-*) und dem Akt des *šeknu- šarā pippa-* die Rede[28].

Desweiteren dürfte die Wendung *MĀMĒTUM šeknuš pippuwar*[29] in den hethitischen Dienstanweisungen eine Parallele in der sumerisch-akkadischen Beschwörungssammlung Šurpû[30] finden: *māmīt naḫlapti* (TÚG.GÚ.È) *nakāsu* "Eid durch Zerschneiden des Gewandes". Dadurch gewinnt man zugleich eine Gleichsetzung des *šeknu*-Gewandes mit *naḫlaptu*.

Daß diese Art des Vergehens mit dem Zorn der Götter verknüpft ist, verdeutlicht das Ritual des Banippi, des "Speermannes": "Wenn ein Genosse in Bezug auf seinen Genossen den Mantel [auf]schlägt und ihm die Götter [ ]..., dann ist ihm dies sein Ritual"[31].

Der Gestus *šeknu- šarā pippa-* sollte also im Bereich des Rechtes eingordnet werden, in der das *šeknu-* als Persönlichkeitszeichen, der Akt des *šarā pippa-* als Symbol eines veränderten Rechtsstatus gilt[32].

4. Mit CTH 408 ist demnach ein Ritual erhalten, das im Falle von Verhexung infolge eines Meineides, symbolisiert durch den am Gewand vollzogenen Gestus, durchzuführen ist. Eine annähernd vollständige Textrekonstruktion der beiden Versionen gelingt nur für die Vs. I, da Kol. II und III nur fragmentarisch durch A erhalten geblieben sind. Das Ende von Rs. IV ist wieder in beiden Versionen erhalten. Version B bevorzugt gegenüber A des öfteren logographische Schreibungen[33].

---

[17] S. Anm. 11.

[18] KBo 12.85+ (CTH 780) wirft die "Alte" einem *dampupi* Brot und Zweige in dessen Mantel – eine Handlung, die heimlich, so daß niemand sie sieht, erfolgen soll, s. V. Haas – H. J. Thiel, *Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(h)i*. AOAT 31 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1978), 135 ff.; V. Haas – I. Wegner, *ChS* I/5, Nr. 19.

[19] Jedenfalls wenn – wie der Kontext nahelegt – eine Beschreibung der Ištar vom Felde in der Beschwörung an die Unterirdischen – KUB 7.41 (CTH 446) Vs. II (H. Otten, *ZA* 54, 122-123) – vorliegt.

[20] Palastchronik (CTH 8), § 4, KBo 3.34 I

21 *UM-MA* ^{LÚMEŠ}*ME-ŠE-DI še-ku-nu-uš-me-et an-da ne-e-an nu* TÚG^{HLA}*-uš ar-ḫa*

22 *na-i-ir*

Zu *anda nai-, arḫa nai-* "öffnen", "schließen" s. P. Dardano, *L'aneddoto e il racconto in età antico-hittita* (Roma 1997), 87.

[21] *šeknun idaluwanni appa huittiia-*. KUB 50.6+ II 44-47 und III 55-57; zu weiteren Belegen in CTH 569 s. Th. P. J. van den Hout, *Purity*. Entsprechend kann man auch das Böse, das einem Menschen mittels der Handlung des *šarā pippa-* zugekommen ist, wieder wegziehen, s. KUB 24.14 (CTH 397) Vs. I 25-26.

[22] KBo 35.229+ (CTH 713) Rs. 9' [ ] ^{TÚG}*še-ek-nu-iš-ši iš-ḫa-a-i*, vgl. auch KBo 17.36+ (StBoT 25, Nr. 54 III, CTH 669) III 4'-5'.

[23] KBo 12.100 (CTH 765) Vs.

6 *... AT-ḪU-TIM an-da* ^{TÚG}*še-ik-nu-uš*

7 *ḫa-me-en-ga-an-ta-at*

"die Brüder wurden hinsichtlich der Mäntel gebunden".

[24] KBo 17.36+ (StBoT 25, Nr. 54 III, CTH 669) III 7' *... nu-uk-kán ša-me-ḫu-na-an še-e-*[*ek-na-u-az*] (8') *la-an-zi*; zu *šameḫuna-* in der Deutung "Nahrungsmittel" s. H. A. Hoffner, "Hittite Lexicographical Studies I", in *Gs Finkelstein*, 109; E. Neu, "Zur Stammabstufung bei i- und u-stämmigen Substantiven des Hethitischen", in *Fs Knobloch*, 263 Anm. 18: "Vielleicht ist damit eine Gemüsepflanze oder Getreideart gemeint".

[25] S. Anm. 12.

[26] S. schon H. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König*. StBoT 3 (Wiesbaden 1967), 145, der von einer Handlung, die dem Meineid gleicht, ausgeht.

[27] KUB 7.41 (CTH 446) Vs. I (H. Otten, *ZA* 54, 116-117)

12 *na-aš-šu* DUMU.LÚ.U$_{19}$.LU *li-in-kat-ta na-aš-ma e-eš-ḫar i-*[*ia-at*]

13 *nu-uš-ša-an* ^{TÚG}*še-ek-nu-uš-ša-an ke-e-da-aš pár-na-aš* [*ša-ra-a pí-ip-pa-a-aš*]

[28] KBo 15.1 (CTH 779) Vs. II 5'-9', s. H. M. Kümmel, StBoT 3, 141.

[29] E. v. Schuler, *Dienstanw.*, 16, KUB 26.1 IV 46.

[30] VIII 62, s. E. Reiner, *Šurpû*. AfO Bh. 11 (Graz 1958).

[31] KUB 30.36 (CTH 404) Vs. I 1-4.

[32] Vgl. § 171 HG, wonach die Verstoßung des Sohnes durch die Mutter mit der symbolischen Handlung der Entfernung seines Kleides dokumentiert wird. Dazu und zur Rolle des Gewandes im Recht des Alten Orients s. H. Petschow, *RlA* 3, 318 ff. s.v. *Gewand(saum) im Recht*.

[33] Z.B. *andurza* vs. ZAG-*za* (A **1**. I 8 – B **1**. Vs. 12'), *šarḫuli* vs. ^{GIŠ}DÌM (A **1**. I 13 – B Vs. 18'), *alwanzeniia* vs. UḪ$_7$-*nia* (A **1**. I 27 – B **2**. 17').

Die Handlungen in beiden Abfassungen sind – soweit erhalten – identisch, nur im Ablauf verschieden arrangiert. Die sog. *MELQĒTU*-Liste divergiert:

A	B
5 Dickbrote	6 Dickbrote
1 schwarzes Zicklein	1 Zicklein
1 schwarzes Lamm	---
1 schwarzer Hund	1 Hund
1[?] Krug mit Bier	1[?] Krug mit Bier
Einkorn[?] (*kanza*)	Einkorn[?] (*kanza*)
eine mit Wasser besprenkelte Figur	---
blaue Wolle[?] (*kāšiš*)	blaue Wolle[?] (*kāšiš*)
rote Wolle	rote Wolle

Während die Ritualzurüstung in Version B an den Anfang gestellt ist, sieht die Fassung A zunächst am Abend des ersten Tages die Anfertigung von Tonfiguren vor. Dabei handelt es sich um eine Nachbildung des Opferherrn und seines Hauswesens, dem Pferd und Wagen, die Dienerschaft und schließlich auch "seine Götter", d.h. wohl die persönlichen Gottheiten, angehören. Eine solche Zusammenstellung ist bislang in den hethitischen Ritualvorschriften einmalig. Sind Pferd und Wagen[34] als Nachbildungen für den magischen Gebrauch ebenso gut bekannt wie Götterstatuetten[35], ist die Anfertigung von Figurinen des Gesindes ansonsten nicht vorgeschrieben und schränkt den Kreis der Nutznießer dieses Rituals zugleich in die sozial höher stehenden Schichten ein.

Im Anschluß an diese Ritualanleitung ist nach Version A sodann die Herstellung der gleichen Figurengruppen des "Bösen Mannes" (LÚ.ḪUL) vorgesehen. Bezeichnet werden die Figürchen in den hethitischen Texten

[34] In diesem Zusammenhang ist KUB 7.2 Vs. I 8-11, 15-17 zitiert bei H. M. Kümmel, StBoT 3, 140, mit weiteren Beispielen für Nachbildungen von Pferd und Wagen in Ritualen (KBo 15.15, KBo 15.16, KBo 5.1, KBo 15.10, IBoT 3.93 + KBo 15.21 mit Dupl. 15.19). Bereits von Kümmel festgestellt ist auch die Verwendung dieser Nachbildungen zum Analogiezauber.

[35] S. z.B. CTH 446, H. Otten, *ZA* 54, 126-127 II 73 "Gottheit des Blutes" (*ešḫanaš* DINGIR^{LUM}), oder die Gruppe der Früheren Gottheiten, *ibid.*, 122-123 II 15-20.

in erster Linie mit dem Ideogramm ALAM, dies entspricht akkadisch *ṣalmu*, das seinerseits ideographisch in den mesopotamischen Quellen vorwiegend mit NU wiedergegeben wird. Hethitisch decken den semantischen Bereich von *ṣalmu*, der bekanntermaßen ja jede Art von Figur, sei es Götterstatue oder Sternenbild, umfassen kann, *šena-*, bisweilen auch *ešri-* ab. Unterscheidungen, wonach ersteres vornehmlich die Ritualfiguren bezeichnet, letzteres für die Statue, die Gestalt, den Körperbau im allgemeinen steht[36], also etwa mit dem akkadischen *lāmu*[37] gleichzusetzen ist, sind nun gerade in Anbetracht des hier besprochenen Ritualtextes nicht haltbar: Denn während Version A die Figuren mit ALAM und *šena-* bezeichnet, verwendet Version B das Logogramm ALAM mit der Komplementierung *-ri* (*ešri-*).

Im Anschluß an die Anfertigung von Figuren des Ritualherrn und seines Gegenparts ist die Herstellung von Sonnengott, Wettergott, Schutzgott, Schicksalsgöttinnen und den Tarawa-Gottheiten[38] vorgesehen[39]. Die drei Gruppen von Nachbildungen aus Ton werden dabei wie folgt im Haus verteilt: Figurinen des Ritualherrn und der mit seinem Haus verbundenen Personen und Götter werden – vermutlich im Tor – auf der linken Seite an einem *ašara/i-*[40] positioniert. Abbilder des bösen Gegenparts hingegen stellt man im Inneren des Hauses an einen Pfeiler. Die genannten Götter schließlich werden in Form von Tonnachbildungen im Tor auf der linken

[36] Nach J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2}, 124 unterscheiden sich *e.* und *š.* gewöhnlich dadurch, daß letzteres vornehmlich für das magische Ritual verwendet wird und aus leicht zerstörbaren Materialien besteht. Ausnahmen dazu finden sich im Allaiturabḫi-Ritual und in HTR.

[37] *AHw*, 534a "Gestalt", H. C. Melchert, *LL* s. v. ALAN=*la-a-nu*.

[38] Tarawa gehört nach E. v. Schuler, "Die Mythologie der Hethiter und Hurriter", in *WbMyth*, 175, zum Pantheon von Kaniš. Nach O. Carruba, *Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišuriyanza*. StBoT 2 (Wiesbaden 1966), 30 Anm. 48 häufig in luwischem Milieu belegte lokale Bezeichnung der DINGIR.MAḪ^{MEŠ}, in diesem Sinne auch P. Taracha, *Ersetzen und Entsühnen*. CHANE 5 (Leiden – Boston – Köln 2000), 189 (Epitheton der ursprünglich hurritischen Geburtsgöttinnen DINGIR.MAḪ^{MEŠ}).

[39] Version A erwähnt diese Gottheiten bereits nach Anfertigung der Figuren des Ritualherrn, s. Anm. 41.

[40] ^{GIŠ}*ašari-*, ^{GIŠ}*ašara-*, nach J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2}, 384 f. bezeichnet es zwei im Tor befindliche Tischchen o.ä., auf die (nach B in die) man Ersatzfiguren aus Ton legt. Für eine Verknüpfung mit *araša-* "Tor" spricht sich J. Puhvel, Rez. von *HW*^{2} Liefg. 4, *JAOS* 102 (1982), 178, aus, s. schon M. Popko, *Kultobjekte in der hethitischen Religion* (Warszawa 1978), 71 Anm. 10: "Innentor".

Seite eines *ašara/i-* plaziert. Es folgt die Anweisung, dieses Arrangement über Nacht stehen zu lassen[41]. Noch vor Sonnenaufgang hat sich an jedes

[41] A Vs. I
1. 5 [*ma-aḫ-ḫa-an ne-ku-uz-zi* ^{D}UTU-*uš-kán nu-u-ṷ*]*a* ⌜*te*⌝*-pu še-er*
1. 6 [*nu* EN.SÍSKUR *ŠA* IM-*pát i-en-zi* x x-R]I[?] DINGIR-*na-aš-ši*
1. 7 [ÌR^{MEŠ}-*ŠÚ* ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} ^{GIŠ}GIGIR^{MEŠ}-*ŠÚ*] *ŠA* IM-*pát i-en-zi*
1. 8 [-*u*]*š an-dur-za* ZAG-*ni* ^{GIŠ}*a-ša-ri*
2. 2' *na-aš-ša-an k*[*a*[?]-
1. 9 [ ]x-*an-ma-an Ú-UL ti-an-zi*
2. 3' *ti-an-zi ki-x*[
1. 10 [ZA]G.GAR.RA *ŠA* GIŠ *te-pu-un i-en-zi*
2. 4' *kat-ta-an-ši* ZAG.GAR.R[A
1. 11 [ḪUL-*lu-u*]*n-na* UN-*an* ALAM IM *i-en-zi* DINGIR^{MEŠ}-*ŠÚ-ḫa-ši*
2. 5' ḪUL-*lu-un-na* UN-*an*[
1. 12 [-*Š*]*Ú* ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} ^{GIŠ}GIGIR^{MEŠ}-*ŠÚ ŠA* IM-*pát i-en-zi*
2. 6' ÌR^{MEŠ}-*ŠÚ* ANŠE.KUR.RA[^{MEŠ}
1. 13 -*k*]*án* ŠÀ É *šar-ḫu-li ta-pu-uš-za ti-an-zi*
2. 7' [*n*]*a-an-kán* ŠÀ É *š*[*ar*[?]-
1. 14 [-*š*]*a-an-na a-pé-e-da-ni-ḫa* ZAG.GAR.RA GIŠ (ras.) *te-pu-ḫa*
2. 8' [-*š*]*a-an-na a-p*[*é-*
1. 15 [*i-e*]*n-zi* EGIR-*ŠÚ-ma* ^{D}U ^{D}UTU ^{D}LAMMA ^{D}Gul-šu-uš
2. 9']⌜EGIR⌝[
1. 16 [^{D}*T*]*a-ra-uš-ša ŠA* IM *i-en-zi na-aš* KÁ-*aš an-dur-za*
1. 17 [GUB]-*li* ^{GIŠ}*a-ša-ri ti-an-zi na-at* GE$_6$-*an*
1. 18 [*ḫu*]*-u-ma-an-da-an QA-TAM-MA-pát a-ra-an-da-ri*

B Vs.
1. 8 [GIM-*a*]*n ne-ku-uz-zi* ^{D}UTU-*uš-kán nu-u-ṷ*[*a te-pu*]
1. 9 [*še-i*]*r nu* EN SISKUR IM *i-ḫa-en-zi*
1. 10 [*nu-uš*]*-ši* DINGIR^{MEŠ}-*ŠU* ^{GIŠ}⌜GIGIR⌝^{MEŠ}-*ŠU* ANŠE.KUR.[RA^{MEŠ}-*ŠU*]
1. 11 [ÌR^{MEŠ}-*Š*]*U ŠA* IM *i-en-zi na-*[
1. 12 [x x x]ZAG -⌜*za*⌝ ZAG-*ni* ^{GIŠ}*a-ša-ri t*[*i-an-zi*
2. 1' x[*z*]*a*[?] Z[AG[?]
1. 13 [*Ú-UL ti-a*]*n-zi ma-an-kán A-NA* ZAG.GAR.RA[... ^{D}U ^{D}UTU-*aš*
2. 2' [*z*]*i*[?] *ma-a*[*n*
1. 14 [^{D}LAMMA ^{D}*Gu*]*l-šu-uš* ^{D}*Da-ra-u-uš-*[*ša*

dieser drei Figurenarrangements ein Mensch zu stellen. Hängt die Funktion der Tonfiguren mit dem weit verbreiteten Ritus des Analogiezaubers zusammen, in dem der Glaube an die Wirksamkeit analoger Handlungen zwischen Darstellung und Dargestelltem existiert, hier also der verhexte Mensch und sein Gegenspieler, so wird die Aufgabe der Menschen an der Seite der Figuren durch den zerstörten Kontext nicht mehr deutlich. Der Ritualherr hat sich in die Mitte des Hauses zu stellen, wodurch er sich in der Nähe des Figurenarrangements seines Behexers befinden muß. Auch er bekommt einen Menschen zur Seite gestellt. Das Szenario stellt eine Gerichtsversammlung dar, in der zunächst die Götter von dem Ritualherrn angesprochen werden, der sich für rein erklärt[42]. Als Richter fungiert, wie aus der stark zerstörten zweiten Kolumne hervorgeht, der Sonnengott.

Der weitere Ablauf des Rituals läßt sich nur noch skizzieren: Der langen (sich wohl über Kol. II erstreckenden) Rede an die Richtergottheit

2. 3' [ ] (leer; kein §§-Str.)
1. 15 ḪUL-*lu-un-na* UN-*na* ALAM IM [*i-en-zi*]
2. 4' [-*u*]*n*[?]*-na* [
1. 16 DINGIR^{MEŠ}-*ia-aš-ši* ÌR^{MEŠ}-*ŠU* ^{GIŠ}GIGIR^{MEŠ}-*ŠU* ANŠE.[KUR.RA^{MEŠ}
2. 5' [-*ṷ*][*a*]*-aš-ši* [
1. 17 *ŠA* IM-*pát i-en-zi na-an-kán* ŠÀ ⌜É⌝[
2. 6' [ ] *i-e*[*n-*
1. 18 *A-NA* ^{GIŠ}DÌM *ta-pu-uš-za ti-an-z*[*i*
2. 7' [D]ÌM *t*[*a-*
1. 19 *ti-ḫa-an-zi ma-an-kán A-NA* ZAG.GAR.RA-*ni*(ras.)[
2. 8' [-*a*]*n-zi-ma*
2. 9' [*x-x-m*]*a-ḫa-aš-ši* [
1. 20 ^{D}U ^{D}UTU-*aš* ^{D}LAMMA ^{D}*Gul-šu-uš* ^{D}*Da-ra-u-u*[*š-ša*
2. 10' [^{D}*D*]*a-ra-u-uš-š*[*a*] x x [
1. 21 *ŠA* IM-*pát i-e-en-zi na-aš-kán* ^{GIŠ}KÁ-*aš*[
2. 11' [ ]-*aš*[?]*-kán* ^{GIŠ}K[Á] x[
1. 22 ^{GIŠ}*a-ša-ri an-da ti-an-zi*
2. 12' [*t*]*i-an* - [*zi*]

[42] Nur in A erhalten. Vs. I
1. 28 ... *nu* EN SÍSKUR[ ]
1. 29 *kiš-an ḫal-za-a-i* ^{D}U ^{D}UTU ^{D}LAMMA ^{D}*Gul-še-eš* ^{D}[*Ta-ra-uš-ša*]
1. 30 *ki-i-ṷa-za am-mu-uk PA-NI* DINGIR^{MEŠ} *pár-ku-iš ku-*⌜*it*⌝[ ]

folgt ein Schlachtopferritus, dem möglicherweise ein Analogiezauber zur Umkehr des Meineides vorangeht[43].

Ohne erkennbaren Zusammenhang ist der Kol. IV der Version B noch soviel zu entnehmen. daß ein Analogiezauber, dessen Zweck es ist, des Königs Tränen, Eid, Fluch und Blut zu vernichten, vorgesehen ist[44]. Eine Erklärung für die Zielrichtung dieses Ritus könnte unmittelbar mit der Deutung des Gestus des *šeknu- šarā pippa-* zusammenhängen. Dennoch ist die Möglichkeit, daß es sich um einen zweiten, eigenständigen Ritus handelt, nicht auszuschließen[45].

Zusammenfassend kann man sagen, daß das Ritual der Pupuwanni in seinen zwei Abfassungen eine Reihe interessanter Details beherbergt, die freilich im einzelnen noch der Erklärung bedürfen. Fragwürdig bleibt die Rolle der Farbsymbolik in Anbetracht der unterschiedlichen Ritualzu-

---

[43] B 4. Rs. (s. dazu auch *CHD* L-M, 126b)

4 [*an-d*]*a-ma* ^{NA_4}ARA$_5$ *ú-da-an-zi na-an* x [
5 [*nu*]EN.SISKUR ^{NA_4}ARA$_5$ *šar-li-in* EGIR-*pa pár-za* [*mallai*(?)
6 [ḪU]L-*uš* UN-*aš* UḪ$_7$-*aš ku-i-e* INIM^{MEŠ} [*memeškit*(?) *nu-ua-ra-at*]
7 [EGI]R-*pa pár-za ma-al-la-nu-un nu-ua-ra-a-at*[

"Man bringt aber einen Mühlstein herein [ ]und der Ritualherr [mahlt] den hervorragenden Mühlstein rückwärts [ ] 'Der schlechte Mensch, der Behexer, welche Worte [er zu sprechen pflegte(?), sie] habe ich rückwärts gemahlen'. Und sie [...".

[44] B 2. Rs.

6' [x x] x x-*ma-nu kat-ta tar-ma-a-iz-zi nu te-ez-zi*
7' [*k*]*a-a-ša-ua ŠA* LUGAL *li-in-ga-in ḫur-da-a-in*
8' ⌜*e*⌝*-eš-ḫar e-eš-ḫa-aḫ-ru tar-ma-a-nu-un*
9' [*n*]*u-ua*[*-r*]*a-at-kán* UGU *le-e ú-iz-zi*
10' *pé-d*[*e-e*]*š-ši-ia-ua-ra-at-kán le-e ni-ni-ik-ta-r*[*i*]

11' [E]GIR-*ŠÚ-*[*m*]*a-kán* ^{GIŠ}KAK^{ḪLA} *mi-ti-it ar-ša-a-iz-z*[*i*]
12' [*n*]*u te*?(Text: *de*)[44]*-e*[*z-*]*zi ŠA* LUGAL-*ua-kán li-in-ga-iš ?*[*ur-da-iš*]
13' *e-eš-ḫa*[*r*] *e-eš-ḫa-aḫ-ru mi-ti-it ar-ša-a*[*n*]
14' ⌜*e*⌝*-eš-d*[*u*] *nu-ua-ra-at-kán pé-di le-e ni-ni-i*[*k-ta-ri*]

[ ] ... hämmert er zu Boden. Und er spricht: "[... , sie]he?, des Königs Eid, Verfluchung, Blut (und) Tränen habe ich festgeklopft. Und es soll nicht heraufkommen! Und seinen Ort soll es nicht verlassen!" (§-Strich) Hinterher aber befestigt er die Riegel mit roter Wolle und er spricht: "Des Königs Eid, Verfluchung, Blut (und) Tränen sollen mit roter Wolle gebunden sein! Und es soll von diesem Ort nicht fort!"

[45] Vgl. die letzte Zeile des Kolophons der Version B Rs. 6' 1 SISKUR *ŠA* MÁŠ.TUR.

rüstung, da nach Version B gänzlich bei der Aufzählung der Tiere auf das farbliche Attribut verzichtet wurde. Bei der Interpretation des Gestus des *šeknu- šarā pippa-* kann an eine in Mesopotamien gut belegte symbolische Handlung zur Markierung eines veränderten Rechtsstatus angeknüpft werden (*naḫlaptu nakāsu/batāqu*). Der veränderte Rechtsstatus ist allem Anschein nach auf ein Vergehen in der Sphäre des Meineides zurückzuführen[46]. Daraus resultierende Auswirkungen betreffen – legt man das Figurenarrangement zugrunde – nicht nur den Ritualherrn selbst, sondern auch seinen Hausstaat. Dies mag auch der Grund für den Ritualort sein. Denn offensichtlich handelt es sich hier um einen im Haus durchzuführenden Kult. Wenn in Ḫattuša selbst bislang auch keine entsprechenden Figurinen gefunden werden konnten, so liegt der Gedanke doch nahe, die vielen nun gerade in Wohnhäusern von Kaniš/Kültepe gefundenen Bleiidole[47] mit dererlei kultischen Handlungen zu verknüpfen.

---

[46] Eine genauere Umschreibung des Vergehens ist hinsichtlich der weitgehend fehlenden juristischen Urkunden im hethitischen Bereich nicht möglich. In den HG regelt § 75 lediglich den Reinigungseid des Mieters eines durch Zufall umgekommenen Arbeitstieres.

[47] K. Emre, "Eine neue Gußform aus Kültepe", *ZA* 60 (1970), 135.



Abb. 1

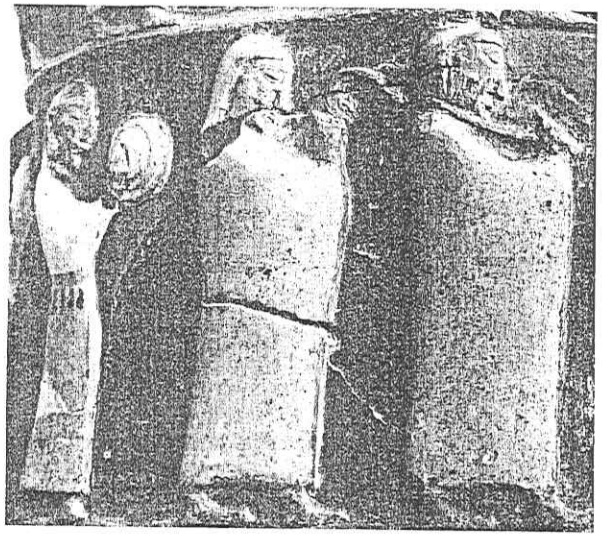


Abb. 2

ZU DEN MANNESTATEN DER HETHITISCHEN KÖNIGE UND IHREM SITZ IM LEBEN

Hanna Roszkowska-Mutschler (Dresden)*

Unter den historischen Texten der Hethiter haben die annalenartigen Tatenberichte der hethitischen Könige in der Forschung der letzten Jahrzehnte besondere Aufmerksamkeit gefunden: als historische Quellen für die Regierungszeit der einzelnen Könige, als Selbstdarstellungen dieser Herrscher, vor allem aber als Beispiele der besonderen, im Alten Orient ansonsten nicht anzutreffenden historiographischen Kompetenz der Hethiter[1]. Dementsprechend sind nicht nur zahlreiche Arbeiten zu den einzelnen Tatenberichten[2] und zur hethitischen Annalistik[3] zu verzeichnen, vielmehr ist darüber hinaus festzustellen, dass diese Textsorte ein zentraler Gegenstand in allgemeineren Abhandlungen zur hethitischen Historiographie[4]

---

* Dem verehrten Jubilar – ad multos annos!

[1] Für nützliche Hinweise und Verbesserungsvorschläge danke ich herzlich P. Taracha.

[2] Von der umfangreichen Literatur wird hier lediglich eine Auswahl der Textbearbeitungen genannt: Ḫattusili I.: F. Imparati – C. Saporetti, "L'Autobiografia di Ḫattušili I", *SCO* 14 (1965), 40-85; A. Kempinski – S. Košak, "CTH 13: The Extensive Annals of Hattusili I (?)", *Tel Aviv* 9 (1982), 87-116; Tuṯḫalija I.: R. Ranoszek, "Kronika króla hetyckiego Tuṯḫaljasa (IV)", *RO* 9 (1933), 43-112; O. Carruba, "Beiträge zur mittelhethitischen Geschichte I. Die Tuṯḫalijas und die Arnuwandas", *SMEA* 18 (1977), 156-165; Arnuwanda I.: A. Götze, *Madduwattaš* (Leipzig 1928), 156 ff.; O. Carruba, *op.cit.*, 166-174; Suppiluliuma I.: S. Heinhold-Krahmer, *Arzawa*. THeth 8 (Heidelberg 1977), 60-61 u. bes. 287-291; H. G. Güterbock, "The Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son, Mursili II", *JCS* 10 (1956), 41-68, 75-98, 107-130; Mursili II.: A. Götze, *AM*; dazu auch H. Otten, "Neue Fragmente zu den Annalen des Muršili", *MIO* 3 (1955), 153-179; Ph. H. J. Houwink ten Cate, "Mursilis' Northwestern Campaigns – Additional Fragments of His Comprehensive Annals", *JNES* 25 (1966), 162-190; A. Kammenhuber, "Keilschrifttexte aus Boğazköy (KBo XVI)", *Or* 39 (1970), 547 ff.; und zuletzt D. Groddek, "Neue Textfragmente zu den Annalen Mursilis II", *Hethitica* 14 (1999), 147-151; J.-P. Grélois, "Les Annales decennales de Mursili II (CTH 61, I)", *Hethitica* 9 (1988), 17-144; Ḫattusili III.: O. R. Gurney, "The Annals of Hattusilis III", *AnSt* 47 (1997), 127-139; Tuṯḫalija IV.: H. G. Güterbock, "The Hittite Conquest of Cyprus Reconsidered", *JNES* 26 (1967), 73-81.

[3] E. von Schuler, "Literatur bei den Hethitern", *RlA* 7, 66-75 s.v.; G. F. Del Monte, *L'annalistica ittita* (Brescia 1993) (im folgenden: *L'annalistica*) mit Rezension von S. Heinhold-Krahmer, *BiOr* 54 (1997), 149-155.

[4] Vgl. H. G. Güterbock, "Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200, Zweiter Teil: Hethiter", *ZA* 10 (1938), 45-149;

wie auch in komparatistischen Studien zur altorientalischen Historiographie[5] ist.

In der Hethitologie hat sich für diese Textgruppe der Name Annalistik eingebürgert. Worin dies seinen Grund hat, geht etwa aus dem hervor, was H. G. Güterbock über die 6-Jahres-Annalen des Ḫattusili I. schreibt: "The other text is the oldest example of what may be called annals in that it reports the king's military exploits year by year, covering the first five of his reign. The term 'annals' is here used in the same sense as for the later Hittite and Assyrian annals which also cover military activities only and say nothing of other events"[6].

Allerdings wurde auch mehrfach darauf aufmerksam gemacht[7], dass die Hethiter ihren eigenen Terminus *pišnatar* (LÚ-*natar*)[8] "Mannestaten" für diese Textsorte hatten, und die Forderung erhoben, dieses Faktum als Problem ernst zu nehmen[9]. Eine Formulierung dessen, was dies für die Forschung konkret heißen sollte, findet sich allerdings in den hethitologischen Arbeiten nicht. Um so klarer hat es dafür der Ägyptologe D. B. Redford in seiner grundlegenden Studie zu "Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books" ausgesprochen: "In the field of historical source criticism we have first to ask what genre terms did the Egyptians themselves apply

A. Kammenhuber, "Die hethitische Geschichtsschreibung", *Saeculum* 9 (1958), 136-155; A. Archi, "La storiografia ittita", *Athenaeum* 47 (1969), 7-20; H. A. Hoffner, "Histories and Historians of the Ancient Near East: The Hittites", *Or* 49 (1980), 283-332; H. G. Güterbock, "Hittite Historiography: A Survey", in H. Tadmor – M. Weinfeld (eds.), *History, Historiography and Interpretation, Studies in Biblical and Cuneiform Literatures* (Leiden 1983), 21-35 (im folgenden: Hittite Historiography); E. von Schuler, *RlA* 7, 66-75.

[5] H. Cancik, *Mythische und historische Wahrheit, Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie* (Stuttgart 1970); id., *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung* (Wiesbaden 1976) (im folgenden: *Grundzüge*); J. van Seters, *In Search of History, Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven – London 1983), 100-126 [= Chapter Four: Hittite Historiography].

[6] H. G. Güterbock, Hittite Historiography, 25-26.

[7] A. Kammenhuber, *Saeculum* 9, 151; H. G. Güterbock, Hittite Historiography, 30-31, E. von Schuler, *RlA* 7, 71; H. A. Hoffner, *Or* 49, 324 ("the technical term").

[8] Zu *pišnatar* in der Bedeutung von "Mannestaten" vgl. H. A. Hoffner, "Symbols for Masculinity and Femininity, Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals", *JBL* 85 (1966), 327 mit Fußn. 4; E. Neu, H. Otten, "Hethitisch 'Mann', 'Mannheit'", *IF* 77 (1972), 187; H. G. Güterbock, Hittite Historiography, 31; *CHD* P, 328-329.

[9] Vgl. H. A. Hoffner, *Or* 49, 323, der in dem letzten Teil seiner Studie über die hethitische Geschichtsschreibung schreibt: "A primary question is the Hittites' own literary categories, as they affect the texts which we have been calling historical".

to their own texts, which we are pleased to lump under the one rubric of 'historical'. Names for genres will not always appear, often a pattern will be all that one can isolate. But somewhere these patterns ought to be capable of being matched up with verbal descriptions, or social situations which will reveal their Sitz im Leben"[10].

Auf den folgenden Seiten soll dieser Ansatz für die Mannestaten der hethitischen Könige verfolgt werden, wobei zunächst das entsprechende Textkorpus zu bestimmen ist.

Das *CHD* nennt unter *pišnatar*[11] folgende Texte, für die Kolophone mit dem Terminus "Mannestaten", in der üblichen Form DUB LÚ-*nammaš* "die Tafel der Mannestaten (des NN)", bezeugt sind: die 6-Jahres-Annalen Ḫattusilis I. (CTH 4), die eigenen Mannestaten Suppiluliumas I. (CTH 40.VII, vgl. Suppl.), die Mannestaten Suppiluliumas I., abgefasst von Mursili II. (CTH 40. I-VI), die Ausführlichen Annalen Mursilis II. (CTH 60), die Taten Tuṯḫalijas IV., geschrieben von Suppiluliuma II. (CTH 121) (hier kein Kolophon, aber die oft zitierte Aussage Suppiluliumas II. über die Mannestaten seines Vaters[12]). Zusätzlich sind noch die Annalen Tuṯḫalijas I. (CTH 142) zu nennen, vgl. den Kolophon in KUB XXIII 18 Rs. IV: (1) D[UB] (2) LÚ-*na-a*[*n-na-aš*] "Die Ta[fel] der Mannesta[ten][13].

Diese Texte haben folgende Charakteristika gemeinsam: Sie behandeln vorrangig die militärischen Leistungen des jeweiligen Herrschers; sie sind in annalistischer Form gehalten und (mit Ausnahme der Mannestaten Suppiluliumas I. von Mursili II.) als Bericht in 1. Person abgefasst.

Kolophone sind leider nicht erhalten, also die Bezeichnung Mannestaten wird nicht bestätigt für die Ausführlichen Annalen Ḫattusilis I. (?) (CTH 13), die Annalen Arnuwandas I. (CTH 143) und die Annalen Ḫattusilis III. (CTH 82). Alle drei Texte weisen aber die genannten Charakteristika auf, so dass ihre Zugehörigkeit zu den Mannestaten nicht bezweifelt werden sollte.

Dasselbe gilt für die 10-Jahres-Annalen (im folgenden ZJA) Mursilis II., die, obwohl sehr gut erhalten, kein Kolophon haben, deren Zugehörig-

[10] D. B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books, A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History* (Mississauga 1986), XVI.

[11] *CHD* P, 328-329.

[12] Vgl. KBo XII 38 Vs. II 11-14: (11) *nu ABU-ŠÀ* ^{m}*Tuṯḫalijaš* (12) LUGAL.GAL GIM[-*a*]*n ašanza* LUGAL-*uš* (13) *ešta nu=kan QATAMMA ašanda* (14) LÚ-*natar*^{HLA} *andan gulšun* – "And just as my father, the Great King Tuḏḫaliya, was a true king, in the same way I inscribed (his) true manly deeds thereon", vgl. H. G. Güterbock, *JNES* 26, 76, 78.

[13] Vgl. O. Carruba, *SMEA* 18, 164. Für eine andere Datierung des Textes (Tuṯḫalija II/III) vgl. P. Taracha, "Zu den Tuṯḫalija-Annalen (CTH 142)", *WO* 28 (1997), 74-84.

keit zu den "Mannestaten" aber durch die Parallelität zu den Ausführlichen Annalen gesichert ist.

Auf diese Weise ergibt sich eine einheitliche Gruppe, die das Genre "Mannestaten" der hethitischen literarischen Tradition repräsentiert. Sie umfasst Werke aus allen drei Perioden der hethitischen Geschichte: die 6-Jahres-Annalen und die Ausführlichen Annalen Ḫattusilis I. (?), die in die althethitische Zeit gehören (auch wenn sie bisher nur in späteren Abschriften erhalten sind), die mittelhethitischen Mannestaten Tuṯḫalijas I. und Arnuwandas I. und die neuhethitischen Mannestaten Suppiluliumas I., Mursilis II., Ḫattusilis III., Tuṯḫalijas IV.

Angesichts des gut bezeugten Namens sowie der Form und des Inhalts der oben aufgelisteten Texte ist festzustellen, dass die "Mannestaten" der hethitischen Könige ein neues literarisches Genre darstellen. Der auf die militärischen Erfolge konzentrierte, in annalistischer Form gehaltene Bericht über die eigenen Taten, durch den vor Göttern und Menschen der eigene Wert als Mann und Herrscher erwiesen werden soll, ist im Alten Orient ohne direktes Vorbild.

Die Entwicklung dieses Genres bzw. – in der bisher üblichen Begrifflichkeit – der hethitischen Annalistik wurde bisher nicht ausführlich untersucht. Einige Forscher hielten und halten eine solche Untersuchung derzeit für unmöglich[14]. Allerdings haben andere Autoren, besonders H. Cancik[15] und H. A. Hoffner[16], im Rahmen ihrer Studien über die hethitische Geschichtsschreibung wichtige Beobachtungen zu diesem Thema gemacht. Diesen Autoren folgend könnte man versuchen, die hethitischen Mannestaten in Bezug auf Form und Inhalt, also in Bezug auf ihren Stil und das Vorkommen bestimmter *topoi*, zu untersuchen, auch wenn diese Aufgabe wegen des teilweise schlechten Zustandes der Texte (zumal derjenigen, die die althethitische und mittelhethitische Zeit betreffen) und wegen der Probleme der Überlieferungsgeschichte immer noch erschwert ist. Die zur Zeit nicht zu lösenden Fragen der genauen Datierung mancher Texte (z.B.

[14] Vgl. E. von Schuler, *RlA* 7, 72; H. G. Güterbock, Hittite Historiography, 31 (ungleichmässige Verteilung der erhaltenen Texte auf die bekannten Könige); G. Del Monte, *L'annalistica*, 10-12 (Zweifel an der Existenz althethitischer Annalen/Mannestaten-Texte). Zuletzt hat S. Heinhold-Krahmer, *BiOr* 54, 150, auf verschiedene Probleme hingewiesen ("Fragen der Authentizität, Kompilation, der exakten zeitlichen Einordnung"), die ihrer Meinung nach in näherer Zukunft der Erfüllung dieser Aufgabe entgegenstehen.

[15] H. Cancik, *Grundzüge*, passim.

[16] H. A. Hoffner, *Or* 49, passim.

ob CTH 13 die Mannestaten Ḫattusilis I. oder doch Mursilis I. beinhaltet) oder der Zu- und Einordnung bestimmter Textfragmente sollten allerdings kein entscheidendes Hindernis für die Nachzeichnung der allgemeinen Entwicklung des Genres – althethitische versus mittelhethitische versus neuhethitische "Mannestaten" – darstellen. Es dürfte sich zeigen lassen, dass die althethitischen "Mannestaten" (besonders CTH 13) schon die wichtigsten Merkmale dieses Genres aufweisen, die später in den berühmten Werken Mursilis II. in ausgeprägter Form vorliegen, und dass die mittelhethitischen Texte Tuṯḫalijas I. und Arnuwandas I., obwohl sie den neuhethitischen Werken ohne Zweifel näher stehen[17], eine Brücke zwischen den althethitischen und neuhethitischen Texten bilden. In diesem Rahmen ist eine ausführliche Untersuchung dieser Art jedoch nicht möglich.

Stattdessen möchte ich hier lediglich eine kurze Überlegung zur Vorgeschichte der "Mannestaten" vortragen und dann vor allem in knapper Übersicht vorführen, was sich zur Frage ihres Sitzes im Leben sagen lässt.

Einer der Punkte, an dem sich zeigt, dass es nicht unwesentlich ist, ob man die Tatenberichte der hethitischen Könige unter dem Titel Annalistik oder unter dem Namen *pišnatar* untersucht, ist die Beurteilung der Bedeutung des Anitta-Textes (CTH 1) für die Entwicklung der Gattung. Der Anitta-Text wurde oft als das früheste Beispiel der Annalistik in Anatolien bzw. nach einigen Autoren sogar der hethitischen Annalistik präsentiert. Schon A. Götze[18] hat aber auf den entscheidenden inhaltlichen Unterschied zwischen dem Anitta-Text und den Tatenberichten der hethitischen Könige hingewiesen: Bautätigkeit und Jagden, deren Behandlung aus der mesopotamischen Tradition bekannt ist und die in dem Anitta-Text relativ breiten Raum einnehmen, werden in den "Mannestaten" der hethitischen Herrscher entweder überhaupt nicht erwähnt (Jagd) oder, wie schon H. A. Hoffner bemerkt hat[19], nicht speziell hervorgehoben (Bautätigkeit). Das heißt also: Auch wenn der Anitta-Text nicht nur aus reinem Interesse an der früheren Geschichte in althethitischer (und auch in neuhethitischer) Zeit kopiert wurde, sondern Ḫattušili I. tatsächlich in irgendeiner Weise als Vorlage für seine eigenen Tatenberichte gedient haben sollte, hat Ḫattusili I. offensichtlich bestimmte Themen und Formen be-

[17] So schon H. A. Hoffner, *Or* 49, 310.

[18] A. Götze, *Kleinasien*[2] (München 1957), 92.

[19] H. A. Hoffner, *Or* 49, 326-327, §§ 17.12 und 17.13.

wusst nicht übernommen und mit seinen auf die militärischen Leistungen konzentrierten "Mannestaten" etwas Neues geschaffen[20].

Fragt man nach Vorläufern für solche "Mannestaten" der hethitischen Könige, so wird man eher an die Texte denken, die die Taten Sargons und Naram-Sins zum Gegenstand haben. Wenn wir auch bisher nur literarische Werke über die Herrscher der altakkadischen Dynastie, wie z.B. *šar tamḫari*, aus den Archiven in Ḫattusas kennen, ist nicht unwahrscheinlich, dass dem Ḫattusili I. auch uns nicht erhaltene historische Inschriften (oder deren Inhalt) bekannt waren und ihn dazu angeregt haben könnten, in seinen 6-Jahres-Annalen seine eigenen Taten mit denen Sargons des Großen in Bezug zu setzen und sie auf diese Weise in eine weite historische Perspektive zu rücken. Auf diesen Punkt wird noch einmal zurückzukommen sein.

Nun jedoch zu dem eigentlichen Gegenstand dieser Bemerkungen: der kommunikativen Funktion der "Mannestaten" bzw. ihrem Sitz im Leben. Es lassen sich m. E. drei Funktionen unterscheiden, die sich komplementär zueinander verhalten und als religiös, politisch und historisch-kommemorativ bezeichnen lassen.

Was als erstes die religiöse Funktion betrifft, so ist von der vielzitierten Aussage Mursilis II. im Epilog seiner ZJA auszugehen: "Was mir die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, aber weiter aufträgt, das werde ich tun /aufzeichnen und es (vor der Gottheit) niederlegen"[21]. Angesichts dieser Aussage lässt sich nicht bezweifeln, dass Mursili II. seine Mannestaten zunächst einmal für die Gottheit geschrieben und vor ihr im Tempel aufgestellt hatte. Zwar schreibt H. A. Hoffner: "This is not to say that all Hittite annals were an account rendered to the gods"[22], doch weist die Aussage, die Ḫattusili III. in seiner Apologie hinsichtlich seiner Jugendtaten macht, in diese Richtung: "Und welche Feindesländer ich nach und nach besiegte, solange ich noch jung war, darüber werde ich gesondert eine Tafel anfertigen und sie vor der Gottheit niederlegen"[23].

[20] Zu den möglichen Vorlagen aus dem nordmesopotamischen oder nordsyrischen Raum und zu dem Hinweis H. Tadmors ("Observations on Assyrian Historiography", in *Gs Finkelstein*, 213) auf die Inschrift Jaḫdun-lims schreibt H. G. Güterbock, Hittite Historiography, 26: "if so, Ḫattusili's scribes changed the format: his text is not a building inscription".

[21] Vgl. KBo III 4 IV 47-48 *pa-ra-a-ma-mu* ^{D}UTU ^{URU}PÚ-*na* GAŠAN-*IA* (48) *ku-it pé-eš-ki-iz-zi na-at a-ni-ia-mi na-at kat-ta te-eḫ-ḫi*, vgl. A. Götze, *AM*, 137 mit Anm. a), dazu ausführlich H. Cancik, *Grundzüge*, 116-117, besonders zu den zwei Bedeutungen von *aniiami* und zur Parallele in der Apologie Ḫattusilis III.; dazu s. u.

[22] H. A. Hoffner, *Or* 49, 326.

[23] Vgl. KUB I 1+ Vs. I 73-74: *ku-it-ma-an-ma-za* DUMU-*aš e-šu-un nu-za* KUR.KUR ^{LÚ}KÚR *ku-e tar-aḫ-ḫi-iš-ki-nu-un* (74) *na-at ṬUP-PU ḫa-an-ti-i* DÙ-*mi na-at PA-NI* DINGIR^{LIM} *te-eḫ-ḫi*, H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung*. StBoT 24 (Wiesbaden 1981), 8-9; vgl. auch E. von Schuler, *RlA* 7, 71, zu "Jugendtaten".

Mannes- oder Jugendtaten (für die uns leider bisher keine Beispiele vorliegen) waren offensichtlich zunächst einmal als eine Art Bericht für die Götter bestimmt, der dazu diente, die Erfüllung des göttlichen Auftrages zu dokumentieren; der Zusammenhang mit der hethitischen Herrschaftsideologie liegt hier auf der Hand[24]. Zu den Mannestaten kommt es durch göttlichen Auftrag und göttlichen Beistand, und so fühlte sich der König verpflichtet, in "Mannestaten" Rechenschaft abzulegen und Dank abzustatten. Wie die oben zitierte Stelle aus dem Epilog der ZJA zeigt, dass die militärischen Unternehmungen als Durchführung eines göttlichen Auftrages verstanden wurden, so enthält eine Stelle aus dem Prolog desselben Werkes die Bitte um göttlichen Beistand und den Bericht über deren Erfüllung: "'Nun, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, tritt mir zur Seite und jene umliegenden Feindesländer schlage vor mir'. Und die Sonnengöttin von Arinna erhörte mein Wort und trat mir zur Seite"[25]. Zahlreiche Belege in verschiedenen "Mannestaten"-Texten beschreiben diesen Beistand der Götter[26], und was sich konkret hinter dieser Beschreibung verbergen könnte, hat kürzlich O. Soysal[27] zu zeigen versucht.

Ein weiteres Argument dafür, dass die Tatenberichte zunächst einmal an die Gottheit gerichtet waren, ergibt sich aus dem, was wir über die Aufbewahrung bzw. Aufstellung der Texte wissen. So sind zumindest in einigen wenigen Fällen die Tontafelfundorte der "Mannestaten" für die Tempelanlage gesichert, was auch dann bemerkenswert bleibt, wenn die überwiegende Mehrheit der Texte (soweit festzustellen) aus den Archiven auf Büyükkale, eine kleinere Zahl aus dem Haus am Hang stammt[28].

[24] Vgl. A. Götze, *Kleinasien*^{2}, 174-175 und 88.

[25] Vgl. KBo III 4 Vs. I 25-27 *nu-ua-mu* ^{D}UTU ^{URU}*A-ri-in-na* GAŠAN-*IA* (26) *kat-ta-an ti-ia nu-ua-mu-kán u-ni a-ra-aḫ-zé-na-aš* KUR.KUR ^{LÚ}KÚR *pí-ra-an ku-en-ni* (27) *nu-mu* ^{D}UTU ^{URU}*A-ri-in-na me-mi-an iš-ta-ma-aš-ta na-aš-mu kat-ta-an ti-ia-at*, vgl. A. Götze, *AM*, 22-23.

[26] Zu dem göttlichen Beistand im Kampf vgl. G. Del Monte, "E gli dei camminano davanti a me...", *Egitto e Vicino Oriente* 9 (1986), 59-70.

[27] O. Soysal, "Beiträge zur althethitischen Geschichte (I). Ergänzende Bemerkungen zur Puḫanu-Chronik und zum Menschenfresser-Text", *Hethitica* 14 (1999), 116-118.

[28] Genaue Angaben zu den Tafeln und ihren Fundorten innerhalb des Tempelareals bei G. F. Del Monte, *L'annalistica*, 33-34; vgl. auch P. Cornil, "Textes de Boghazköy. Liste des lieux de trouvaille", *Hethitica* 7 (1987), 5-72.

Fragt man nach der Form, in welcher die "Mannestaten" vor der Gottheit in einem Tempel aufgestellt sein konnten, dann kommen außer Tontafeln auch Bronzetafeln bzw. Statuen(sockel) in Betracht.

Einige Kolophone der Mannestaten Suppiluliumas I., darunter der Kolophon der berühmten siebten Tafel[29], beweisen, dass die Texte der Mannestaten in neuhethitischer Zeit auch auf Bronzetafeln geschrieben wurden. Die Bronzetafeln wurden nun aber gewiss nicht zur Aufbewahrung in den Archiven gefertigt – das Material war zu wertvoll. Am wahrscheinlichsten ist, dass sie angefertigt wurden, um im Tempel Platz zu finden. Dafür spricht vor allem die Parallele der Staatsverträge[30].

Dafür dass die "Mannestaten" zunächst einmal an die Gottheit adressiert waren, spricht schließlich auch, was wir über ihre Verbindung mit Königsstatuen und deren Aufstellung wissen bzw. was man darüber plausibel vermutet hat. Die beiden einschlägigen Fälle liegen am Anfangs- und am Endpunkt der Geschichte der "Mannestaten" (wie des hethitischen Reiches).

Zum ersten Fall: Ḫattusili I. sagt uns, dass er für die Sonnengöttin von Arinna eine goldene Statue seiner selbst angefertigt und im Tempel der Göttin aufgestellt hat[31]. Nun hat Ph. Houwink ten Cate die Vermutung geäußert, dass die 6-Jahres-Annalen auf deren Sockel eingraviert gewesen sein könnten[32]. Von zwei bisher nur in späten Abschriften überlieferten Versionen, der hethitischen und der akkadischen, scheint die letztere ur-

[29] Vgl. KBo V 6 IV 16-18 (BoTU 41): (16) DUB 7^{KAM} [NU].TÍL (17) *A-NA ṬUP-PÍ* [Z]ABAR (18) *na-a-ú-i* [*a*]-*ni-ia-an*, gewöhnlich übersetzt: "Die siebte Tafel, nicht vollendet, auf die Bronzetafel noch nicht aufgeschrieben/gefertigt", dazu vgl. aber jetzt G. F. Del Monte, *L'annalistica*, 41. S. Heinhold-Krahmer, *Arzawa. Untersuchungen zu seiner Geschichte nach den hethitischen Quellen*, THeth 8 (Heidelberg 1977), 290, schlägt eine ähnliche Ergänzung für den Kolophon der eigenen Mannestaten Suppiluliumas I. vor.

[30] Vgl. hier Staatsverträge und die für sie übliche Deponierung der Tafel vor den Göttern, dazu z.B. das Kolophon der Bronzetafel des Vertrags Tuthalijas IV. mit Kurunta von Tarḫuntassa – H. Otten, *Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuthalijas IV.* StBoT Beiheft 1 (Wiesbaden 1988), 29 – der zeigt, dass mehrere Tafelexemplare angefertigt und in Tempeln verschiedener Götter aufgestellt wurden.

[31] Vgl. KBo X 2 III 21-22: *nu-za ki-i* ALAM-*IA ŠA* GUŠKIN *i-ia-nu-un* (22) *na-at A-NA* ^{D}UTU ^{URU}PÚ-*na* GAŠAN-*IA ti-it-ta*[(*nu-nu-un*)] "und diese meine Statue aus Gold fertigte ich mir an und stellte sie der Sonnengöttin von Arinna, meiner Herrin, auf", vgl. H. Otten, *Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie* (Mainz 1968), 111, der über eine Sieger?-Statue des Königs spricht.

[32] Vgl. Ph. H. J. Houwink ten Cate, "The History of Warfare according to Hittite Sources: The Annals of Hattusilis I", *Anatolica* 10 (1983), 100-101, mit Hinweis auf E. Solberger – J.-R. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes* (Paris 1971), 32-33.

sprünglich die Abschrift einer (etwa auf dem Sockel der Statue ausgeführten) Inschrift gewesen zu sein[33]. Dafür spricht zweierlei: zum einen weist diese Version keine weitere Kolumnenteilung innerhalb der Vorderseite und Rückseite auf, zum anderen gibt es innerhalb des ganzen Textes keine Paragraphenstriche[34]. Wenn aber die "Mannestaten" Hattusilis I. auf dem Sockel seiner im Tempel aufgestellten Statue eingraviert waren, dann war der erste Adressat des Textes eine Gottheit, nämlich eben die Sonnengöttin von Arinna.

Der zweite Fall ist weniger aussagekräftig, aber erwähnenswert. Suppiluliuma II. ließ eine Statue seines Vaters und Vorgängers Tuthalijas IV. anfertigen, an dieser einen in der 1. Person gehaltenen Tatenbericht desselben anbringen und Statue und Inschrift in einer dem Totenkult Tuthalijas gewidmeten Anlage aufstellen[35]. Auch die letzten, uns fragmentarisch erhaltenen "Mannestaten" eines hethitischen Königs haben also ihren Sitz im Leben in einem religiösen Kontext, wenngleich wir in diesem Fall nicht von der Adressierung an eine bestimmte Gottheit sprechen können.

Auch wenn wir somit davon auszugehen haben, dass die hethitischen "Mannestaten" zunächst eine religiöse Funktion hatten und in den meisten Fällen an die Gottheit gerichtet waren, hatten ihre Verfasser selbstverständlich auch ein menschliches Publikum im Auge, bei dem sie bestimmte Wirkungen erzielen wollten. Neben die religiöse Funktion der Rechenschaftslegung und des Dankes gegenüber der Gottheit traten also andere Funktionen in Hinblick auf die Menschen.

Dies wird schon durch den banalen Umstand nahegelegt, dass die Texte, wenn sie auf Ton- oder Bronzetafeln oder als Statueninschriften in Tempeln standen, natürlich nicht nur von der jeweiligen Gottheit, sondern auch von den Menschen wahrgenommen wurden, die Zugang zu diesen Anlagen hatten: von den Mitgliedern der königlichen Familie, den staat-

[33] Zur Diskussion über die beiden Versionen und den Originaltext vgl. die Zusammenfassung bei Ph. H. J. Houwink ten Cate, *Anatolica* 10, 91 ff., sowie weitere Literatur bei M. Marazzi, *Beiträge zu den akkadischen Texten aus Boğazköy in althethitischer Sprache* (Roma 1986), 45. Ich gehe davon aus, dass beide Versionen althethitische Vorlagen hatten, auch wenn die vorhandene hethitische Version ohne Zweifel Zeichen einer späteren Redaktion aufweist. Anders G. F. Del Monte, *L'annalistica*, 12-13, der die Entstehung des uns zur Verfügung stehenden Textes in die mittelhethitische Zeit datiert.

[34] Zu dem heth. Fragment KUB XXIII 20, das ähnliche Merkmale aufweist, vgl. A. Kempinski, *Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze II B-Zeit (1650-1570 v. Chr.)* (Wiesbaden 1983), 28-29.

[35] Vgl. H. G. Güterbock, *JNES* 26, 81.

lichen Würdenträgern und den Priestern. Das heißt: indem die hethitischen Könige ihre "Mannestaten" der Gottheit nahe brachten, dokumentierten sie sie zugleich vor ihrer Umgebung, vor den Einflussreichen und Mächtigen des Reiches. Auf die Möglichkeit, dass die "Mannestaten" eben diesem Personenkreis auch durch Lesungen nahe gebracht wurden, hat mit ausführlicher Begründung H. Cancik verwiesen[36]. Über die Wirkabsicht in Hinblick auf dieses Publikum kann kaum ein Zweifel bestehen: Die "Mannestaten" dienten in diesem sozialen Kontext offenbar der Legitimation und der Begründung des Herrschaftsanspruchs des Königs.

Was Mursili II. betrifft, so sind ihm derartige Wirkabsichten nicht nur gegenüber seiner näheren Umgebung zu unterstellen. Vielmehr sind die Formulierungen, die er im Prolog der ZJA verwendet, von der Art, dass man den Eindruck hat, dass alles, was er in den ersten zehn Jahren seiner Regierung geleistet hat, auch von allen seinen Gegnern in den Nachbarländern, die ihn bisher missachtet haben, zur Kenntnis genommen werden soll. Es scheint ihm daran gelegen zu sein, durch die Darstellung seiner militärischen Erfolge, durch seine "Mannestaten", auch ihnen gegenüber seine Vollwertigkeit als Mann und als König deutlich zu machen.

Zumindest in einem Fall scheinen sich die "Mannestaten" nicht nur an einen bestimmten Kreis von Zeitgenossen gerichtet zu haben, sondern an die Mitwelt ganz allgemein und über diese hinaus auch an die Nachwelt. Damit tritt neben die konkrete politische Intention der Legitimation des Herrschaftsanspruches eine eher historisch-kommemorative: die Begründung des Anspruches auf allgemeine Anerkennung des Geleisteten und dauernden Ruhm.

Die 6-Jahres-Annalen Ḫattusilis I. sind bekanntlich nicht nur auf Hethitisch, sondern auch auf Akkadisch abgefasst und stellen sich damit an die Seite sowohl anderer Texte Ḫattusilis I. (wie etwa das sogenannte Politische Testament) als auch bilinguer Dokumente anderer Herrscher des althethitischen Reiches (etwa des Telipinu-Erlasses)[37]. Die Erklärung, dass die Abfassung dieser Texte auf Akkadisch mit der gerade erfolgten Übernahme der Keilschrift in Zusammenhang stehe, greift wohl zu kurz. Wenn Ḫattusili I. seine "Mannestaten" (auch) auf Akkadisch verfasste, dann ist dies in dieselbe Richtung zu interpretieren wie das Faktum, dass er in diesem Text seine Taten explizit zu denen Sargons des Großen in Bezug setzt – was immer wieder mit Recht hervorgehoben worden ist, woraus nun aber auch die Schlussfolgerungen

[36] H. Cancik, *Grundzüge*, 54 ff.: das Publikum (hier auch zu den expliziten Bezugnahmen auf den Leser bzw. Hörer innerhalb der Werke Mursilis II.).

[37] Die akkadische Version des Textes muß in der Zeit Ḫattusilis I entstanden sein, denn eine spätere Übersetzung ins Akkadische macht keinen Sinn.

für die Wirkabsicht des Textes zu ziehen sind: Beides (Abfassung auf Akkadisch und Bezugnahme auf Sargon) lässt erkennen, dass es Ḫattusili I. um die Anerkennung seiner Leistungen nicht nur innerhalb der Grenzen seines Reiches, sondern auch außerhalb derselben und nicht nur durch die Zeitgenossen, sondern auch durch die Nachwelt ging. Wie er selbst die Überlieferung der viele Generationen zurückliegenden Ereignisse um Sargon den Großen rezipierte, so dürfte er damit gerechnet haben, dass spätere Generationen, und zwar gewiss insbesondere, aber nicht nur in Anatolien, seine eigenen Taten wahrnehmen und in sozusagen historischen Dimensionen anerkennen würden[38].

Ähnliches dürfen wir aber auch für die anderen Verfasser der "Mannestaten" voraussetzen. Wir können aus dem Überlieferungsbestand erkennen, dass sich in Ḫattusa eine Memorialkultur herausbildete, in deren Rahmen die Tatenberichte der früheren Herrscher immer wieder kopiert und in verschiedenen Fassungen in den Archiven aufbewahrt wurden: Dies gilt sowohl für die jeweils unmittelbar nachfolgenden (Tuṯḫalija I. – Arnuwanda I., Suppiluliuma I. – Mursili II., Tuṯḫalija IV. – Supiluliuma II.) als auch für spätere Generationen (neuhethitische Abschriften von Werken aus althethitischer und mittelhethitischer Zeit). Wenn aber im unmittelbaren Wirkungsbereich der Herrscher die Taten der Vorgänger in dieser Weise im Bewusstsein gehalten wurden, dann ist mehr als wahrscheinlich, dass sie von einer analogen Rezeption ihrer eigenen "Mannestaten" durch die Nachwelt ausgingen.

Insgesamt lässt sich also von einer dreifachen Funktion der "Mannestaten" der hethitischen Könige sprechen: Zunächst waren sie gerichtet an die Götter, als deren Auftrag die geschilderten militärischen Unternehmungen begriffen und auf deren Hilfe der Erfolg in diesen Unternehmungen zurückgeführt wurde; durch die Aufstellung der Tatenberichte vor der Gottheit wurde dieser Rechenschaft gegeben. Zum zweiten dienten sie dazu, einem zeitgenössischen – sei es engeren (Mitglieder des Hofes, Priester), sei es weiteren (Mächtige des Reiches, außenpolitische Partner und Gegner) – Publikum die Mannhaftigkeit und Herrschaftsfähigkeit des Protagonisten zu demonstrieren und auf diese Weise seine Machtposition zu legitimieren und zu festigen. Und schließlich zielten sie drittens auf die Anerkennung des Geleisteten durch die Zeitgenossen nah und fern sowie auf dauernden Ruhm bei der Nachwelt.

[38] Zur besonderen Persönlichkeit Ḫattusilis I. vgl. zuletzt B. J. Collins, "Ḫattusili, The Lion King", *JCS* 50 (1998), 15-51.

Obwohl sich alle drei Funktionen für alle Texte wahrscheinlich machen lassen, sind Differenzierungen möglich oder notwendig. Zum einen ist nicht auszuschließen, dass in denjenigen Fällen, in denen unterschiedliche Parallelfassungen von "Mannestaten" vorliegen, diese unterschiedlichen Versionen verschiedenen Funktionen zuzuordnen sind bzw. verschiedenen Funktionen besonders deutlich Rechnung tragen. So scheint z.B. die kürzere Version der 6-Jahres-Annalen Ḫattusilis I. zunächst für die inschriftliche Präsentation[39], die längere Version eher für die Archivierung auf Tontafeln gedacht gewesen zu sein.

Zum anderen deutet sich bei genauerem Zusehen an, dass die Gewichtung der drei Funktionen durch die einzelnen Herrscher unterschiedlich ist. So sind bei den Mannestaten Ḫattusilis I. die religiöse und die politische Funktion zwar mehr als wahrscheinlich, besonderes Gewicht scheint für ihn aber die historisch-kommemorative, und d.h. der Gedanke der Anerkennung durch eine sehr weit gefasste Mitwelt und des Ruhmes bei der Nachwelt, zu besitzen. Bei Mursili II. dagegen scheint – ob aufgrund eines anderen Zeitgeistes oder seiner persönlichen Eigenart, mag dahingestellt bleiben – die religiöse Komponente besonderes Gewicht zu besitzen[40].

Indes müssen Differenzierungen dieser Art zukünftigen Untersuchungen vorbehalten bleiben.

[39] Vgl. A. Kempinski – S. Košak, *Tel Aviv* 9, 98.
[40] Vgl. H. A. Hoffner, *Or* 49, 299.

KANTUZILI THE PRIEST AND THE BIRTH OF HITTITE PERSONAL PRAYER

Itamar Singer (Tel Aviv)

Professor Maciej Popko, in his diachronic survey of Anatolian religions, has amply defined the methodological principle according to which the earliest Hittite texts should be dated: "A striking feature of Old Hittite religious texts, including the magical rituals, is their entirely Anatolian character without any trace of Mesopotamian or Syrian influence. The observation is of importance for the research on the genesis of various elements of Hittite religion. Sometimes one can see stated that such and such among later mythological motifs, a prayer or a ritual, draws from the Old Hittite tradition. Yet this may be possible methodologically only if the given unit does not contain any Mesopotamian or Syrian elements".[1] In the light of this salient statement some of the earliest Hittite prayers will be examined in this paper in quest of their literary origins.[2]

Early invocations

Specialized studies and general surveys usually refer to CTH 371 (KBo 7.28 + KBo 8.92; henceforth Text 1)[3] as the earliest prayer in the corpus.[4] The single-column tablet is written in a Middle Hittite ductus,[5] but its language may exhibit earlier features.[6] Unfortunately, from the beginning

[1] M. Popko, *Religions of Asia Minor* (Warsaw 1995), 80.
[2] The study of these texts has been carried out in the framework of preparing a volume of *Hittite Prayers* to be published in the SBL series *Writings from the Ancient World*.
[3] Cf. also the fragment KBo 34.19, where some intercessors are asked to speak g[ood(?)] before the Sun-goddess of the Earth (l. 4' f.): *...tá]k-na-a-aš* ^{D}UTU-*i pé-ra-an a[-aš-šu(?)]* / [...]*x tar-aš-ki-it-te-en*. It is written in the same Middle Hittite ductus as CTH 371 (KBo 34, Inhaltsübersicht, IV) and could in fact be a duplicate or even a join.
[4] J. Friedrich, "Ein hethitisches Gebet an die Sonnengöttin der Erde", *RSO* 32 (1957), 217-224; H. G. Güterbock, "Some Aspects of Hittite Prayers", in T. T. Segerstedt (ed.), *The Frontiers of Human Knowledge* (Uppsala 1978), 127 f.; R. Lebrun, *Hymnes*, 83 ff.; A. Ünal, "Hethitische Hymnen und Gebete", in *TUAT* II/6 (1991), 793 ff.; J. de Roos, "Hittite Prayers", in *CANE*, vol. III, 2000 f.; M. Popko, *op.cit.*, 103.
[5] H. G. Güterbock, *op.cit.*, 127.
[6] R. Lebrun, *Hymnes*, 90; G. Wilhelm, "Zur hurritischen Gebetsliteratur", in *Fs Koch*, 37; *CHD* L-N, 262b.

of the text describing the ritual of entreaty only the last words are preserved. Thus, the identity of the officiating priest(ess) who libates in the name of the king "to the Sun-goddess of the Earth and to the (other) gods" (l. 1') remains unknown. (S)he invokes the goddess and her acolytes imploring them to disregard slanders against the king by members of his own family and associates.

Another prayer which goes back to an early prototype is CTH 389.2 (henceforth Text 2).[7] The fragmentary beginning of the text (preserved only in B) describes ritual preparations performed during New Moon (l. 4: ITU.GIBIL). The person speaking in the first person is probably an officiating priest, as in the previous text. Here too, the king seeks divine intervention against those who spread malice against him before the gods (obv. 14' f.; rev. 6'-8'). Typical for the Old Hittite rhetoric of royal ideology is the invocation of the gods of kingship, the Sun-god and the Storm-god (rev. 4), who assign the land and its population to the king (obv. 11'-12'):[8]

mu-mu šu-meš-pát DINGIR^{MEŠ}LUGAL-*UT*[-*TAM ki-iš-š*]*a-ri-mi da-a-iš-ten mu-mu ut-ne-e ḫu-u-ma-an* [NAM.LÚ.U$_{19}$.]LU(?) *ma-ni-ia-aḫ-ḫi-iš-ki-mi*
"You alone, O gods, have put the kingsh[ip] in my [han]d. To me is the entire land (and its) [popula]tion(?)[9] (and) I govern (it)."[10]

Of special interest is the early appearance of the motif of the orphan king who embraces the gods as his own parents (obv. 8'-10'):[11]

[7] The text is preserved in two large (A and B) and two smaller duplicates (C and D): A. KUB 36.91 (+) KUB 43.68; B. KUB 60.156; C. 871/z (H. Otten – Chr. Rüster, *ZA* 64 (1975), 243 f.); D. 702/z (S. Košak, *ZA* 84 (1994), 290). The ductus of the larger, single-column tablets is quite late, but their language reflects early origins (*CHD* L-N, 219 f.: "pre-NH/NS"; Th. van den Hout, *Purity*, 74).

[8] Cf., e.g. the Old Hittite foundation ritual KUB 29.1 i 17-19: "The gods, the Sun-god and the Storm-god entrusted the land and my house to me (as) king, that I, the king, might protect them" (*CHD* L-N, 164). For the Old Hittite ideology of kingship, cf. G. Kellerman, "The King and the Sun-god in the Old Hittite Period", *Tel Aviv* 5 (1978), 199-208; F. Starke, "Ḫalmašuit im Anitta-Text und die hethitische Ideologie vom Königtum", *ZA* 69 (1979), 47-120; A. Archi, "Eine Anrufung der Sonnengöttin von Arinna", in *Fs Otten*^{2}, 13; Th. van den Hout, *Purity*, 73 ff.

[9] For the enclitic personal pronoun in nominal sentences, cf. *CHD* L-N, 312 (c.2'c').

[10] For the absolute use of *maniyaḫḫ(ai)-*, without direct object, cf. *CHD* L-N, 165 (5.a).

[11] It is also found in the "Prayer for Appeasing an Angry God" (CTH 374, for which see below), KUB 36.75 iii 5'-6': "I have no mother [and father]. You, my god, are like [a father and a mother] to me."

... *mu-mu A-BU-IA*] NU.GÁL *nu-mu* AMA-*IA* NU.⌜GÁL⌝
⌜*nu-mu*⌝ *šu-meš* DINGIR^{MEŠ}*-iš A-BU*[*-IA šu-meš* AMA]*-IA* ^{D}UTU^{ŠI} *šu-meš ú-uq-qa* ÌR^{MEŠ}*-KU-NU* [ ][12] *ú-uk*
"... [I] have no [father], I have no mother. You, O gods, are [my] father, [you are] my [mother]. You are (like) His Majesty (lit. My Sun) and I (am like) your subjects, I (am)."[13]

The imagery invoked compares the relationship between the gods and the king to that between parents and their son, between the suzerain and his vassals. The eradication of the evil word is exemplified by two powerful similes (rev. 6'-12'):

[(*nu k*)]*u-iš ki-it-pa-an-ta*[*-la-az* (LUGAL-*ua-aš i-da-a*)]*-lu-uš-ši-it* DINGIR^{MEŠ}*-aš*
[(*pu*)]*-u-ri-ia-aš-ma-aš ú-da*[*-i* (*nu-uš-ša-an* DINGIR^{MEŠ}*-aš i*)]*-da-a-lu ud-da-a-ar*[a]
a-pé-e-el-pát[b] *ḫar-ša-ni*[(*-iš-ši*[b] *ḫa-li-iš-ši-ia z*)]*a-aḫ-te-en nu* MUŠ*-aš ma-aḫ-ḫa-an*
ḫa-at-te-eš-šar Ú-UL u[*a-ak-ka-ri*(?) *i-da-a-lu-ia u*]*t-tar* EGIR*-pa a-pé-e-el-pát*[c] *iš-ša-aš pa-id-du* /
ap-pí-iz-zi-iš-š[(*a*^{d} ^{GIŠ}*ḫu-u-ur-ki-iš ma-aḫ-ḫa*)*-an ḫa-an-te-e*]*z-zi-in* ^{GIŠ}*ḫur-ki-in*[e]
Ú-UL ú-e-mi-iz[*-zi*[f] *nu* LUGAL*-un* SAL.LUGAL*-an-ma i*(*-da-a-lu-uš ud-da-a-n*)]*a-an-za*

Q[(*A-TA*)*M-MA*
a. KUB 60.156 rev. 8': *ut-tar*
b. 871/z rev. 6': *a-pé-el-pát ḫar-ša-ni-eš-ši*
c. KUB 60.156 rev. 11': *a-pé-el-pát*
d. KUB 60.156 rev. 12': *a*]*p-pí-iz-zi-ša*
e. 871/z rev. 9': *-z*]*i-in* ^{GIŠ}*ḫur-ki-in ma-aḫ-ḫa-an*
KUB 60.156 rev. 13':] *ḫu-u-ur-ki-in*
f. KUB 60.156 rev. 13': *ú-e-mi-ia-az-z*[*i*

"Whoever should henceforth carry to the lips of the gods an evil against the king (lit. of the king, his evil), bring the evil word of the gods crashing down on his own head and on his entourage(?). As the snake does not [miss(?)] its hole, may [the evil] word return to <his>[14] own mouth. / As

[12] To judge by the empty space after ÌR^{MEŠ}*-KU-NU* and before *ú-uk* there was nothing in the gap in between.

[13] For a different rendering of this passage, cf. Th. van den Hout, *Purity*, 74.

[14] H. A. Hoffner suggests (written communication) an emendation of *iš-ša-aš* (dat.-loc. pl.?) into *iš-ša-ši* "his mouth".

the rear wheel does not catch up with the [fro]nt wheel, (let) the evil word like[wise not catch up with the king and the queen]."

The perceptive imagery of the evil word entering the mouth like a snake enters its hole is, as far as I can see, unique.[15] On the other hand, the simile of the wheels of a carriage recurs in the Middle Hittite ritual of Hantitassu (KBo 11.14 ii 22 ff.).[16] All in all, the overall character of this prayer resembles the rituals against the evil tongue and words.[17] The word of the gods is compared to an iron peg (A rev. 12'), an implement used in rituals to "nail down" witchcraft and uncleanness.[18]

A third late copy of an early prayer is CTH 385.10 (henceforth Text 3).[19] The invocation of the Sun-goddess of Arinna is flanked by an elaborate description of the ritual proceedings performed on a clear day (i 2 f.) on the roof of her temple. The fragmentary colophon (iv 11'-15') may be restored (after iii 20' ff.) as follows:[20]

11' [LUGAL-*uš ku-ua-pí ... k*]*i-i-ma*
12' [*ud-da-a-ar* ^{LÚ}SÂNGA *ŠA*] ^{D}UTU ^{URU}PÚ-*na*
13' [*šu-uḫ-ḫi-iš-ša-an š*]*e-e*[*r Š*]*A* É ^{D}UTU
14' [^{D}UTU-*i me-na-aḫ-ḫ*]*a-an-da*
15' [*me-ma-i QA-*] ⌊*TI*⌋

"[When the king ...], these [words the priest of] the Sun-goddess of Arinna [recites o]n [the roof o]f the temple of the Sun-goddess, fa[cing the Sun. Com]plete."

The key for identifying the officiating persons in the ritual lies in the restoration of the verb describing the king's action in the colophon and in the parallel passage in iii 20' ff. Following a suggestion of E. Neu, A. Archi restored in iii 20' the verb "say, recite" in the first person: [*me-m*]*a-a*[*ḫ-ḫ*]*i*.[21] This would mean that the ritual proceedings are performed by the

[15] However, the depiction of a treacherous person as a snake appears already in the Testament of Hattusili I (F. Sommer – A. Falkenstein, *HAB*, 2 f.).
[16] A. Ünal, *The Hittite Ritual of Ḫantitaššu from the City of Ḫurma against Troublesome Years* (Ankara 1996), 82.
[17] V. Haas, *GHR*, 884 ff.
[18] D. H. Engelhard, *Hittite Magical Practices: an Analysis* (Brandeis University PhD Diss., Ann Arbor 1970), 115 ff.
[19] A. KUB 57.63 B. KUB 57.60. Both duplicates are written in a Late Hittite script, but A seems to be slightly earlier (A. Archi, in *Fs Otten*^{2}, 7); see V. Haas, *GHR*, 430 f.
[20] Following A. Archi, in *Fs Otten*^{2}, 31 in the division of the lines, but not in the restoration itself.
[21] A. Archi, in *Fs Otten*^{2}, 6.

king himself, officiating as the high priest of the Sun-goddess. However, the close resemblance between this text and other rituals for the royal pair composed in the first person by various practitioners[22] favors a different restoration and interpretation. I think that the person who recites the incantation and performs the preparations for the ritual (i 1-21), assisted by his servant (i 4, 12), is a regular priest of the Sun-goddess. The king himself probably only performs the ritual breaking of the bread[23] and perhaps some other rites (iii 20').[24] The ritual proceedings and the ensuing incantations are apparently divided into two parts. The first takes place at daybreak in the sacred *šalimani-* (i 5), an unidentified cultic location,[25] which must have had some nearby washing facilities. After the recitation of the first incantation (ii 1-iii 19') the ceremony resumes, on the same or on the following morning (iii 26' *lukkatta)*, on the roof of the temple of the Sun-goddess of Arinna (iii 20' ff.). From the second incantation only a few traces are left (iii 31'-33', iv 1'-10').

The incantation itself contains the typical elements of the Old Hittite ideology of kingship and queenship. The Sun-goddess of Arinna provides the fertility of the land and the valiant weapon by which the king is bound to subdue the enemy lands and bring back their booty to the sacred cities of Hattusa and Arinna (ii 1-11). The goddess is implored to protect not only the royal pair and their children, but also the first-rank state officials and their property (ii 16-41). The sudden appearance of the Sun-god of Heaven (ii 16 f. *nepišaš* ^{D}UTU-*ui*) should perhaps be credited to the late editing of the text, at a time when the Sun-goddess of Arinna was distinguished from the male Sun-god of Heaven who joined the Hittite pantheon through Syro-Mesopotamian mediation.[26]

[22] Cf., in particular, CTH 416, the Old Hittite ritual for the royal pair (H. Otten – V. Souček, *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar*. StBoT 8 (Wiesbaden 1969); V. Haas, *GHR*, 430).
[23] The preserved ends of lines i 22 f. have *arḫa paršiya* and *QATI dai* in the 3rd person singular.
[24] Unless one restores in iii 20' *z*[*e-e*]*n*$^{?}$[*-na-i*], "he finishes". But the traces as copied in the edition show an empty space after the lower point of a *Winkelhaken*.
[25] The forthcoming entry *šaliman(i*$^{?}$*)-* in *CHD* Š, kindly put at my disposal by H. Hoffner, cites several occurrences of this lemma, mostly in very fragmentary context. Since all attestations are in dat.-loc. sg. and are all sentence initial, it is also possible that the word is rather an adverb, meaning "soon", or the like. If, after all, *šalimani-* is a noun, it is perhaps significant to note that it is never qualified with the determinative É, which may indicate that it is *not* a building or a part of it.
[26] A. Archi, in *Fs Otten*^{2}, 11 f.; but cf. M. Popko, *Religions*, 103.

The three texts considered above share some features which distinguish them from the larger body of personal prayers that make their debut in the Early Hittite Empire. The invocation of the god(s) is embedded within ritual ceremonies preceding and following the recitation. Regrettably, the description of these rituals is relatively well preserved only in Text 3, and is almost entirely lost in the other two. In Text 3 the officiating priest who performs the ritual and recites the incantations is the priest of the Sun-goddess of Arinna. Presumably, in the two other texts as well the ceremony was not performed by the king himself but rather by a priest acting on his behalf. This is occasionally found also in personal prayers, but there the ultimate authorship of the king is clearly indicated in the text.[27] The gods are conjured to protect the king from perjury in Texts 1 and 2, and to grant victory and success to him and to his queen in Text 3. These are rather general requests of benediction for the royal couple, sharing the typical Old Hittite rhetoric of the ideology of kingship. Unlike the personal prayers, they lack a specific request or a reference to a concrete occasion which initiated the prayer.

The date of composition of these prayers is difficult to establish with confidence. They contain early linguistic elements typical for Old Hittite texts, but all the extant copies are either Middle or Late Hittite. They could either be Middle Hittite copies based on Old Hittite originals[28] or Middle Hittite compositions preserving archaic language forms.[29] In either case, these texts may simply be considered as developed forms of the short spells and benedictions for the royal family embedded within Old Hittite magical rituals and festival texts.[30] These belong to the Old Anatolian cult layer,

[27] E.g., KUB 24.1+ (CTH 377) i 3-7: "O Telipinu, a mighty and honored god are you! Mursili the king, your servant, sent me and your maid-servant the queen, they sent me, saying: 'Go, invoke Telipinu, our lord, our personal god saying:'"

[28] H. G. Güterbock, in *The Frontiers of Human Knowledge*, 139; G. Wilhelm, in *Fs Koch*, 37.

[29] O. Carruba, "Saggio sulla preghiera etea (a proposito di CTH 376)", in O. Carruba – M. Liverani – C. Zaccagnini (eds.), *Studi orientalistici in ricordo di Franco Pintore*. StMed 4 (Pavia 1983), 17; M. Popko, *Religions*, 103.

[30] M. Popko, *op. cit.*, 81 f. For a typical example, see the ritual for the purification of the royal couple (H. Otten – V. Souček, StBoT 8, 22-31): "Mercy, O gods! I have hereby removed the impurities of the king, the queen and the people of Hatti. ... Just as the Sungod and the Storm-god are everlasting, so let the king, the queen and the children be everlasting!"

and are occasionally found also in Hattian[31] and Luwian[32] rituals. There are no clear traces as yet of the extensive Mesopotamian and Hurrian influence characterizing the first personal prayers of the Early Hittite Empire. Perhaps the term "invocation" (*mugauwar*) is preferable when referring to these early texts, reserving the term prayer (*arkuwar*) for the fully developed genre of Hittite personal prayer.[33] With the exception of Kantuzili's Prayer (CTH 373), the personal prayers are initiated by a king or a queen seeking divine intervention in a concrete situation,[34] such as the solution to an urgent military problem (CTH 375, 385.9), the cure of some severe disease (CTH 378, 380), the absolution for particular sins (CTH 70-71, 383-384), or a combination of several problems (CTH 376A).

The first personal prayers

The first Hittite prayers attributed to specific persons are those of Kantuzili (CTH 373), Arnuwanda and Asmunikal (CTH 375), and Tadu-hepa (*ChS* I/1, No. 41), all well-known figures of the Early Hittite Empire.[35] The third text, though written in Hurrian, is clearly identified as

[31] J. Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*. StBoT 37 (Wiesbaden 1996), 738 f.

[32] F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*. StBoT 31 (Wiesbaden 1990), 519 f.

[33] Cf. also R. Lebrun, *Hymnes*, 418.

[34] The Prayer of Muwatalli to the Assembly of Gods (CTH 381) constitutes a unique exception to this rule. It is a model prayer for all occasions with no reference to a concrete event or problem (I. Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-god of Lightning* (Atlanta 1996), 147 f.).

[35] Another prayer exhibiting typical traits of Middle Hittite orthography and language is CTH 376 C (KUB 24.4 + KUB 30.12), although the copy itself is later, cf. H. G. Güterbock, "The Composition of Hittite Prayers to the Sun", *JAOS* 78 (1958), 244; O. Carruba, "Die Chronologie der hethitischen Texte und die hethitische Geschichte der Großreichszeit", in *ZDMG* Suppl I (1969), 239-242; O. R. Gurney, *OLZ* 34 (1977), 200; R. Lebrun, *Hymnes*, 159-164. It was later incorporated by Mursili into his long hymn and prayer to the Sun-goddess of Arinna (CTH 376 A-B). Since the beginning of the text is missing it is impossible to identify the author of the text. Note, however, that typical of personal prayers, it explicitly refers to concrete problems encountered in connection with "the Land of the Hurrian, the Land of Kizzuwatna, and the Land of Arzawa" (KUB 24.4+ obv. 17'). In the later versions of the prayer the Land of Kizzuwatna was dropped, which may indicate that the original text was composed before the annexation of Kizzuwatna by Tudhaliya I/II.

a prayer addressed to Tessub, probably by Taduhepa,[36] now safely recognized as the spouse of Tasmi-sarri/Tudhaliya II/III, Suppiluliuma I's father.[37] Since the vocables "weapon", "armour", and *marianni-* charioteers recur in the text,[38] the prayer may perhaps contain, like CTH 375, a request for a badly needed military success.[39]

The exact dating of Kantuzili's prayer (and the parallel texts CTH 372 and CTH 374) depends on the reconstruction of his biography, which must now be revised following the recent discovery of a bulla carrying the seal of "Duthaliya, Great King, son of Kantuzili".[40] As tentatively suggested by Otten, the seal must belong to Tudhaliya I/II, rather than to his grandson Tudhaliya II/III.[41] That Tudhaliya I's father was not a king had previously been suspected,[42] but his identity came rather as a surprise.[43]

[36] A. Kammenhuber, *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern*. THeth 7 (Heidelberg 1976), 173; V. Haas, *Die Serien* itkalzi *und* itkalzi *des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Taduhepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri*. *ChS* I/1 (Roma 1984), 215; G. Wilhelm, in *Fs Koch*, 40 ff. Note the following typical phrases: "May the gods know ..." (ii 8); "I will provide(?) you again, may the gods be favorable(?) towards me" (iii 55 f.); "Listen to me, to Taduhepa ... !" (iii 63).

[37] O. R. Gurney, "The Anointing of Tuḏḫalija", in *Fs Meriggi*, 213 ff.; V. Haas, "Betrachtungen zur Dynastie von Ḫattuša im Mittleren Reich (ca. 1450-1380)", *AoF* 12 (1985), 272 ff.; G. Wilhelm, in *Fs Koch*, 42.

[38] G. Wilhelm, in *Fs Koch*, 44.

[39] *ChS* I/1, no. 41, apparently composed in a metrical structure (G. Wilhelm, in *Fs Koch*, 43), is the best preserved, but by no means the only prayer in the Hurrian corpus.

[40] H. Otten, "Ein Siegelabdruck Duṯḫalijas I. (?)", *AA* (2000), 375 f.

[41] The awkward convention that has developed in Hittitology to identify the kings named Tudhaliya by a double Roman numeral introduces more confusion than precision. In accordance with the tendency to maintain the count of four Tudhaliyas, I adopt Klengel's tentative suggestion (*Geschichte des Hethitischen Reiches* (Leiden 1999), 104, n. 79) of designating Tudhaliya the Younger, who was assassinated by Suppiluliuma I, as Tudhaliya III. Suppiluliuma's father would thus be Tudhaliya II (alias Tasmi-sarri), whereas the spouse of Nikalmati would be Tudhaliya I, asserting that he was the first king to rule under this name.

[42] E.g., J. Freu, "La 'révolution dynastique' du Grand Roi de Hatti Tuthalia I.", *Hethitica* 13 (1996), 25.

[43] The murderers of Muwatalli I, i.e. Kantuzili and Himuili, have been assumed by some to be the sons of Tudhaliya I (F. Imparati, "Une reine de Hatti vénère la déesse Ningal", in *Fs Laroche*, 169 ff.; S. de Martino, "Himuili, Kantuzili e la presa del potere da parte di Tuthaliya", in F. Imparati (ed.), *Quatro studi ittiti*. Eothen 4 (Firenze 1991), 17). O. R. Gurney (*apud* T. R. Bryce, *The Kingdom of the Hittites* (Oxford 1998), 132, n. 5) came close to the solution by assuming that Tudhaliya I's father was Himuili. Cf. also J. Freu, *Hethitica* 13, 25 f., who correctly recognized the pivotal role played by Tudhaliya's father in the coup d'état that brought him to the throne.

This Kantuzili must be the one who, together with Himuili, assassinated Muwatalli I (KUB 34.40 + 41, 9), thus paving the way for the accession of his son to the throne. Father and son then fended off an attack organized by the partisans of the murdered king, headed by Muwa and supported by a Hurrian army (KUB 23.16).[44] Tudhaliya I may have acquired the legitimacy lacking to his father through his mother, perhaps Wallanni who appears at Kantuzili's side in several offering lists for deceased kings and queens.[45] This would support the view that the accession of Tudhaliya I to the throne did not usher in a new dynasty, but rather restored the kingship to the dynasty which had ruled Hatti since the Old Kingdom.[46]

It is now evident that Kantuzili the Priest must be kept apart from his homonymous grandfather.[47] Prosopographical studies of the texts in which he appears alongside several of his brothers (Pariyawatra, Tulpi-Tessub, Mannini) lend support to the suggestion that he was the son of Tudhaliya I and Nikalmati.[48] After his appointment as high priest of Tessub and Hebat in the newly annexed province of Kizzuwatna, a post which was equivalent to that of an appanage king,[49] Kantuzili is often referred to simply as "the Priest".[50] In a letter from Maşat Höyük (HKM 74[51]) he protests against

[44] The text is written by Tudhaliya in the first person and may well belong to his annals (CTH 142); see O. Carruba, "Beiträge zur mittelhethitischen Geschichte: I – Die Tuthalijas und die Arnuwandas", *SMEA* 18 (1977), 156, 164 f.; P. Taracha, "Zu den Tuṯḫalija-Annalen (CTH 142)", *WO* 28 (1997), 78, n. 19; H. Klengel, *Geschichte*, 104, n. 82. It is now clear that "my father" in iii 2' refers to Kantuzili, though it is somewhat peculiar that in iii 7' Tudhaliya refers to his father by his name: "Kantuzili and I, the king [". The same Kantuzili may also be referred to, retrospectively, in two fragments of the Deeds of Suppiluliuma (H. G. Güterbock, "The Deeds of Suppiluliuma as Told by His Son, Mursili II", *JCS* 10 (1956), 59 f., with note a; J. Klinger, "Das Corpus der Maşat-Briefe und seine Beziehungen zu den Texten aus Ḫattuša", *ZA* 85 (1995), 99).

[45] H. Otten, *Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie* (Wiesbaden 1968), 124.

[46] G. Wilhelm, "Zur ersten Zeile des Šunaššura-Vertrages", in *Fs Otten*[2], 370; J. Klinger, *ZA* 85, 95 f., n. 81; T. R. Bryce, *The Kingdom*, 132; H. Klengel, *Geschichte*, 109; contra J. Freu, *Hethitica* 13, 17 ff.

[47] So already R. Beal, *The Organisation of the Hittite Military*. THeth 20 (Heidelberg 1992), 321, n. 1225; J. Klinger, *ZA* 85, 97. Still other homonym(s) must be the Kantuzili attested in some fragments belonging to Mursili II's annals (KUB 14.17; KBo 16.12 + KBo 8.34) and in a decree of Hattusili III (KUB 26.58).

[48] F. Imparati, in *Fs Laroche*, 169 ff.; V. Haas, *AoF* 12, 274; S. de Martino, in *Quatro studi*, 12 ff.; J. Klinger, *ZA* 85, 93 ff.

[49] R. Beal, THeth 20, 320 f.

[50] A generation later "the Priest" *par excellence* was Telipinu, appointed by his father Suppiluliuma first as high priest in Kizzuwatna and later as king in Aleppo.

[51] S. Alp, *Hethitische Keilschrifttafeln aus Maşat-Höyük* (Ankara 1991), 262 f.

Kassu's refusal to send twenty of his men back to Kizzuwatna. As the highest clerical authority in Kizzuwatna he participated in various cult ceremonies, including a ritual dedicated to the goddess Ningal KUB 45.47+.[52] More importantly, Kantuzili composed several ritual texts (KUB 17.22 iv 1; KUB 30.56 iii 7), including a Hurrian invocation of Tessub and Hebat, KUB 27.42.[53] Evidently, the composition of the Hittite prayer to the Sun-god (CTH 373) crowned a long and prolific literary career of this able prince and priest of the early 14th century.

CTH 373 and its two parallel versions, attributed to a "king" (CTH 374) and to a "mortal" (CTH 372) respectively, belong to the most often studied and translated texts in the corpus of Hittite prayers.[54] The earliest of the three versions is the prayer attributed to Kantuzili, which is written on a single column tablet in a Middle Hittite ductus (KUB 30.10). The unnamed king who appears as the suppliant in CTH 374 may well be a contemporary great king under whom Kantuzili served.[55] This would be comparable to the Hurrian prayer to Tessub and Hebat which he composed probably on behalf of a Tudhaliya.[56] In the third and latest version (CTH

[52] F. Imparati, in *Fs Laroche*, 169 ff.; ead., "Il culto della dea Ningal presso gli Ittiti", in *Fs Meriggi*, 299 ff. The ritual is attributed by some scholars to Nikalmati (F. Imparati, in *Fs Laroche*, 173; V. Haas, *AoF* 12, 274; S. de Martino, in *Quatro studi*, 17), by others to Asmunikal (J. Klinger, *ZA* 85, 97; J. Freu, "De l'ancienne royaume au nouvel empire: les temps obscures de la monarchie hittite", in *Atti II CIH*, 144; P. Taracha, *WO* 28, 76).

[53] V. Haas, *ChS* I/1, no. 11; id., *AoF* 12, 274.

[54] A. Goetze, "Hittite Prayers", in *ANET*, 400 f.; H. G. Güterbock, *JAOS* 78, 237 ff.; id., "A View of Hittite Literature", *JAOS* 84 (1964), 107 ff.; id., "Appendix (to W. G. Lambert, *JNES* 33, 267 ff.): Hittite Parallels", *JNES* 33 (1974), 323 ff.; id., in *The Frontiers of Human Knowledge*, 125 ff.; M. Marazzi – H. Nowicki, "Vorarbeiten zu den hethitischen Gebeten", *OA* 17 (1978), 257 ff.; R. Lebrun, *Hymnes*, 111 ff.; M. Marazzi, "Inni e preghiere ittite. A proposito di un libro recente", *SMSR* 49 (1983 [1984]), 321 ff.; O. Carruba, in StMed 4, 3 ff.; A. Ünal, in TUAT II/6, 791 ff.; G. Wilhelm, "Hymnen der Hethiter", in W. Burkert – F. Stolz (eds.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* (Freiburg, Schweiz 1994), 59 ff.; S. Görke, *Das Gebet des hethitischen Priesters Kantuzili* (MA Thesis, Freie Universität Berlin 2000). For the dating of the manuscripts see, in particular, J. Klinger – E. Neu, "War die erste Computer-Analyse des Hethitischen verfehlt?", *Hethitica* 10 (1990), 148 f.

[55] Note the mention of Arzawa in KUB 31.130+ rev. 10', which may well concur with the campaigns to Western Anatolia described in Tuthaliya's annals (CTH 142). Recently, P. Taracha, *WO* 28, 74 ff. challenged the traditional ascription of this text to Tuthaliya I/II (most recently J. Klinger, "Zur Historizität einiger hethitischer Omina", *AoF* 25 (1998), 104 ff.), and suggested a dating to Tuthaliya II/III (Suppiluliuma's father) instead.

[56] If the traces in KUB 27.42 rev. 27' (V. Haas, *ChS* I/1, no. 11) may indeed be read ^{m}*Du*]-*u*[*t*- , as suggested by V. Haas, *op.cit.*, 119, n. 2.

372) the suppliant is said to be a "mortal" (lit. "son of mankind"), a designation which may simply serve to emphasize the distinction between the divine addressee and the human addressor, a central theme of the prayer.[57] In any case, I seriously doubt that it was meant to be used by any commoner, ushering in a new phase of democratization and effaced social barriers.[58] Hittite prayer remained throughout its documentation a strictly royal genre, and we know practically nothing about the ways the commoners supplicated their gods.

The three prayers are addressed to an angry deity who is turning the suppliant's life into a misery for unknown reasons. The male Sun-god of Heaven, Istanu, is implored to summon all the gods to an assembly and to transmit to them the suppliant's plea in a sympathetic way. The prayer opens with a long hymn of praise to the Sun-god, the lord of judgment, which is best preserved in CTH 372, is partly preserved in CTH 374, and is entirely lost in CTH 373. Its Babylonian background is most obvious in the naming of the Sun-god's parents (Enlil and Ningal) and viziers (Bunene and Mišaru), but may surface in less conspicuous motifs as well, such as the feeding of the animals of the Sun-god's quadriga.[59] The author skillfully integrated Babylonian motifs alongside local Anatolian ones, such as the Fears (*naḫšariatteš*) and the Terrors (*weritemaš*), the assistants of Istanu.[60] Parts of this hymn were later incorporated, after adaptation, into various Hittite prayers, notably Mursili II's prayer to the Sun-goddess of Arinna (CTH 376A).

The plea following the hymn also includes parallels to Babylonian prayers, particularly to the "incantations for appeasing an angry god".[61] Apparently, the immediate cause for the prayer is a serious illness, the nature of which may perhaps have been disclosed in a fragmentary passage in CTH 372.[62] The suppliant begs the angry god, whom he designates as his per-

[57] Note, e.g., the philosophical comment concerning the basic human condition: "Life is bound up with death and death is bound up with life. A human does not live forever. The days of his life are numbered. Even if a human lived forever, but evil sickness of man were to be present, would it not be a grievance to him ?" (KUB 30.10 obv. 20'-23').

[58] As suggested by R. Lebrun, *Hymnes*, 419.

[59] V. Haas, *GHR*, 142, n. 207; G. Wilhelm, in *Hymnen der Alten Welt*, 66.

[60] J. Friedrich, "'Angst' und 'Schrecken' als niedere Gottheiten bei Griechen und Hethitern", *AfO* 17 (1954-55), 148; G. Wilhelm, *op.cit.*, 66 f.; M. Popko, *Religions*, 103 f.

[61] W. G. Lambert, "Dingir.šà.dib.ba Incantations", *JNES* 33 (1974), 267 ff.; H. G. Güterbock, *JNES* 33, 323 ff.; id., in *The Frontiers of Human Knowledge*, 229.

[62] KUB 31.127 iv 2-7. For *mani-* , "pus", or some other exudate, see *CHD* L-N, 163.

sonal god, to relieve him of his suffering and to reveal the cause of the anger either in a dream or through divination by a seeress or a diviner. In his defense he claims not to have transgressed against any religious taboos.

This full-fledged, powerful composition, so innovative in comparison with the invocations described in the first part of this article, appears quite suddenly on the horizon of Hittite religious literature, with hardly any documented prototypes.[63] Fragments of a bilingual Sumerian-Akkadian hymn to Šamaš were found in Hattusa (CTH 794),[64] and it may have served as a model for the hymnic introduction, but the composition as a whole is not found in Akkadian.[65] The most essential feature introduced into the plea itself is an inquiry after the reasons for divine punishment, combined with a strenuous effort towards self-justification and repentance. The model introduced by Kantuzili is henceforth followed in all the royal prayers, some twenty texts altogether.

Perhaps we should seek for the origins of the new genre in the region where Kantuzili the Priest grew up and acquired his cultural background. On the evidence of some Hurrian religious texts it has been suggested that the city of Sapinuwa played a pivotal role in the Early Imperial period.[66] Perhaps it served as the powerbase of Tudhaliya I and his supporters when he wrested away the kingship from the followers of Muwatalli I. The strong Hurrian influence in Sapinuwa, manifest for example in the *itkalzi* ritual originating from there,[67] has now been fully confirmed with the identification of the city with the ruins near Ortaköy, some 60 kms. northeast of Hattusa.[68] The excavations conducted at the site since 1990 have uncovered some 3500 tablets and fragments, including some 600 Hurrian and some 200 Hittite-Hurrian bilingual texts.[69] Kantuzili's literary inspiration

[63] It is generally assumed that Kantuzili's prayer goes back to Old Hittite originals (e.g. H. G. Güterbock, in *The Frontiers of Human Knowledge*, 139; R. Lebrun, *Hymnes*, 111), note, however, that, to the best of my knowledge, not a single fragment of a Hittite personal prayer written in the typical Old Hittite ductus has so far been discovered.
[64] J. Cooper, "Bilinguals from Boghazköi II", *ZA* 62 (1972), 71. The extant copy is dated to the Early Imperial Period (G. Wilhelm, in *Hymnen der Alten Welt*, 66).
[65] H. G. Güterbock, *op.cit.*, 132.
[66] V. Haas, *AoF* 12, 275; S. de Martino, in *Quatro studi*, 20.
[67] V. Haas, *ChS* I/1; id., *AoF* 12, 275.
[68] A. Süel, "Ortaköy: Eine hethitische Stadt mit hethitischen und hurritischen Tontafelentdeckungen", in *Fs Alp*, 487 ff.; ead., "Ortaköy-Šapinuwa tabletlerinin tarihlendirilmesi", in *Acts III ICH*, 551 ff.
[69] A. Süel, in *Acts III ICH*, 552, updated in her communication at the 4th International Congress of Hittitology in Würzburg (Oct. 1999).

must have been nurtured both from this city's cult traditions,[70] as well as from that of the important cult center of Kummanni/Kizzuwatna, where he diligently effectuated his office as high priest. The ultimate origins of the literary traditions current in these Hurrianized milieus of Anatolia must further be sought in the northern Syro-Mesopotamian realm of the Mittannian Empire, which in turn was nourished by the cultural treasures of southern Mesopotamia.[71] However, tracking down the chain of transmission of these literary traditions should not tarnish the originality and ingenuity of Kantuzili's own contribution to the introduction of the new genre of personal prayer, which contains some of the most powerful imagery of personal piety in Hittite literature.[72]

[70] A text from Ortaköy composed by "the priest, the prince" could well belong to Kantuzili's literary output, as suggested by A. Süel in a lecture delivered in Paris in May 2000.
[71] G. Wilhelm, in *Fs Koch*, 40, 46 f.; id., in *Hymnen der Alten Welt*, 60 f.
[72] The introduction of the Hittite personal prayer is roughly contemporary with a second flourishing of cuneiform literature in Anatolia, which includes the adaptation of various foreign compositions (see G. Wilhelm, in *Fs Koch*, 38, with refs.). For the methodological problems involved in the distinction between translated, adopted and original literature, see, e.g. I. Singer, "Some Thoughts on Translated and Original Hittite Literature", *IOS* 15 (1995), 123 ff.

ZUR HERKUNFT EINES GEMEINSAMEN WORTES IN ALTANATOLIEN: *PARNINKA/I-*

Oğuz Soysal (Chicago)*

In seinem Beitrag "CTH 331: Mythos vom verschwundenen Wettergott oder Aitiologie der Zerstörung Liḫzinas?", *ZA* 89 (1999), 36-49 hat D. Groddek die Bearbeitung einer mythologisch-religiösen Textgruppe aus dem hethitischen Schriftum vorgelegt, die bei E. Laroche, *CTH* unter der Nr. 331 "*Le dieu de l'orage à Liḫzina*" gebucht worden ist und deren Textumfang er um zwei neue Joins erweitern konnte. Es handelt sich um KUB 33.66, das im Katalog von E. Laroche unter der Nummer 331.1 aufgelistet ist, und die daran anzuschliessenden neuen Fragmente KBo 23.4 und KBo 40.333. In der Textdarstellung zeichnet sich insbesondere eine Passage mit Beziehungen des Wettergottes zu Liḫzina und deren unheilvollen Konsequenzen für die Stadt aus, wenn auch die gesamte Erzählung auf Grund des fragmentarischen Erhaltungszustandes nicht in allen Einzelheiten ganz nachzuvollziehen ist. Die Texterweiterung von CTH 331.1 ist insofern wichtig, weil dadurch neben der Ermittlung eines bislang unbekannten Mythos auch einige lexikalische und dem Mittelhethitischen verwandte graphisch-stilistische Wendungen verzeichnet werden können. In diesem Text findet man zudem die vollständige Form des Lexems *parninka/i-*, dessen Existenz sich bisher lediglich anhand bruchstückhafter Belege nachweisen ließ. Über dieses Wort, das von D. Groddek, *ZA* 89, 41, kurz diskutiert wurde, kann in morphologisch-semantischer Hinsicht etwas mehr gesagt werden, und dies stellt nun das Ziel des vorliegenden Beitrags dar, den ich dem namhaften polnischen Gelehrten Maciej Popko widmen möchte.

---

* Manuskript abgeschlossen im Januar 2001. Eine frühere, türkische Version vorliegender Studie wird in *Archivum Anatolicum* 5 erscheinen. Mein Dank gebührt Professor H. A. Hoffner, Jr. für den Zugang zu der vom *National Endowment for the Humanities* unterstützten lexikalischen Sammlung für das *Chicago Hittite Dictionary Project*. Auch gedenke ich nochmals in tiefster Dankbarkeit Herrn Professor H. G. Güterbock. Die Korrekturen des deutschen Textes verdanke ich meiner Heidelberger Kollegin Dr. Jeanette C. Fincke.

Das 1995 erschienene *CHD* P, Fasc. 2, konnte *parninkal/i-* wegen der damals noch unzureichenden Beleglage nicht gebührend behandeln und nahm es daher nur als unvollständiges Lexem unbekannter Bedeutung [...(-)]*parninkin* auf[1]. Das Wort erscheint im Hethitischen sowohl im *a-* als auch im *i*-Stamm und ist in folgenden Schreibungen bezeugt (die Fragmente der mehrteiligen Joins als Belege des Stichwortes sind unterstrichen):

pár-ni-in-kán(=ši=kan) KBo 23.4 + KUB 33.66 + KBo 40.333 I 5'
pár-[*ni-in-kán*][2] KBo 23.4 + KUB 33.66 + KBo 40.333 II 11'
pár-ni-in-ki-in KBo 38.168 + KBo 24.51 Vs. 13' (= 18)
pár-ni-in-[...] KBo 40.164 Z. 2'

Auf Grund des Kontextes der betreffenden Belege (s. unten) lassen sich zwei gut erhaltene Formen *parninkan* und *parninkin* zweifelsfrei als Akkusativ Singular bestimmen. Demnach handelt es sich um ein Wort im Genus commune. Dasselbe Lexem, ebenfalls im *i*-Stamm und Genus commune, tritt zweimal in einem luwischen Text auf; auch hier steht es im Akkusativ:

pár-ni-in-ki-in KUB 35.109 II 8', 9'[3]

Ich möchte zusätzlich noch den folgenden hethitischen Beleg zitieren, der in der bisherigen Fachliteratur ganz übersehen oder verlesen wurde (die betreffende Passage wird unten gesondert behandelt):

pár-ni-in-k[*i-iš*] KUB 8.36 II 5'

Bei allen oben aufgeführten Belegen wird *parninkal/i-* innerhalb der Gruppe der Krankheiten bzw. unheilbringenden Erscheinungen genannt und sollte daher ebenfalls einen unerfreulichen Zustand bezeichnen. In KBo 23.4 + KUB 33.66 + KBo 40.333 I 5'-9' wird in einer magischen Sphäre der Wunsch geäußert, daß man *tarpi-*, *parninka-*, *ešḫar* "Blut", *ḫapanzi*, SA_5 "das Rote, die Rötung", *išḫaḫru-* "Tränenstrom", IGI^{HLA}-*aš*

[1] Die einzige Textquelle, die in *CHD* P/2, 178, verwertet werden konnte, war KBo 24.51 (Vs. 13') ohne weitere Joinkenntnis. Auch die Identifizierung der jeweiligen beschädigten Zeichen des vollständigen Belegs in KBo 23.4++ I 5' ist äußerst schwierig; das fragliche Wort wurde bei J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2} Ḫ, Lfg. 13, 215 (sub *ḫapanzi-*), zwar richtig gelesen, es konnte aber keine Bedeutungsangabe angeführt werden. Der weitere, nur teilweise erhaltene Beleg KBo 40.164 (2') wurde 1997 ediert, also erst nach dem Erscheinen der besagten Lieferung des *CHD*.

[2] Die Ergänzung folgt aus dem zuvor genannten Beleg.

[3] Eine Umschrift des Textes bietet F. Starke, *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*. StBoT 30 (Wiesbaden 1985), 265-266.

GIG-*an* "Krankheit der Augen", *šepan*, *kammara-* "Trübung", *ḫarki* "das Weiße" und die *inan*-Krankheit[4] aus dem menschlichen Körper entfernen solle. Diese negativen Dinge werden dann tatsächlich fortgeschafft und von der dunklen Erde zu sich hineingenommen (I 10'-11')[5]. In einer anderen Passage des gleichen Textes findet sich eine ähnliche Situation, in der dieselben Begriffe für die Übel verwendet werden, die aus dem menschlichen Körper durch die Handflächen, die Finger und die Fingernägel in die dunkle Erde geleitet werden. Die Erde bringt sie dann zur Sonnengottheit. Diese Gottheit schafft sie zum Meere hin und legt sie dort in die kupfernen Kessel mit Bleideckeln hinein (*anda dai-*), wo sie nunmehr vollständig

[4] Die unvollständigen Einzelbegriffe lassen sich mit Hilfe der Zeilen II 11'-15' desselben Textes ergänzen, wo eine analoge Aufzählung vorliegt; s. D. Groddek, *ZA* 89, 37 f., 41 f. (mit weiterer Lit.).

[5] Am weggebrochenen Zeilenanfang von Zeile 10' gibt es Raum für maximal 8-9 Zeichen. Obwohl man hier sicherlich ein indirektes (dativisches) Objekt zu erwarten hat, wie etwa [(Subjekt)=*at da-an-ku-ya-i ta-ga-an-zi-p*]*i* "[jemand / etwas] (schaffte) [sie (Pl.) zur dunklen Erd]e" (vgl. II 5'), wäre angesichts der Raumverhältnisse und der Zeichenreste, die auf ein "*i*" hindeuten (so auch bei D. Groddek, *ZA* 89, 37), eher eine kürzere Rekonstruktion wie [(Subjekt)=*at ták-ni-*]*i pé-e-da-aš* "[jemand / etwas] (schaffte) [sie (Pl.) zur Erd]e" anzunehmen. Der Täter des "Entfernens der Übel" wird wohl bereits im ersten Paragraphen des Textes (Z. 1'-4') eine handelnde Figur in der Erzählung darstellen; die Bezeichnung seiner Person ist aber nicht erhalten, so daß wir das Agens des Satzes in I 10' nicht ausfindig machen können. Wenn eine Betonung eines Subjekts an dieser Textstelle nicht erforderlich ist, wäre stattdessen eine alternative Ergänzung mit dem Attribut "dunkel" der Erde erwägenswert: [*na-at da-an-ku-ya-i ták-ni-*]*i pé-e-da-aš* "[und es] schaffte [sie (Pl.) zur dunklen Erd]e". Es würde m. E. kein semantisches Problem darstellen, wenn in dieser Zeile das Wort *tekan / takn(a)-* anstelle von *daganzipa-* erscheinen sollte, da beide Synonyme sind (= logographisch mit KI wiedergegeben; s. *CHD* P/3, 332; vgl. zudem N. Oettinger, "Die 'dunkle Erde' im Hethitischen und Griechischen", *WO* 20-21 (1989-90), 85 u. ö.). Man hätte für die Ergänzungen der Begriffe "dunkel" und "Erde" wohl nicht mit den noch kürzeren, halblogographischen Wendungen wie GE_6-*i* und KI-*i* (z. B. in KUB 7.8 II 19) zu rechnen, weil der vorliegende Text aufgrund seines Sprachalters die phonetischen Schreibungen beider Wörter bevorzugt (I 11', II 5', 7').

Trotz der Unschlüssigkeit von D. Groddek, *ZA* 89, 42, sollten die Sätze im dritten Paragraphen nicht etwa als Wunschform innerhalb der Beschwörung, sondern als Teil der ätiologisch-mythologischen Geschichte in der Vergangenheitsform gebildet sein, wie es das präteritale *pēdaš* in Zeile 10' zeigt. Daher wird man den abschließenden Satz dieses Pragraphen (Z. 10'-11') *na-at-*[*kán*?] / [*da-an-ku-iš da-ga-an*]-*zi-pa-aš an-da e-e*[*p-ta*] "und sie (Pl. A.) na[hm die dunkle Er]de (zu sich) hinein" zu rekonstruieren haben. Erzählerisch läuft dieser Passus analog zu II 7'-8', das D. Groddek selbst, *ZA* 89, 37 und 39, in einer Szene der Vergangenheit auffaßt.

von der Außenwelt isoliert verwahrt werden (II 3'-15'). Daraufhin wird die "Erhellung" (d. h. Heilung) von Körper, Kopf, Augen, Pupillen, Augäpfeln, Regenbogenhäuten, Stirn, Brauen und Wimpern des Menschenkindes angekündigt. Dabei wird auch der Wunsch ausgesprochen, daß es wie früher sein möge (II 16'-22'). Anhand dieser Aussagen läßt sich eine recht konkrete Vorstellung davon gewinnen, auf welchen Körperteil sich das negativ besetzte *parninka-* bezieht. Im selben Text I 3' wird derjenige Körperteil, von dem die störenden Erscheinungen entfernt werden sollen, als "Kopf des Menschenkindes" (s. Anm. 39) bezeichnet. Die in II 16'-20' als "gereinigt" aufgezählten Körperteile sind – abgesehen vom Oberbegriff *tuekka-* "Körper" – der Kopf, die Stirn, die einzelnen Augenpartien, die Brauen und die Wimpern. Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, daß hier von anderen Partien des Gesichts, wie z.B. Ohren, Nase und Mund, keine Rede ist. Daraus wird ersichtlich, daß es sich bei dem magisch zu behandelnden Körperteil hauptsächlich um den "Augenbereich"[6] handelt. Was die Krankheits- bzw. Symptombezeichnungen in diesem Text betrifft, beziehen sich einige davon allein semantisch auf störende Vorgänge oder Krankheiten der Augen (wie *išḫaḫru-* "Tränenstrom", IGI^{ḪLA}-*aš* GIG-*an* "Krankheit der Augen"). Die fünf anderen auf die Augen bezogenen Bezeichnungen lassen sich mit Hilfe der Informationen anderer Texte interpretieren[7]. Es handelt sich um *ḫarki-* "das Weiße"[8], *kammara-* "Trübung"[9],

[6] Ebenso bei F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, *La mitologia ittita* (Brescia 1990), 101 Anm. 17; vgl. auch D. Groddek, *ZA* 89, 48. [Korrekturzusatz: Zu Augenleiden s. jetzt J. C. Fincke, *Die Augenleiden nach keilschriftlichen Quellen. Untersuchungen zur altorientalischen Medizin*. Würzburger medizinhistorische Forschungen Bd. 70 (Würzburg 2000). Ich konnte diese umfangreiche Monographie leider nicht mehr einarbeiten.]

[7] Ähnliche Aufzählungen sind in folgenden Texten zu beobachten: KBo 23.4 + KUB 33.66+ I 5'-9', II 11'-15'; KBo 24.51+ Vs. 4'-14' (besonders Z. 4'-8'), Rs. 1'-10' (besonders Z. 5'-6'; vgl. zudem KBo 24.52 Z. 1'-8'); KBo 38.191 Z. 1'-3'; KUB 34.91 I 2'-7'; Bo 3460 IV 14 f. (zitiert von C. Burde, *Hethitische medizinische Texte*. StBoT 19 (Wiesbaden 1974), 34).

[8] *ḫarki* "das Weiße" ist nach den Angaben in KUB 8.36 II 18'-19' (zum Text s. C. Burde, StBoT 19, 38 f.) eine Krankheit, die vor den Augen als ein "starkes" Gebilde erscheint, womit wohl auf einen hellen Fleck an der Pupille hingedeutet wird; D. Groddek, *ZA* 89, 39, 40 und 42 m. Anm. 16: "Leukom".

[9] Zu *kammara-* mit der Grundbedeutung "Dunst, Qualm, Nebel usw." als eine Augenkrankheit oder -schwäche s. das Allaiturabḫi Ritual KUB 24.13 II 6, für das in erster

šipan[10], *ḫapanzi*[11] und *ēšḫar* "Blut"[12]. Im gleichen Bereich wären auch die beiden in ihrer speziellen auf die Augen bezogenen Bedeutung nicht

Linie das Undurchsichtigwerden der Augenlinse wie beim Katarakt in Frage kommen könnte. D. Groddek, *ZA* 89, 39 und 42 (mit weiterer Lit.), übersetzt es mit "Trübung (des Sehvermögens)".

[10] Die wichtigste Information über das Wesen von *šipan* vermittelt das medizinische Ritual KUB 8.38 III$^{!}$ 20-21 + KUB 44.63 III 12 (Ç. Burde, StBoT 19, 30 ff.): *nam-ma-an a-a-an-da-az* A-*a*[*z i*]*š-ḫa-aḫ-ru ši-pa-an-na x*$^{?}$ / *ar-ḫa a-an-aš-zi* "Dann wischt er ihm die [T]ränen und das *šipan* mi[t] warmem Wasser weg". Nach der ärztlichen Vorschrift im Text wendet der Arzt zuerst eine aus Wein und *marruwašḫa*-Mineral zusammengestellte Mischung an den Augen des Patienten an und entfernt dann die Tränen und *šipan* mit Hilfe des warmen Wassers aus den Augen. Daraus ist zu schließen, daß *šipan* eine Sekretion der Augen ist. Das könnte harmlose Augenbutter sein, aber für einen schlimmeren Fall auch Eiter, wie es C. Burde, StBoT 19, 34 und 73, vorschlägt.

Den einzigen Anhaltspunkt für die Klärung der Frage nach dem Stamm und Genus des Wortes *šipa-* (c.) oder *šipan* (n.) liefert eine Aufzählung der Übel, die in KUB 34.91 I 3'-6' folgendermaßen lautet: [*ḫa-p*]*a-an-zi mar-ra-at-t*[*a-at* ...] / *iš-ḫa-aḫ-ru mar-ra-at-ta-a*[*t* ...] / *mar-ra-at-ta-at ši-pa-an ma*[*r-ra-at-ta-at* ...] (§) *ga-ma-ra-a-aš*$^{?}$ KI.MIN *ḫar-ki* KI.MIN *i-n*[*a-an* KI.MIN] "[das *ḫap*]*anzi* hat sich aufgelö[st (sc. ist verschwunden)], [...], der Tränenstrom hat sich aufgelös[t], [...] hat sich aufgelöst, das *šipan* hat sich auf[gelöst, ...]. Die Trübung desgleichen. Das Weiße desgleichen. Die *in*[*an*-Krankheit desgleichen. ...]" (die Textpassage ist auch in *CHD* L-N, 180, behandelt worden). Wie das intransitivisch-mediale Verbum *marra-* "sich auflösen, verschwinden" voraussetzt, sollten die Nomen hier im Nominativ stehen, und nicht im Akkusativ, wie es bei J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2} Ḫ, Lfg. 13, 215, angenommen wurde. Der Nominativ *šipan* im vorliegenden Kontext gibt dann die eigentliche Form des Subtantivs wieder, für die man an einen neutralen *a-* oder *n*-Stamm denkt, der aber wegen der unzureichenden Kasusbelege nicht präzisiert werden kann.

Es läßt sich einstweilen nicht klären, ob es neben der Schreibung *ši-*(*i-*)*pa-an* auch eine Graphie [*z*]*i-pa-an* (mit lautlicher Alternation *š* ~ *z*) gibt, wie sie in KBo 23.4++ I 8' vorzuliegen scheint. Denn nach der Keilschriftkopie darf man eine alternative Lesung [... *da-a*]*-ú* (-) *še-pa-an* nicht ganz ausschließen; s. D. Groddek, *ZA* 89, 41-42 (mit Lit. zu *šipan*).

[11] *ḫapanzi* wird von J. Puhvel, *HED* 3, 114, an das Lexem *ḫapa-* "Fluß" angeknüpft (so seinerzeit auch von E. Laroche, "Fleuve et ordalie en Anatolie hittite", in *Fs Otten*, 183 Anm. 12, erwogen), und er möchte bei dieser Form mit einem luwischen Akkusativ Plural rechnen. Auch in semantischer Hinsicht scheint eine Nebenbedeutung "(wässeriger, eiteriger) Ausfluß" von *ḫapa-* als Bezeichnung eines möglichen Augenleidens durchaus erwägenswert zu sein. Das in der vorangehenden Anmerkung erwähnte intransitivisch-mediale Prädikat *marrattat* in der 3. Pers. Sg. Prt., das an jener Textstelle (I 3') genauso wie *šipan* auch *ḫapanzi* betrifft, würde jedoch sowohl die angebliche Pluralität als auch den Akkusativ-Kasus des Wortes ausscheiden. Daher sollte man den Stamm des Wortes als *ḫapanzi-* annehmen und die Interpretation seiner möglichen sprachlichen Herkunft nicht unbedingt auf das Luwische beschränken (zu einem alternativen Hinweis s. unten Anm. 57). Zu *ḫapanzi-* s. neuerdings J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2} Ḫ, Lfg. 13, 215: "(*ein Übel*)".

[12] Die einzige Textstelle, die darüberhinaus teilweise ergänzt ist, bei der das *ēšḫar* in Verbindung mit Augen etwa im Sinne von "(Augen)blutung" verstanden werden kann,

Assyriologisches Seminar der Universität Münster

sicher geklärten Begriffe SA_5 "das Rote, die Rötung"[13] und *tarpi-*[14] zu suchen, die allerdings im Zusammenhang mit den Augen nur in KBo 23.4++ vorkommen. Eng verbunden mit derartigen Begriffen sollte dann auch das *parninka-* in den beiden Textstellen von KBo 23.4++ erwartungsgemäß eine Krankheit oder einen störenden Zustand am Kopf des Menschen, wahrscheinlich im Augenbereich, bezeichnen.

ist KUB 8.36 II 10'-11': *nu-uš-š[i* $IGI^{HI}]^{A}$*-ya-az / [pa-r]a-a*$^{!}$*-eš-har a-ar-aš-zi* "und (wenn) ih[m] aus den [Auge]n [hi]n Blut fließt" (s. C. Burde, StBoT 19, 38 f.). Als semantisch nahestehende Wendungen sei noch auf die folgenden Belege hingewiesen: *ša-a-*$\lceil k\rceil$*u-ya-aš-me-et iš-ha-aš-kán-ta* "ihre Augen sind blutig (sc. in blutroter Farbe?)" (KBo 17.1 I 24') und $[IGI^{H}]^{LA}$*-ya iš-har-u*[*a-...*] (KBo 13.33 Z. 3'; die Ergänzung stützt sich auf IGI^{HLA}*-ya* in Zeile 4' des gleichen Fragments; vgl. C. Burde, StBoT 19, 48).

[13] Es ist mir kein anderer Text bekannt, in dem der Begriff SA_5 "rot, das Rote" (hier II 13') direkt oder indirekt Bezug auf Augen nimmt. Weil er aber hier allein keine sinnvolle Bedeutung gibt, soll er auf jeden Fall wie "der rote Zustand (der Augen) o. ä." präzisiert werden; vgl. D. Groddek, *ZA* 89, 39 "*das Rote* (= *die Rötung*)".

[14] Wenngleich das Substantiv *tarpi-* zuweilen auch mit dem Gottesdeterminativ charakterisiert wird, sehe ich – gegen D. Groddek, *ZA* 89, 39 – keinen Grund, das Wort an dieser Textstelle (II 11') mit dem hypostatischen "*tarpi*-Dämon" zu identifizieren, da keines der aufgelisteten Übel zum sakralen Kreis gehört. Es wurde ohnehin vor langer Zeit durch eine eingehende Diskussion von H. Otten – W. von Soden, *Das akkadisch-hethitische Vokabular KBo I 44 + KBo XIII 1*, StBoT 7 (Wiesbaden 1968), 27 ff., 32, ganz überzeugend erklärt, daß das Lexem *tarpi-* in drei Bedeutungssphären aufgefaßt werden muß. Unter diesen würde "*Abstraktum, etwas Ungutes*" den Kontext von KBo 23.4++ am ehesten berühren; vgl. J. Tischler, *HEG* III/9, 214 ff. Daß das Wort in den Textzeugnissen oft dem Nomen *annari-* "Rüstigkeit, Lebenskraft" nachfolgt (manchmal werden auch beide vergöttlicht), ist wohl nicht ein bloßer Zufall und deutet vielmehr auf eine semantische Relation zwischen beiden Wörtern hin. Da aber *annari-* einen positiven Begriff darstellt, sollte es sich dabei eben nicht um ein synonymes, sondern antonymes Verhältnis handeln, demzufolge man für *tarpi-* mit einem Bedeutungsansatz wie etwa "Gebrechlichkeit, Lähmung? o. ä." rechnen würde. Es sei an dieser Stelle noch hinzugefügt, daß das Wort *tarmi-*, das im (medizinischen) Katalog KUB 8.36 III 4 und 11 im Bezug auf den menschlichen Körper mit einer negativen Handlung, *walh-* "schlagen" erscheint, m. E. nicht mit E. Laroche, *DLL*, 92, und C. Burde, StBoT 19, 39, 42-43, 74, an das heth. *tarma-* (c.) "Nagel, Pflock" anzuknüpfen, sondern mit Annahme eines Lautwechsels $p > m$ auf das hier zu behandelnde Lexem *tarpi-* zu beziehen ist. Zu *tarmi-* vgl. J. Tischler, *HEG* III/9, 185-186: "*ein Krankheitssymptom*?". Unter Berücksichtigung weiterer lexikalischer Beispiele macht H. C. Melchert, *AHP*, 123-124, die Beobachtung, daß die Wörter mit dem Lautwechsel $p > m$ im Hethitischen hauptsächlich Entlehnungen sind. Eine ähnliche phonetisch-historische Entwicklung dürfte man auch für *tarpi- / tarmi-* gelten lassen.

In ähnlicher Weise muß auch das *šipan / šepan* in KBo 23.4++ I 8', II 14' wegen seines soeben ermittelten Wortstammes (s. Anm. 10) und seiner unangenehmen Eigenschaft sicher von dem Nomen in der Konstruktion ^{D}*...(n)-zipa / -šipa / -šepa* "Genius von ...", das bei den Bezeichnungen einiger Götter bzw. vergöttlichter Sachen Verwendung findet, getrennt werden.

In dem Text KBo 24.51 + KBo 38.168[15] Vs. 12'-14' wird *parninki-* unter den Krankheitserscheinungen aufgezählt, die von Hunden sauber geleckt werden (*lip-*). Wegen des bruchstückhaften Zustandes des Fragments läßt sich der Textinhalt nicht genau rekonstruieren. Dennoch sind die folgenden negativen Begriffe zu ermitteln: *harki-* "das Weiße" (Vs. 4'), [*hap*]*alki* "Eisen"[16], *kammara-* "Trübung" (Vs. 5'), [*harar*]*ā*(*n*)[17], *iš*[*halru*] "Tränenstrom" (Vs. 6') und *lappi*[*ya-*] "Hitze, Glut" (Vs. 8'). Im 5'. Paragraphen dieses Textes können keine der neben *parninki-* erwähnten Elemente genau gelesen und identifiziert werden. Deswegen muß es zunächst fraglich bleiben, ob die oben aufgeführten Beobachtungen zur Ermittlung des leidenden Körperteils in KBo 23.4++ auch für *parninki-* in KBo 24.51+ Vs. herangezogen werden können.

Das letzte Beispiel einer ähnlichen Komposition bietet KUB 35.109 II 8' und 9' im luwischen Kontext, wo *parninki-* wiederum unter den mit KI.MIN "desgleichen" verzeichneten negativen Erscheinungen auftritt. Von den erhaltenen Begriffen ist *lappiya-* "Hitze, Glut" (Z. 7') gut bekannt, während *dūwa-* (Z. 6') sich einstweilen nicht deuten läßt. Beachtenswert ist dabei, daß *parninki-* hier im gleichen Textabschnitt – im Gegensatz zu den hethitischen Belegen – zweimal erwähnt ist. Seiner zweiten Erwähnung folgt die Farbbezeichnung BABBAR "weiß" (d. h. das Zeichen UT), die entweder nominal die logogra-

[15] Zum erweiterten Text von KBo 24.51 + KBo 38.168 + KBo 41.110 s. jetzt D. Groddek, "Fragmenta Hethitica dispersa XI", *AoF* 28 (2001), 110 f.

[16] Die Rekonstruktion ([*ha-p*]*al*$^{!}$*-ki*) ist gesichert durch *ha-pal-ki* in KBo 24.52:6', wo das Wort innerhalb einer analogen Aufzählung von Übeln erscheint. An die Identität dieses Wortes mit der hattischen Entlehnung *hapalki-* mit der Grundbedeutung "Eisen" bestünde zwar strukturgemäß keinen Zweifel, es sollte hier aber in einer Neben- oder übertragenen Bedeutung verstanden werden. Denn das Lecken des "Eisens" von den Hunden macht keinen Sinn, wenn man an den magischen Zweck von Körperreinigung denkt. Eine Krankheit oder unerfreuliche Erscheinung des menschlichen Körpers, die mit "Eisen" charakterisiert ist, läßt sich bislang nicht belegen. Obwohl der hattische Kontext in KBo 21.82 I 10' zuerst den Ausdruck *le-e-ha-pal-ki-an* (*lē=hapalki=an* "seines Eisens") nennt, und unmittelbar danach ein Paragraph mit der Nennung von Körperteilen (und deren Leiden?; Z. 12' ff., s. sofort) vorliegt, hilft uns der nur wenig verständliche hattische Text nicht, die betreffenden Passagen folgerichtig zu kombinieren.

[17] Die Ergänzung ([*ha-ra-ra*]-*a-an*) halte ich anhand des Beleges *ha-ra-ra-a-an* in KBo 24.52 Z. 7' für sehr wahrscheinlich. Neuerdings wird *harārā*(*n*) in J. Friedrich – A. Kammenhuber – I. Hoffmann, *HW*^{2} H, Lfg. 14, 272, als "*harara-* c./n. (?) *ein Metall*" aufgenommen, wohl deswegen, weil es in KBo 24.52 in unmittelbarer Nachbarschaft von *hapalki-* vorkommt. Vgl. aber den Vermerk in Anm. 16, daß das *hapalki-* dort nicht unbedingt im konkreten Sinne als "Eisen" verstanden werden soll.

phische Entsprechung von *ḫarki-* "das Weiße" in den obengenannten hethitischen Zeugnissen wiedergibt oder adjektivisch irgendeinen qualifizierenden Bezug auf das *parninki-* nimmt[18].

Für das Nomen *parninki/a* macht D. Groddek, *ZA* 89, 41 und Anm. 13, weiterhin auf das winzige und daher inhaltlich unergiebige Bruchstück KBo 40.164 aufmerksam. Hier wird *parnin*[*ki/a*] (Z. 2') durch eine in der 1. Person Singular gehaltene Formel magisch behandelt (vgl. die wiederholte Handlung *ḫuekmi* "ich beschwöre" in Zeilen 1' und 2'). Zusätzlich sei darauf hingewiesen, daß dieses Fragment inhaltlich und stilistisch sehr an die erste Kolumne von KBo 22.107 erinnert. Nach den Aussagen in KBo 22.107 I 3 handelt es sich bei diesem Text um eine "Feuer-, Fieberbeschwörung" (*ŠIPĀT paḫḫuenaš*)[19], und

[18] Durch die Interpretation als "das Weiße" würde sich die Ansicht von F. Starke, StBoT 30, 266 und Anm. 11, erübrigen, daß man für KUB 35.109 II 9' eine Emendation <KI.>UD = KISLAḪ im Hinblick auf KISLAḪ "Dreschplatz", das in III 12 genannt ist, vornehmen soll. In diesem Zusammenhang sei auch die weitere Farbbezeichnung SIG_7.SIG_7 "gelb-grün" im gleichen Textabschnitt II 10' beachtet.

[19] Besonders markant ist der Umstand, daß auch dort I 11-14 eine Erzählung mit dem repetierten Prädikat *ḫuekmi* vorliegt: *pa-aḫ-ḫur ḫu-ek-mi* (11), *pa-aḫ-ḫur ḫu-*[...] (13), *ḫu-e-ek-mi* (14). Davon ausgehend hätte man einen Join zwischen KBo 22.107 I 13-14 und KBo 40.164 Z. 2'-3' vermuten dürfen, demzufolge der erweiterte Text folgendermaßen lauten würde:

13 (= 2') ... *pa-aḫ-ḫur ḫu-e-ek-mi pár-ni-in-*[*kán/ki-in* ...?]
14 (= 3') *ḫu-e-ek-mi da-aš-šu-ua-an-za* [*pa*]-*aḫ-ḫu-na-az* ...
"Ich beschwöre das Feuer, ich beschwöre das *parnin*[*ka/i*], (und zwar) mittels eines gewaltigen [F]euers !"

Auch die Zeichenformen beider Fragmente in der Keilschriftedition (z. B. E, IK) sowie die übereinstimmenden Paragraphenstriche sprechen für diesen möglichen Textanschluß. Wie die physische Tafelautopsie im Anadolu Medeniyetleri Müzesi in Ankara im Mai 2000 ergeben hat, weisen die beiden Bruchstücke gleiche Tonqualität und – farbe auf und haben noch direkte Berührungspunkte im Tafelinneren. Für ihre stetige Hilfsbereitschaft sei hier der Kustodin Frl. İsmet Aykut herzlichst gedankt.

Nach dieser Feststellung und der dadurch erzielten Texterweiterung erweist sich nun eine enge Beziehung zwischen den Begriffen *parninka/i-* und *paḫḫur*. Für die sekundäre Bedeutung "fever, inflammation, burning pain" von *paḫḫur* mit der Grundbedeutung "Feuer" und die dazu gehörige Beschwörung s. *CHD* P/1, 16, sub 6. a. und b. Eine weitere Beschwörung des Feuers / Fiebers ist aus KUB 17.8 IV bekannt (s. den Vermerk *ŠIPĀT* IZI-*naš* in Zeile 10). Obgleich die Erzählung dort auch einen Mythos um die Göttin Kamrušepa enthält (IV 1 ff.; s. Anm. 36), ist in den Textabschnitten mit Ritualhandlungen (III 1 ff.) ein starker hurritisch-luwischer Kultureinfluß (aus Kizzuwatna) sichtbar.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß auch das hethitisch / luwische Synonym *lappiya-* "Hitze, Glut" in einigen Beschwörungen (z.B. KUB 35.109 II 7' sowie KBo 24.51+ Vs. 8'), ebenso wie *paḫḫur*, gemeinsam mit *parninka-* in Erscheinung tritt.

diese Komposition ist auch in die Katalogtafel KBo 22.102 Rs.? 4' mit demselben Titel (*ŠIPĀT paḫḫ*[*uenaš*]) aufgenommen; vgl. C. Burde, StBoT 19, 47.

Die enge sachliche Beziehung von *parninka/i-* zu dem "Kopf des Menschen" und zu "Feuer > Hitze, Fieber", die sich nach den oben diskutierten Textangaben vermuten läßt, findet eine Bestätigung im (medizinischen) Katalog KUB 8.36 II. Die in diesem Zusammenhang relevante Textpassage ist in der Sekundärliteratur bisher nicht vollständig verstanden worden, so daß es wohl nicht ganz überflüssig wäre, sie mit einigen Verbesserungen zu den Textbearbeitungen von E. Laroche, *CTH*, S. 188 f., und C. Burde, StBoT 19, 38 f., erneut zu transliterieren:

§ 2' 3' [*ma-a-an an-tu-uḫ*]-*š*[*a-a*]*n* SAG.DU-*an iš-tar-a*[*k-zi*]
4' [*na-aš-ma-an*? *l*]*a-ap-*[*p*]*i-ia-*[*aš* ...?] x? [...?]
5' [*na-aš-ma-an*] *pár-ni-in-k*[*i-iš*] *e-ep-zi*

§ 2' 3' [Wenn einem Mens]c[he]n der Kopf erkran[kt],
4' [(und) ihn entweder H]i[t]z[e]
5' [oder] *parnink*[*i-*] ergreift.

Am Anfang des Konditionalsatzes wird zunächst ganz allgemein auf das Leiden des menschlichen Kopfes hingewiesen, das dann durch die Nennung zweier Symptome genauer spezifiziert wird. Da die Bedeutung von *lappiya-* als "Hitze, Glut" gesichert ist, könnte das darauffolgende *parninki-* in einem dem "Fieber am Kopf" nahestehenden Sinne verstanden werden. Hierfür würde in erster Linie als allgemeiner Ausdruck ein Krankheitssymptom wie "(Kopf-)Schmerzen, Weh" in Frage kommen.

Was die sprachliche Herkunft von *parninka/i-* betrifft, hat man die Dokumentierung des Wortes in den Boğazköy-Texten und seine weitere Ausdehnung innerhalb der altanatolischen Sprachen (im Hethitischen und Luwischen[20], aber möglicherweise auch in anderen Sprachen) ausführlicher zu erörtern, da dies bei D. Groddek, *ZA* 89, 41, nur ansatzweise getan wurde. Nachdem nun die Existenz des Lexems *parninka/i-* mit einer negativen Bedeutung in beiden Schwesternsprachen nachgewiesen wurde, böte sich zunächst der Versuch an, *parninka/i-* innerhalb des indogermani-

[20] *parninki-* wurde in den lexikalischen Werken von E. Laroche, *DLL*, 80, und von H. C. Melchert, *CLL*, 170, als Sprachgut des Luwischen in die Wörterlisten aufgenommen, während es bei F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomes*. StBoT 31 (Wiesbaden 1990), keine Erwähnung findet.

schen Sprachgutes zu etymologisieren. Diese Untersuchung erübrigt sich jedoch, wenn man eine andere altanatolische Sprache nicht indogermanischen Ursprungs genauer betrachtet. Dasselbe Wort kommt nämlich auch in den hattischen Texten vor, wiederum sowohl im *a*- als auch im *i*-Stamm[21]:

pár-ni-in-ga-aš KUB 57.57:18'
pár-ni-in-ki-iš KBo 21.82 I 12'

Von diesen befindet sich KBo 21.82 (mh. Duktus) im besseren Erhaltungszustand und bietet im vierten Paragraphen der ersten Kolumne einen für die Interpretation verwertbaren Kontext, in dem das *parninkiš* den mit identischen Präfixen versehenen Wörtern (*za=le=...*, *zi=le=...*, *ḫa=le=...*) vorangeht. Zwischen diesen Wörtern steht gelegentlich auch KI.MIN "desgleichen":

§ 4' 12' [... (-)*ḫ*]*a-i-ma-ri-in pár-ni-in-ki-iš an-ka-ti-i-u-ma*
13' [*za-le-e-ek*(?)[22]]*-ki-iš za-le-e-šu-u-mi-in* KI.MIN *za-le-e-ni-ma-aḫ*
14' [*za-le-e-et-ḫ*]*u-u*(?)*-ri-a*[23] KI.MIN *zi-le-e-ek-pi-in zi-le-e-ḫa-pár-ši-uu$_{i}$-ú-un*
15' [... *ḫa-l*]*e-e-ek-ku-up ta-li-iš-tu-pí-iz-šu-un*
16' [... *ḫa-le*]*-e-nu-uḫ ḫa-le-e-ú-ru-uu$_{i}$-iš*

Die Formel KI.MIN "desgleichen" und die Wiederholungen der identischen Vorsilben legen es nahe, daß dieser Textabschnitt mit *parninkiš* eine ähnliche Aufzählung wie im hethitischen Mythos KBo 23.4 + KUB 33.66 + KBo 40.333 I 5'-9', II 11'-15' und im luwischen Text KUB 35.109 II 6'-11' beinhalten könnte. Darüber hinaus läßt sich anderen hattischen Texten mit einiger Sicherheit entnehmen, daß die oben aufgeführten Wörter mit den Präfixen ausschließlich Nomina sind und menschliche Körperteile bezeichnen, wenn sich auch im gegenwärtigen Kenntniszustand dieser Sprache nicht alle genau identifizieren lassen. Von ihnen sind *kiš* "Haupt, Kopf"[24], *nimaḫ* "Auge(n)"[?,25], *kup*[26] und *nuḫ*[27] in anderen hattischen Textzeugnissen mit identischen, aber auch mit anderen Vorsilben belegbar[28]. Daraus ist zu schließen, daß das *parninkiš* sich auch in der vorliegenden hattischen Textpassage auf den menschlichen Körper bezieht. Es bleibt jedoch einstweilen ungeklärt, wie diese Beziehung einzustufen ist, ob nämlich das *parninkiš* die gleiche befürchtete Wirkungen hervorruft, wie das heth. und luw.

[21] Die Belege stammen aus meiner derzeit entstehenden Monographie *Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung*.

[22] Die Ergänzung (*za=le=*) des weggebrochenen Wortanfangs in KBo 21.82 I 13' basiert auf der entsprechenden Bildungsweise der nachfolgenden Wörter.

[23] Zur Ergänzung vgl. denselben Text I 20': *ḫa-le-e-et-ḫu-ri* (= *ḫa=le=*(*e*)*tḫuri*).

[24] Die Bedeutung von *kiš* (mit seiner lautlichen oder obliquen Variante *kaš*) als "Kopf, Haupt" wird durch die Gleichsetzung (heth.) *ḫar-*⌜*ša*⌝*-*[*ni*?*-i*?] (III 14') "zum Kopf" = (hatt.) *ḫa-le-e-ek-ki-iš* (= *ḫa=le=kiš*) (IV 14') in der Bilingue KBo 37.1 gesichert. Das Wort kommt mit denselben Vorsilben und in diesen Schreibweisen vor: *ḫa-*(*a*)*-li-ik-ki-iš* (KBo 37.13 Vs.? 5', 26', KUB 28.82+ II 27'), *ḫa-li-ik-ka-aš* (KBo 37.16 Z. (7'), KBo 37.18 Z. 7', (8')), [*ḫa-a*?*-l*]*i-ig-ga-aš* (KUB 28.63 lk. Kol. 2'); aber auch mit *ḫa=te=*: *ḫa-te-*(*e-ek*)*-ka-aš* (KBo 37.23 I 13', KUB 17.28 II 25), [*ḫa-te-e*]*k*(?)*-ka-aš* (KUB 57.57 Z. 27'); mit *za=le=*(?): [*za-le-e-ek*(?)]*-ki-iš* (KBo 21.82 I 13'); mit *zaš=te=* (oder *za=š=te=*): *za-aš-te-ek-ka-aš* (KBo 37.23 I 21'); mit *za=te=*: *za-te-e-ka-aš* (KUB 17.28 II 15). Weitere, möglicherweise dazu gehörende Formen sind: *ip-ḫa-a-ak-ki-iš* (KUB 28.42 Vs. lk. Kol. 8'), *ta-a-l*[*i*?*-ki-iš* (KUB 48.19 V 1'), *ú-uk-ki-iš* (KBo 37.116 Z. 6', 7'); vermutlich auch: *a-aš*?*-k*[*i*?*-š*]*i* (KBo 37.107 Rs.? 5') sowie [...]*-ša-ak-ki-iš* (KBo 37.37 Rs.? 6').

[25] Ein Lexem *nimaḫ* im Hattischen, das "Auge(n?)" heißen könnte, ist zu erschließen aus der Entsprechung von heth. *ša-ku-ua-še-et-ua* (= *šakuwa=šet=wa*) in KUB 20.54 + KBo 13.122 IV 8 mit hatt. *li-ni-ma-aḫ* (= *li=nimaḫ*) im Paralleltext KUB 28.74 Rs. r. Kol. 4'; vgl. G. F. Del Monte, "Note ḫattiche", *OA* 23 (1984), 171-173. Das hattische Wort erscheint an anderer Stelle wiederum präfigiert mit *za=le=*: *za-le-e-ni-ma-aḫ* (KBo 21.82 I 13'). Auch die folgenden unvollständigen Wendungen sollten hier angeschlossen werden: [...(-)*e*]*š-ni-i-ma-aḫ* (KBo 37.105 Z. 3'), [*ḫa-l*]*i*(?)*-ni-maḫ* (= *ḫa=li=*; KUB 57.57 Z. 22') und *u-ni-i-ma-a*[*ḫ*(-)...] (KBo 37.49 Rs. 8').

[26] Die Körperbezeichnung *kup* läßt sich einstweilen nicht näher bestimmen. Das dürftige Belegmaterial bietet nur die folgenden Formen: [*ḫa-l*]*e-e-ek-ku-up* (= *ḫa=le=*; KBo 21.82 I 15'), [*ḫa-a*?*-li-...*?*-i*]*k-ku-ú-up* (KUB 28.63 lk. Kol. 6'), *zi-ku-u-*⌜*up*⌋*-tu* (KBo 37.23 I 6'); vgl. zudem [...](-)*x-ik-ku-up* (KBo 37.107 Rs.? 8'), [...]*-x-ku-up* (KUB 17.28 I 47) und [...](-)*x-ku-ú-up* (KUB 28.29 Vs.? r. Kol. 4').

[27] Die Identität der Körperbezeichnung *nuḫ* entzieht sich unserer Kenntnis. Ihre bislang bezeugten Formen sind: [*ḫa-le*]*-e-nu-uḫ* (= *ḫa=le=*; KBo 21.82 I 16'), *ḫa-*(*a*)*-li-nu-uḫ* (KBo 37.14 Vs.? I 13', KBo 37.17 Z. 3', KUB 28.63 lk. Kol. 9', KUB 47.98 Rs. 6), *ḫa-te-e-nu-uḫ* (= *ḫa=te=*; KBo 37.23 I 14', KUB 17.28 II (16)), [*ḫa-t*]*e-*[*n*]*u-ú-uḫ* (KUB 17.28 II 26). Vielleicht könnten auch folgende Belege hierzu gerechnet werden: *an-nu-uḫ* (KUB 28.36 + KBo 25.125 Vs. lk. Kol. 7) und *ḫa-aš*?*-nu-uḫ* (KUB 28.80 I 26').

[28] Diese Nomen werden vornehmlich in den Fragmenten des Ḫutuši-Rituals und mit identischen Präfixen versehen zusammen erwähnt. Der Zweck des Rituals besteht darin, ein bestimmtes Böses (hatt. *a=šaḫ*) der Körper des Königspaares zu behandeln, wobei die Haupttätigkeit durch ein unbekanntes Verbum *kateli* (als Imperativ *kateli=*(*v*)*a* oder Optativ *te=kati=a*) ausgedrückt wird. Vgl. dazu H.-S. Schuster, *HHB*, 30 und Anm. 109; Chr. Girbal, *Beiträge zur Grammatik des Hattischen* (Frankfurt a. M. – Bern – New York 1986), 121 ff.; M. Giorgieri, "Magia e intrighi alla corte di Labarna-Hattusili", *Rend. Istituto Lombardo* 124 (1990), 273-275; O. Soysal, "Bazı kayıp gözden kaçmış ve yanlış saptanmış hattice fragmanlar", *Archivum Anatolicum* 4 (2000), 185-187, und "Analysis of a Hittite Oracular Document", *ZA* 90 (2000), 122 mit Anm. 76. Eine separate Untersuchung zu den Bezeichnungen der menschlichen Körperteile im Hattischen ist vorgesehen.

parninka/i-, und daher weggeschafft werden muß. Trotz unserer unzureichenden Sprachkenntnis des Hattischen sei es doch versuchsweise unternommen, den ersten Satz der Zeile 12' folgenderweise auszulegen – a) morphologische Analyse, b) grammatikalische Erklärung, c) Übersetzung:

a) [...?](-)*ḫaimari=n parninkiš an=kati=u=ma*

b) "(das) von [...?](-)*ḫaimari* (mit Obliquus- bzw. Genitivendung *=n*) *parninkiš* – (nämlich) es (Sg. direkter Objektanzeiger *an=* am Prädikat) – er ... (Verbalstamm *kati* mit Morphem *=u*) – (zu / für) sich? (= Reflexivsuffix? *=ma*)"

c) "Er macht / behandelt (...) das *parninkiš* von [...?](-)*ḫaimari* zu / für sich?"

Demnach würde das genaue Verständnis des Satzes zum größten Teil von der Bedeutung bzw. Funktion der beiden Bestandteile *kati=u* des transitiven Prädikats abhängen, die aber noch unklar sind[29]. Daß im nachfolgenden fünften Paragraphen ein neues Thema eingeleitet ist, wird durch die Nennung der Stadt Laḫzan in der Erzählung ersichtlich:

§ 5' 17' [...? *te-pí(?)-i*]*n-na-a*[30] ^{URU}[^{U}*L*]*a-aḫ-za-nu-ú ḫa-a-aš-ta-ú* ^{URU}*La-aḫ-za-am-pí*

18'-23' ...

Wenn man die wesentliche Rolle der hattischen Stadt Laḫzan (mit ihrer hethitisierten Form Liḫzina) in den Mythologemen innerhalb der Beschwörungsrituale ins Auge faßt[31], könnte auch hier von einer derartigen mythologischen Erzählung die Rede sein. In diesem Zusammenhang erinnert

[29] Die Vermutung von Chr. Girbal, *Beiträge*, 123-124, daß hier das transitive Verb (bedingt durch Vorsilbe *an=*) *kate/i* vorliegt, findet m. E. auch durch die Aufzählung der Körperteile in den Zeilen 13'-16' eine wichtige Unterstützung, wenn man das Schema des Ḫutuši-Rituals berücksichtigt (s. oben Anm. 28). Ein bestimmter Bedeutungsansatz für dieses Verb kann noch nicht angegeben werden; die rituale Handlung gegen das Böse des menschlichen Körpers ließe aber eine Bedeutung von etwa "wegnehmen, entfernen, beseitigen o. ä." erwarten. Das verbale Morphem *-u* bei *an=kati=u=ma* in KBo 21.82 I 12' ist von Chr. Girbal, a. a. O., 124 ff., als "Anzeiger für Präsens" betrachtet. Einer strukturmäßig ähnlichen transitivischen Bildung *am-mi-šu-u-ma* begegnet man im Ḫutuši-Ritual, und zwar wiederum im Kontext ritueller Körperreinigung, die wie folgt segmentiert werden darf: **an=miš=u=ma* "es (Sg. direkter Objektanzeiger *an=*) – nehmen (*miš*) – Tempusanzeiger? (*=u*) – zu / für sich (Reflexiv *=ma*)" (KUB 28.102+ III 15').

[30] Die Ergänzung wurde nach dem Muster *te-pí-in-n*[*a*?-...] am Zeilenanfang von III 20' des gleichen Textes KBo 21.82 gemacht; sie ist aber nicht zwingend.

[31] Beispielsweise in KBo 37.1 I 3, II 3 (im hethitischen Kontext), KBo 37.132 Z. 2', KUB 7.57+ I 6 (im hethitischen Kontext), KUB 28.3 + KUB 48.61 Vs. lk. Kol. 10, KUB 28.4 Vs. lk. Kol. 9, 16 und KUB 28.5(+) Vs. lk. Kol. 21'.

man sich zugleich daran, daß unmittelbar im Anschluß an die Beschwörung der unerfreulichen Erscheinungen am menschlichen Körper in den letzten Zeilen der zweiten Kolumne von KBo 23.4++, und zwar beginnend mit der ersten Zeile der Kolumne III, eine märchenhafte Erzählung beginnt, derzufolge der Wettergott nach Liḫzina geht und die Stadt vernichtet[32]. Soweit erhalten, erwähnt der fünfte Paragraph von KBo 21.82 I zwar den Namen des Wettergottes nicht, doch könnte dieser in einem der verlorengegangenen Zeilenanfänge gestanden haben. Tatsächlich stellt der Wettergott (wiedergegeben in der Schreibung ^{D}*Šaru* anstatt des üblichen ^{D}*Taru*)[33] in den nachfolgenden zwei Paragraphen in Verbindung mit den Verwicklungen um die Stadt Laḫzan einen Schlüsselfigur dar:

§ 6' 24' ^{D}*Ša-a-ru-u-un le-e-zu-uḫ na-aš-pu-ú-tu*? *iš-te-e-ru*

25' ^{URU}*La-a-aḫ-za-an zi-iš-ta-ú an-za-aš-ma-uš-le-e-u*

26' *pa-la an-zi-ma-a-ar-le-e-u* ...

Die einleitenden sowie abschließenden Abschnitte des sechsten Paragraphen liefern wieder weitgehend verständliche Textpassagen. Zuerst ist von den Kleidern des Wettergottes (^{D}*Šarū=n le=zuḫ*)[34] die Rede, darauffolgend wird eine Begebenheit um die Stadt Laḫzan geschildert[35]. Nach einer unklaren Passage, in der man zwei transitivische Prä-

[32] Die Zahlangabe "8" in Bezug auf die "Jahre" (III 3) und die "Kinder des Wettergottes" (III 7) im mythischen Teil der Erzählung wird man wegen deren Wiederholung symbolisch zu verstehen haben. Dieselbe Zahl ist sehr oft auch in den hattisch-hethitischen Textkompositionen von "Götteranrufungen" verzeichnet: 8-*in* (hatt.; KBo 25.119 Z. 9'; KUB 28.75 II 8), 8-*in-zu* (heth.; KBo 25.115 Z. 5'; KUB 8.41 III 6, 9, 12; KUB 31.143 II 15; KUB 31.143a + VBoT 124 III 9'), 8-*ŠU* (heth.; KBo 25.119 Z. 10'), 2-*iš* 8-*taš* (heth.; KUB 31.143 II 1, 8, 15, 16), ⌜2⌝-*ŠU* 8-*i*[*n*] (hatt.; KBo 25.120 Z. 2'). Ob sie einen besonderen bzw. heiligen Sinn innerhalb der hattischen Kultvorstellungen hatte, bleibt ungewiß.

[33] Zum sonderbaren *Šaru* ~ *Taru* Wechsel dieses Götternamens in den hattischen Texten, einem in der Sekundärliteratur häufig erörterten Thema, s. A. Kammenhuber, "Das Hattische", in HdO II, 1, 2, *Die altkleinasiatischen Sprachen* (Leiden / Köln 1969), 433, 447, 449, 471-472, 478; Chr. Girbal, *Beiträge*, 18 Anm. 13, 165-166; J. Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*. StBoT 37 (Wiesbaden 1996), 619 Anm. 10, 654 mit Anm. 92.

[34] Die Entsprechung von *lē=zūḫ* = TÚG^{ḪLA} "(seine) Kleider" ist aus der Bilingue KUB 2.2 + KUB 48.1 III 19 (hatt.) und 21 (heth.) längst bekannt.

[35] Obwohl die Textdarstellung an dieser Stelle in Einzelheiten unverständlich bleibt, wollte man doch mit einer gewissen Angelegenheit zuungunsten von Laḫzan rechnen, wenn die unglückliche Situation dieser Stadt in KBo 23.4++ in Betracht gezogen wird. Auch in einem Mythologem des Reinigungsrituals von Zuwi KUB 7.57 + KUB 35.148 I 3-9 wird beschrieben, wie der Wettergott die Stadt Liḫzina mitsamt ihren Greisinnen ver-

dikate mit der Vorsilbe *an=* und durch die Konjunktion *pala* "und" verbunden erkennt, setzt der Text ab Zeile 26' mit der Teilnahme der Zaubergöttin Kataḫziwu$_{u}$ri (heth. / luw. Kamrušepa) in der Erzählung fort. Sie blickt vom Himmel hinab, bemerkt die (unglückliche?) Situation der Stadt Laḫzan und beginnt zu sich selbst zu sprechen. Der Inhalt des siebenten Paragraphen besteht im wesentlichen aus der nochmaligen Beschreibung der bereits zuvor dargestellten Ereignisse aus dem Munde dieser Göttin. Dies ist ein wohlbekanntes Motiv in den Mythologemen aus dem hattischen Umfeld[36].

Nachdem nun die Ähnlichkeit zwischen den Kompositionen von KBo 23.4 + KUB 33.66 + KBo 40.333 und von KBo 21.82 durch die Beschwörungen des menschlichen Körpers und die darauffolgenden Märchen um den Wettergott und die Stadt Laḫzan / Liḫzina festgestellt werden konnte[37], wäre es angebracht, noch einige Bemerkungen zum Textgenre des zuletztgenannten Textes beizusteuern. Denn dies wäre auch für die genauere Klassifizierung von KBo 23.4++ vom Belang. Nur ganz allgemein stellt E. Laroche den Text von KBo 21.82 in *CTH*, S. 131 und *RHA* 30 (1972), 121 (= CTH Suppl.) unter der Nr. 734 mit dem Titel "*Fragments de rituels et de conjurations*" (als 734.9) vor. Der Vermerk im Tafelkolophon, "der Magier Ḫattušili aus der Stadt Zīpatta des Landes Zalpuwa reinigt den König und die Königin in der Zeit der Fackel (sc. am Abend) rituell", erfordert jedoch eine präzisere Benennung der Urkunde, für die man in erster Linie an ein "Reinigungsritual für das Königspaar"[38] denken würde. Wenn auch in KBo 23.4++ die Ritualhandlungen nicht an das Königspaar,

nichtet hatte; zum Passus s. N. Oettinger, *Die militärischen Eide der Hethiter*. StBoT 22 (Wiesbaden 1976), 44, und vgl. zuletzt M. Hutter, "Tiere als *materia magica* im Ritual der Zuwi (CTH 412)", in *Gs Carter*, 99 mit Anm. 16.

[36] Chr. Girbal, *Beiträge*, 20 ff., 52-54 (mit Lit.), wo auch unsere Textstelle mit verwertet wurde. Als weitere relevante Belege sind zu notieren: KUB 28.3 + KUB 48.61 Vs. lk. Kol. 16 ff. (// KUB 28.4 Vs. lk. Kol. 13 ff., r. Kol. 15' ff. [heth.] // KUB 28.5 (+) VBoT 73 Vs. lk. Kol. 18' ff.); KUB 17.8 IV 1 ff. (heth.); KUB 17.28 II 18 ff.; vgl. außerdem KBo 37.22 Z. 4' ff.; KBo 37.28 IV 10' ff., KUB 28.86 + KUB 48.23 III/V 4 ff.). Die ersten drei genannten Texte sind Reinigungs- / Heilungsbeschwörungen, die den menschlichen Körper zum Gegenstand haben. Auch der hethitische Text KUB 57.105 + KUB 43.34 derselben Gattung spricht zuerst von Körperteilen (II 2'-8') und erwähnt dann innerhalb der mythologischen Passage den Namen der Göttin Kamrušepa (III 10', 11', 15', 41').

[37] Durch die Aussage "Kleider von Taru" und die hinzugefügte Geschichte von Kataḫziwu$_{u}$ri unterscheidet sich der Mythos in KBo 21.82 allerdings inhaltlich ganz klar von demjenigen in KBo 23.4++, so daß man keine direkte Verbindung zwischen beiden behaupten darf.

[38] H.-S. Schuster, *HHB*, 32.

sondern an einen beliebigen Menschen[39] gerichtet sind, kann derselbe kultische Hintergrund sicherlich auch für diesen Text geltend gemacht werden. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß weder dieser Text noch KBo 21.82 mit dem Motiv vom "erzürnten und verschwundenen Gott" in Verbindung steht, so daß sich die alternativ vorgeschlagene Benennug von CTH Nr. 331 als "*Mythos vom verschwundenen Wettergott*" im Arbeitstitel von D. Groddek erübrigt.

Auch die Ausführungen von D. Groddek bezüglich des sprachlichen Alters und der literarischen Provenienz der Komposition von KBo 23.4 + KUB 33.66 + KBo 40.333 bedürfen einer Präzision. Zutreffend legt er in *ZA* 89, 47, fest, daß die Tafel hinsichtlich der Eigenschaften von Schrift, Duktus und Morphologie ein Produkt des Mittelhethitischen ist[40] und abgesehen vom speziellen Ausdruck *āppa iya-* "(sich auf den Weg) zurück machen > zurückkehren" keine sprachlichen Charakteristika aufweist, die einer früheren, d. h. althethitischen, Schreibtradition zuzuweisen sind. Man vermag ihm aber sicherlich nicht zu folgen, wenn er anschließend die Meinung vertritt, die Komposition sei erst in der mittelhethitischen Zeit entstanden. Die folgenden textinhaltlichen Anhaltspunkte sowie kulturhistorischen Fakten widersprechen nämlich seiner Behauptung:

1) Die phonetische Entsprechung des Logogramms ^{D}IŠKUR "Wettergott" läßt sich in diesem Text auch als *Tarḫunna- ermitteln: ^{D}IŠKUR-*naš(=at)* (= **Tarḫunnaš* im Nominativ, III 1 und 15). Dagegen findet man sie aber auch in der Schreibung ^{D}IŠKUR-*ta* (= **Tarḫunta* im Vokativ, III 8). Der Göttername Tarḫunna stellt die älteste Form dar und erscheint zum ersten Mal im Anitta-Text KBo 3.22 als ^{D}IŠKUR-(*un*)*ni* (= **Tarḫunni* im Dativ) sowie als ^{D}IŠKUR-*naš* (= **Tarḫunnaš* im Genitiv) innerhalb des Sprachgutes des Althethitischen; siehe E. Neu, *Der Anitta-Text*. StBoT 18 (Wiesbaden 1974), 118.

2) Weder in sprachlicher noch in religiöser Hinsicht fällt im Text ein Einfluß bzw. Merkmal aus den luwischen und hurritischen Kulturbereichen auf. Die von D. Groddek, *ZA* 89, 47, diesbezüglich dargelegte Ansicht ist stark

[39] Gestützt auf dem Wort DUMU.LÚ.U$_{19}$.LU in II 16' und dem ergänzten [*dandukišnaš* DU]MU-*li* in I 3' (mit D. Groddek, *ZA* 89, 41).

[40] Zu dieser Textkomposition, ja sogar zur gleichen Tafel, dürfte m. E. auch das winzige mittelhethitische Fragment KBo 26.133 zugerechnet werden, dessen genaue Plazierung innerhalb des Textes jedoch nicht möglich ist. KBo 26.133 bietet hinsichtlich des Duktus, der Zeichenformen (wie TAR [Z. 2'], IT [Z. 8'], DA [Z. 9']), der Ortographie (z.B. Ligaturschreibung *kat+ta-an* [Z. 6']) und des Inhalts (vgl. *ištappu*[*lli*] [Z. 7'], ^{D}IŠKU[R], ^{GIŠ}TIR-*ni* [Z. 4']) eine augenscheinliche Ähnlichkeit mit KBo 23.4++.

zu bezweifeln, da sie auf der von N. Oettinger, *WO* 20-21, 83 ff., aufgestellten Theorie beruht, der Begriff *dankuiš daganzipaš* "dunkle Erde" sei während der mittelhethitischen Zeit aus dem Hurritischen ins Hethitische entlehnt worden. Denn die hattisch-hethitische Beschwörung des Baurituals KUB 2.2 + KUB 48.1 (CTH 725), eine junghethitische Niederschrift, deren älteste Vorlage auf das Althethitische zurückgehen soll[41], überliefert diesen Begriff nebst seiner Entsprechung in der hattischen Sprache: hatt. *[i]štarrazil=pi* (III 10) = heth. *dankuwai=ma taknī* (III 12; vgl. H.-S. Schuster, *HHB*, 107-108). Zur Synonymik zwischen den hethitischen Wörtern *tekan / takn(a)-* und *daganzipa-* sei auf die Ausführungen in der Anm. 5 verwiesen; vgl. noch die Gleichsetzung von hatt. *ištarrāzil* (KBo 37.1 I 16) mit heth. *daganzipan* (KBo 37.1 II 16). Auch KBo 37.1 stellt eine junghethitische Abschrift dar, deren älteste Vorlage gleichfalls aus der althethitischen Zeit stammen muß[42]. Sollte es sich bei dem Begriff "dunkle Erde" im Hethitischen tatsächlich um eine Entlehnung aus einer Fremdsprache handeln, so sollte sie eher während der althethitischen Zeit – oder vielleicht sogar früher – unter dem hattischen Kultureinfluß stattgefunden haben[43].

[41] Für eine Begründung für eine althethitische Datierung des Originals, das nicht überliefert ist, mit relativ schwachen sprachlichen Indizien, s. H.-S. Schuster, *HHB*, 63 f., 90, 92, 105, 109, 117, 124. Ich halte aber auch die Gegenargumente von J. Klinger, StBoT 37, 111 Anm. 127, nicht für ausreichend, die Ansicht von H.-S. Schuster zu widerlegen, obwohl das bisher älteste Exemplar von CTH 725, KBo 19.162, nicht etwa althethitisch ist, sondern eine mittelhethitische Niederschrift darstellt; vgl. auch unten Anm. 42.

[42] Eine vorsichtige Einstufung der ursprünglichen Sprache von KBo 37.1 als "älter" findet sich bei J. Klinger, StBoT 37, 636-637, der aber dabei das ah. Wort *ta* "und" in Vs. 2 als Datierungskriterium außer Acht läßt. Obwohl diese Konjunktion in den traditionsgemäß archaisierenden kultischen Texten aus den jüngeren Perioden wieder lebendig wurde (vgl. A. Kammenhuber, *Materialien*, Lfg. 1-2, Nr. 3, 2, 10 ff.), bietet jetzt auch die neu entdeckte (spät-)mittelhethitische Ortaköy-Version der Bilingue KBo 37.1 in ihrer Texteinleitung gleichfalls ein *ta* "und" (Textbearbeitung demnächst A. Süel – O. Soysal). Es ist selbstverständlich, daß dieses Lexem kein Sprachgut des Mittelhethitischen war. Deshalb ist eher anzunehmen, daß die Komposition, die durch eine junge Kopie in KBo 37.1 vertreten ist, ursprünglich auf eine althethitische Vorlage zurückgeht, die aber bereits in der mittelhethitischen Zeit von den meisten der älteren Sprachelemente gesäubert wurde. Auf einen ähnlichen Fall werden wir unten noch für KBo 21.82 (ebenfalls im mittelhethitischen Duktus) hinzuweisen haben.

[43] N. Oettinger selbst, *WO* 20-21, 87-88 Anm. 13, möchte die Wahrscheinlichkeit nicht ausschließen, daß der Begriff von der "dunklen Erde" auch auf die althethitische Tradition zurückgeführt werden kann. Im Grunde würde sich eine Diskussion darüber völlig erübrigen, was die Entstehungszeit und die eigentliche Heimatkultur dieses Begriffes betrifft, weil wir hier als Schauplatz Anatolien vor uns haben, ein geographischer Bereich, in dem die Ackerbaukultur in der Geschichte stets im Vordergrund stand. Demnach sind zeitlose und voneinander unabhängige Entwicklungen solcher Begriffe bei den hier beheimateten verschiedenen Zivilisationen durchaus vorstellbar, wie auch der poetische Ausdruck *kara toprak* "dunkle Erde" im modernen Türkischen zeigt.

3) Das im hattischen Text KBo 21.82 vorliegende Beispiel führt uns die Tatsache vor Augen, daß das mythologische Motiv von "dem Wettergott und der Stadt Laḫzan / Liḫzina" mit den erzählerischen Variationen in verschiedenen Beschwörungen (vgl. Anm. 30 und 34) eindeutig auf eine hattische Tradition zurückzuführen ist. Ebenso wie KBo 23.4++ zeigt auch die Tafel KBo 21.82 zwar Zeichenformen und Duktus des Mittelhethitischen, die zweimal verwendete Konjunktion *ta* "und" (III 22', 27') spricht aber lexikalisch ganz klar für eine Datierung der Urfassung der Komposition in eine frühere Periode. Es wäre zudem in kulturhistorischer Hinsicht kaum vorstellbar, daß das Mythologem in KBo 21.82 erst in der mittelhethitischen Zeit erfunden wurde. Denn nach dem allgemeinen wissenschaftlichen Standpunkt soll die hattische Sprache während der Hethiterzeit bereits ausgestorben oder derart schwach vertreten sein, daß sie sicher nicht mehr literatisch produktiv sein konnte. Demnach sollte man solche hattische Kompositionen mit Mythologemen und Beschwörungen wie in KBo 21.82, aber auch deren variierten Übertragungen ins Hethitische wie in KBo 23.4++ als Schöpfung einer vorhethitischen Kultur betrachten, die durch die althethitische Schreibtradition überliefert wurde und noch im Mittelhethitischen sprachlich "modernisiert" weitergelebt hatte.

Die inhaltliche Annäherung zwischen den Kompositionen in KBo 23.4++ und KBo 21.82, einschließlich der Erwähnung von heth. *parninka-* und hatt. *parninkiš* erlaubt uns zu schlußfolgern, daß der Gleichklang zwischen den beiden Wörtern in zwei nichtverwandten Sprachen nicht auf einem bloßen Zufall beruhen kann, sondern auf die Identität von *parninka-* und *parninkiš-*, hindeutet. Dabei handelt es sich dann um ein Entlehnungsverhältnis zwischen beiden Sprachen, das – wie man es sprachhistorisch erwarten würde – aus dem Hattischen ins Hethitische stattgefunden haben muß. Dasselbe Lexem ist anscheinend auch ins Luwische eingegangen. Es steht jedoch noch nicht fest, ob es tatsächlich das Sprachgut des im Alltag gesprochenen Luwischen wurde, oder lediglich als medizinischer *terminus technicus* in den luwischen Heilungsbeschwörungen galt, die von den hattischen Vorbildern beeinflußt waren[44].

[44] Aus dem luwischen Schriftmaterial in den Boğazköy-Archiven ist eine Reihe von Heilungsbeschwörungen bekannt, in deren Passagen ähnliche Motive und göttliche Figuren wie in den hattischen Mythologemen erwähnt werden. Dabei spielt z.B. die Göttin Kamrušepa (hatt. Kataḫzip/wu$_u$ri) wiederum eine führende Rolle, aber auch weitere

Unser Wort tritt auch in einem anderen hattischen Text KUB 57.57 (jh. Niederschrift) auf, diesmal mit *a*-Vokalfärbung:

§ 4' 15' *-t]a-ḫa*
16' *(-)ú]a²-mi-i-šu-u*
17' *ta-ba-a]r²-na-an le-e-⌜a⌝-šа-aḫ*

---

§ 5' 18' *]-x pár-ni-in-ga-aš*
19' *]-ú²-un*
20' *]-x-a²-el*
21' *](-)x-aš-ki(?)-li-in!-ša-⌜x⌝-el*
22' *ḫa-l]i(?)-ni-maḫ*
23' *le-e-a-š]a-aḫ*

---

§ 6' 24' *SAL?ta-ua-a]n-na-an-na-an*
25' *-a²-š]a-aḫ*
26' *-n]a²-an*
27' *ḫa-te-e]k(?)-ka-aš*

(hier bricht der Text ab)

Obgleich dieser Text nur fragmentarisch erhalten und daher inhaltlich nicht ganz verständlich ist, kann man dem Kontext dennoch mit Sicherheit entnehmen, daß *parningaš* in Zeile 18' ebenfalls im Zusammenhang mit ungünstigen Angelegenheiten für einen Menschen erwähnt wird. Denn in der vorausgehenden Zeile liest man den Ausdruck [*taba*]*rna=n le=ašaḫ* "das Böse von *tabarna*", und der fünfte Paragraph schließt ebenfalls mit dem Begriff *ašaḫ* "das Böse" ab. Das im vorderen Teil zerstörte Prädikat in der Zeile 16' möchte ich ohne weitere Ergänzungen als [*ú*]*a=mi=š=u* "ich nehme" interpretieren[45]. Das *nimaḫ* (erscheint in [*ḫa=l*]*i=nimaḫ*) "Auge(n)?"

Gottheiten hattischer Herkunft, wie Pirwa, Šulinkatti und Zilipura, treten in Erscheinung. Die Texte dieser Gattung sind von F. Starke, StBoT 30, 221-257, nebst Umschrift zusammengestellt; s. außerdem das Zuwi-Ritual mit Erwähnung von Liḫzina und dem Wettergott (dazu oben Anm. 35; sowie M. Hutter, in *Gs Carter*, 103 Anm. 30, 104-105 mit Anm. 38, und Lit.). Dieser Sachverhalt würde sehr wohl einen hattischen Kultureinfluß auf das luwische Religionsleben wiederspiegeln. In Hinblick auf das Zustandekommen dieses Einflusses muß vorläufig ungeklärt bleiben, ob er tatsächlich die Folge eines früheren und direkten Kontaktes zwischen Hattiern und Luwiern gewesen ist, oder ob er im engeren und literarischen Sinne lediglich auf die schriftliche Tradition der Hethiter beschränkt werden soll.

[45] Zum Verständnis dieser Wendung vgl. ein ähnliches Muster in Anm. 29. Das gut bekannte Verbum *miš* "nehmen" ist hier mit dem Anzeiger für die 1. Person Sg.? (*ua-* (= ua_a-); s. Chr. Girbal, *Beiträge*, 59 ff., 111, 172) markiert. Eine graphisch korrektere Bildung ua_a-*mi-šu* liegt in KUB 44.26 Z. 19' vor.

in Zeile 22' ist derselbe Körperteil, den wir in KBo 21.82 I 13' in der Form *za=le=nimaḫ* vorfinden. Demnach liegt die Wahrscheinlichkeit auf der Hand, daß auch in KUB 57.57 eine hattische Beschwörung mit dem kultisch-medizinischen Ziel vorliegt, unerwünschte Dinge aus dem menschlichen Körper, und zwar dem des Königspaares, wegzunehmen. Ab Zeile 24' bezieht sich die Texterzählung nunmehr auf die regierende Königin (*tawannanna*), und zwar auf (ihr) Böses[46]. Daran anschließend nennt die Zeile 27' einen anderen Körperteil: *kaš* "Kopf" (in [*ḫa=te*]*=kaš*)[47]. Die starke Ähnlichkeit des vorliegenden Fragments mit dem "Reinigungsritual für das Königspaar" in KBo 21.82 wird darüberhinaus durch die Erwähnung der Zaubergöttin Kataḫzipuri in Zeile 7' von KUB 57.57 deutlich.

Phonetisch betrachtet ist es beachtenswert, daß hatt. *parninkališ*, wie im Hethitischen, auch in seiner Herkunftsprache eine uneinheitliche Vokalfärbung aufweist. Obwohl solche Fälle sich für das Hethitische sowohl bei genuinen wie auch entlehnten Lexemen reichlich bezeugen lassen[48], bleibt es fragwürdig, wie diese Erscheinung innerhalb des Hattischen zu erklären ist. Für einen möglichen innerhattischen Lautwechsel von *a* ~ *i* weist Chr. Girbal, *Beiträge*, 95-96, auf *šella* (KBo 28.61 Vs. 3) und *šelli* (ebenda Vs. 7) hin. Ein besseres Beispiel liegt jedoch im oben diskutierten mh. Text KBo 21.82 und in der jh. Niederschrift KUB 57.57 vor. Während der erstgenannte Text I 13' für "Kopf, Haupt" das Wort *kiš* benützt (in [*za-le-e-ek*(?)]-***ki-iš***), das auffälligerweise mit *parninkiš* in I 12' lautlich übereinstimmt, gibt KUB 57.57 in Zeile 27' für den gleichen Begriff das Wort *kaš* (in [*ḫa-te-e*]⌊*k*⌋(?)-***ka-aš***) an, das hier ebenfalls mit *parningaš* in Zeile 18' in Vokalharmonie steht[49]. Man würde sich nun fragen, ob diese regelmäßige Vokalalternation zwischen KBo 21.82 und KUB 57.57 einer fehlerhaften Überlieferungstradition der Hethiter zuzuschreiben sei, oder

[46] Siehe Zeile 25' [...-*a²-š*]*a-aḫ* "(das) Böse", das wegen seines Bezuges auf die regierende Königin *tawannanna* noch eine weitere Vorsilbe *te=* als weibliches Possessivpräfix enthalten sollte. Die zur Ergänzung dieses Wortes in Frage kommende Form **te-a-ša-aḫ* läßt sich bisher nicht bezeugen, aber das bereits belegte *te-ša-aḫ* (wohl assimiliert für **te=ašaḫ*) in einer Beschwörung der gebärenden Frau in KUB 17.28 II 24 wäre als Ergänzung auch erwägenswert.

[47] Die hierfür postulierte Form *ḫa=te=kaš* setzt auch das weibliche Possessivpräfix *te=* voraus. Die vollständigen Belege hierfür finden sich in KBo 37.23 I 13' und KUB 17.28 II 25 (s. Anm. 24); der letztere betrifft sicher eine Frauenangelegenheit (vgl. oben Anm. 46).

[48] S. zuletzt E. Rieken, "Der Wechsel -a- / -i- in der Stammbildung des hethitischen Nomens", *HS* 107 (1994), 42-53, mit früherer Literatur.

[49] Zu hattischen Wortkomplexen, bei denen die lautlich alternierenden Formen *kaš* und *kiš* beobachtet werden, s. oben Anm. 24.

mit dem Alter der Abfassungszeit beider Abschriften zu tun habe (d. h. mh. gegenüber jh.). Andererseits ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß derartige Vokaländerungen im Hattischen, einer der auch heute noch wenig verstandenen Sprachen, nicht phonetisch-graphische Variationen darstellen, sondern – im Gegensatz zum Hethitischen – entscheidende grammatikalisch-morphologische Funktionen haben können. Es ist auffällig, daß der Schlußkonsonant -š des hattischen Lexems bei seinen hethitisierten und luwisierten Formen nicht bewahrt ist. Wie das klassische Beispiel von hatt. ^{LÚ}*dudduš̪iyal* und heth. ^{LÚ}*dudduš̪iyalla-* demonstriert, wird das konsonantisch auslautende Fremdwort ins Hethitische mit Einfügung eines Themavokals entlehnt, dessen Genus als commune bestimmt wird. Nach diesem Muster hätte unser Wort im Hethitischen theoretisch **parninkiša-* (c.) lauten sollen (vgl. zudem die Ortsnamen Ḫakmiš(a) und Kargamiš(a)). Doch nehmen die ursprünglich *s*-stämmigen Wörter in der hethitischen Sprache eine Sonderstellung ein und bieten mehrere Bildungsmöglichkeiten, die vorwiegend als Lehnwörter einzustufen sind. Solche Lexeme mit Ausgang -š, die im Grunde auch in ihren Herkunftssprachen auf *-š auslauten müßten, erscheinen in den hethitischen Textzeugnissen in folgenden Gestalten (nur im Auslaute ähnlich anklingende Wörter sind hier berücksichtigt):

1) Mit Bewahrung des Schlußkonsonanten -š (in originalgetreuen Wendungen): *ankiš*, *zinakkiš*, *zukkiš* und *tunnakkiš*. Die Genera der Wörter sind neutra. Zu den ersten drei Nomen, die Pflanzennamen wiedergeben, und ihrer möglichen fremden (wohl luwischen) Herkunft s. demnächst A. Süel – O. Soysal, "A Practical Vocabulary from Ortaköy", in *Fs Hoffner* (im Druck). E. Neu, in *Fs Neumann*, 210 Anm. 23, hält auch das Wort *tunnakkiš* "Innengemach" für eventuell luwischen oder luwoiden Ursprungs[50].

2) Mit Bewahrung des Schlußkonsonanten -š und Thematisierung durch den Vokal -a: *ankiša*^{SAR} (ohne irgendeine Bedeutungsnuance zu *ankiš* oben). Das Genus des Wortes bleibt neutrum[51].

[50] Zu *s*-stämmigen Nomina im Luwischen und ihren Verhältnissen mit denen des Hethitischen s. ausführlich F. Starke, StBoT 31, 95 ff., besonders 109 ff., 119 f.

[51] Das Wort ist in dieser Gestalt entgegen J. Puhvel, *HED* 1, 73, nicht etwa pluralisch, sondern eher singularisch aufzufassen, wie es bei J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2} A, Lfg. 2, 95, getan wurde. Denn die Form *ankiša*^{SAR} ist in KBo 13.248 I 8' unter den Nutzpflanzen aufgelistet, und eine solche kategorische Aufzählung würde m. E. die Einzahl der jeweiligen Substanz erfordern.

3) Mit Bewahrung des Schlußkonsonanten -š und Zufügung des Morphems -šar: *tunnakiššar* (ohne irgendeine Bedeutungsnuance zu *tunnakkiš* oben)[52]. Das Genus des Wort bleibt neutrum.

4) Unter Weglassung des Schlußkonsonanten -š und Übergang des Wortes in eine Vokalklasse. Das Wort wird in diesem Falle in das Genus commune überführt.

Zur Erklärung eines Entlehnungsverhältnisses zwischen hatt. *parninkališ* und heth. *parninkali-* scheint nur die letztangeführte Möglichkeit relevant zu sein. Ein Beispiel dafür findet sich gerade in der Bilingue KBo 37.1 (Vs. I / II) aus dem hattisch-hethitischen Textmilieu (für die Ergänzung nach dem Duplikat s. KBo 37.2 Z. 5')[53]:

I (hatt.) 24 *pa-la* [ ] *a-am-pu-ša-an ša-a-ḫi-iš*
25 *le-ę-*[(*pár-nu*)]*-u-ul-li*

II (heth.) 23 ... *nu pa-r*[*ạ-iš* ...?]
24 ^{GIŠ}*ša-a-ḫi-in* ^{GIŠ}*pár-nu-ul-li-ịa*

"Und sie (= die Göttin Kataḫziwu$_u$ri / Kamrušepa) fachte an *šāḫi*(*š*) und *parnulli*".

Die in I 24 als *šāḫiš* erscheinende pflanzliche Substanz wird in II 24 in wesentlicher Übereinstimmung mit ihrer hattischen Originalbezeichnung wiedergegeben. Sie ist jedoch im Hethitischen als ein *i*-stämmiges Genus commune umgestaltet (d. h. ^{GIŠ}*šaḫi-*; hier ^{GIŠ}*šāḫin* im Akkusativ), bei dem der primäre Schlußkonsonant -*š* eliminiert wurde[54]. Eine derartige Umwandlung des hattischen Substantivs *šaḫiš*, aber auch unseres Wortes *parninkališ* in ihren hethitischen Nachbildungen, wäre so zu erklären, daß die Hethiter auf diese Weise eine Verwechslung zwischen diesen Lehnwörtern und ihren einheimischen Nomina des Genus commune mit der Nominativ Singular Endung -*š* vermeiden wollen. Auch die zweite pflanzliche Sub-

[52] Siehe E. Neu, "Hethitisch /r/ im Wortauslaut", in *Fs Neumann*, 210 Anm. 23, unter Heranziehung der weiteren Beispiele von ^{GIŠ}*kuppiš-* / ^{GIŠ}*kuppiššar* und *ḫaddareš-* / *ḫattareššar*. Hinzu kommt noch wohl *šumiš-* / *šumiššar* "große Erbse"; vgl. C. Watkins, "Indo-European *-*k*^{w}*e* 'and' in Hittite", in *Fs Knobloch*, 494 f., der aber in der Wortform *šumiš-* vielmehr die Auslassung des "*šar*" Zeichens infolge eines *lapsus calami* sehen möchte (a. a. O., 494 und 497 Anm. 13).

[53] Die Gesamttextbearbeitung findet sich bei J. Klinger, StBoT 37, 638 ff. und 680. Der hier diskutierte Passus wurde auch von H. Ertem, *Flora*, 118-119, und E. von Schuler, "Das gute Rohr", in *Fs Pugliese Carratelli*, 244-245, verwertet.

[54] Zu ^{GIŠ}*šaḫi-* als Benennung einer wohlriechenden pflanzlichen Substanz s. neuerdings J. Klinger, StBoT 37, 667 und 677 (mit weiterer Lit.). Daß aber dieses Wort dort S. 791 als Genus neutrum bezeichnet wird, beruht auf einem Irrtum.

stanz *parnūlli*, die mit dem hattischen Präfix *lē=* versehen ist, findet ihre Entsprechung in der hethitischen Kolumne in einem identischen Nomen ^{GIŠ}*parnulli* (im Text allerdings mit der enklitischen Konjunktion *=(y)a*)[55]. Obwohl das hatt. *parnūlli* insbesondere in seinem Anlaut phonetisch an *parninki/aš* erinnert, wäre es verfrüht, sich allein auf Grund dieses lautlichen Merkmals über die Morphologie beider Lexeme ein Urteil zu bilden[56]. Die soeben genannten zwei Beispiele aus KBo 37.1 sind sprachhistorisch von besonderer Bedeutung, da sie eindeutig zeigen, wie hattische Wörter zuweilen unverändert in das Hethitische übernommen werden konnten. Demnach dürfte man ganz optimistisch hoffen, daß die Anzahl solcher Lehnwörter – zusätzlich zu den in der Fachliteratur erschöpfend behandelten Fällen wie *ḫalmašuit-*, *tabarna* und *tawananna* – durch die zukünftige Erforschung des Hattischen noch zu vermehren sein wird, wie bereits die in dieser Arbeit diskutierten hattischen Lemmata *ḫapalki-* (als Bezeichnung einer Krankheit oder eines negativen Zustandes), *parninki*[57], *parnulli-* und *šaḫi-* andeuten[58]. Trotz der gegenteiligen Meinungen einiger

[55] Zu ^{GIŠ}*parnulli-* s. zuletzt *CHD* P/2, 179: "*an aromatic woody plant or its product*".

[56] Im Hattischen waren die mit *par-/wa$_a$r-* (/ **far* /) anlautenden Wörter ziemlich verbreitet: *parai(u)* / *wa$_a$rai(u)* "Priester", *parkuku*, *parkuliya(ma?)*, ^{LÚ}*paršiēl* (die Lesung der ersten Silbe ist allerdings nicht gesichert; = ^{LÚ}ALAM.ZU$_9$ "Kultrezitator?"), *warak* / *wa$_a$rak*, *warašip* / *wa$_a$rašip*, *wa$_a$riulli* usw. Das letztgenannte Beispiel erinnert auch in seinem Auslaut an *parnulli-*.

[57] Nachdem es deutlich wurde, daß einige Bezeichnungen der Krankheiten oder unerfreulichen Zustände, wie z.B. *parninki-* und *ḫapalki-*, aus dem Hattischen (unverändert) in das Hethitische entlehnt worden sind, wäre nun ein ähnliches Übernahmeverhältnis zwischen beiden Sprachen auch für das Nomen *ḫapanzi* (diskutiert bereits in Anm. 11) vorstellbar, das strukturmäßig kein genuin hethitisches Wort ist und für den menschlichen Körper gleichfalls etwas Unheilvolles bedeuten muß. Im Gegensatz zu *parninki-* und *ḫapalki-* ist im Hattischen bislang kein Lexem bekannt, das mit *ḫapanzi* identisch oder vergleichbar ist. Nur der Göttername Ḫapantali hätte anlautende Anklänge: *ḫa-pa-an-ta-li* (KUB 28.4 Vs. lk. Kol. 19; KUB 28.5(+) Vs. lk. Kol. 24'), ^{D}*Ḫa-pa-an-ta-li* (KUB 28.4 Vs. lk. Kol. 12) und mit seiner phonetischen Variante *ḫa-ua$_a$-an-ta-li-i* (KUB 1.17 VI 5). Der dabei notierte Lautwechsel *pa* ~ *wa$_a$* macht in diesem Zusammenhang aber auch die folgenden hattischen Wörter relevant: *ḫa-ua$_a$-ne-eš-ta(-a)* (KBo 21.82 III 16'; KBo 37.13 Vs.? 4'; KUB 28.37 Vs. r. Kol. 2') und *ḫa-ua$_a$-ni-iš* (KUB 28.80 I 9'). Obgleich *ḫapanzi* hinsichtlich des Wortausganges zunächst als luwisch empfunden werden könnte, ist der Auslaut *°nzi* gelegentlich auch bei hattischen Wörtern zu beobachten: *ta-a-da-a-an-zi* (KBo 37.11 II 9'), *ka-aḫ-tap-pu-un-zi* (KUB 28.53 I 6').

[58] Weitere lexikalischen Anzeichen dafür wären hatt. *ḫi-i[k]-ki-ir-ma-ḫi-in* (= *ḫikkirmaḫ=in*) in KBo 37.144 Vs. 6', das in KBo 13.49 Z. 9', diesmal im heth. Kontext, als

Gelehrten aus dem Fach Anatolistik / Indogermanistik sei es hier nochmals betont, daß sich der hattische Einfluß nicht lediglich auf die früheren Phasen der Kultur der Hethiter, sondern auch auf ihr Sprachwesen als eine unbestrittene Tatsache herausstellt. Nachdem nun *parninki/a-* ursprünglich als Sprachgut des Hattischen ermittelt werden konnte, sollte auch die Herkunft weiterer Wörter im Hethitischen, die auf *-nk(a/i)-* enden, erneut sprachkritisch überprüft werden[59]. Diese lassen sich bislang innerhalb der indogermanischen Sprachfamilie nicht etymologisieren, und einige davon sind in der Fachliteratur bereits als Elemente des hattischen Sprach- und Kulturkreises anerkannt: *ḫaššunga-* (eine Art Kraftfutter für Pferde)[60], ^{MUŠ}*illuyanka-* (Schlange; Drache)[61], *parunka-* (ein Trinkgefäß?)[62], *purungali-* (ein Ornament aus Gold oder Silber)[63], $^{(GIŠ/NA_4)}$*taḫanka-* (ein Kultraum)[64], $^{(GI)}$*damalanga-* (eine pflanzliche Substanz oder ein Gerät aus Rohr?)[65] und *tunink-* (eine Brotsorte)[66].

ḫi-ik-ki-ir-ma-ḫi-ia auftritt, und hatt. *ḫa-a-šu-mar* (KUB 28.53 I 10') bzw. *ḫa-a-aš?-šu-mar*] (KBo 37.34 Rs. 17'), das zum Verständnis der Festbezeichnung EZEN *ḫaššumaš* eine andere Erklärungsmöglichkeit bieten würde, wenn es nicht als das hethitische Verbalsubstantiv *ḫaššumar* oder das hypothetische Nomen **ḫaššuma-* "Königssohn?" (so bei I. Hoffmann, "Zur Wortbedeutung des EZEN *ḫaššumaš*", *Or* 52 (1983), 98-101) bestimmt werden würde.

[59] Siehe bereits G. Neumann, *IF* 91 (1986), 379.

[60] J. Tischler, *HEG* I, 210, mit Lit.: "*ohne (idg.) Etymologie*"; vgl. J. Puhvel, *HED* 3, 246: "*It recalls rather autochthonous words like* illuyanka- '*snake*' ".

[61] Bekannt aus dem Illuyanka-Mythos innerhalb des *purulli*-Festes hattischer Provenienz (CTH 321), in dem das Wort primär als Eigenname fungiert. Das Wort wurde jedoch von den Hethitern mit seinen verschiedenen lautlichen Varianten auch als Substantiv verwendet; für die Belegen s. J. Puhvel, *HED* 2, 358 f.

[62] Zu diesem Wort, bekannt aus der hatt.-heth. Bilingue KUB 44.60+ III 1, s. *CHD* P/2, 201.

[63] Erscheint vorwiegend in den Fragmenten des KI.LAM-Festes hattischer Provenienz; zu den Belegstellen s. *CHD* P/3, 393. Vgl. zudem J. Tischler, *HEG* III, Lfg. 8, 13, mit weiterer Literatur; G. Neumann, *IF* 91, 379 (zur möglichen hattischen Herkunft des Wortes).

[64] J. Tischler, *HEG* III, Lfg. 8, 12-13 mit Lit.

[65] Nach E. Neu, apud J. Tischler, *HEG* III, Lfg. 8, 70.

[66] J. Tischler, *HEG* III, Lfg. 10, 438-439, mit dem Hinweis, daß sich im Hethitischen die Existenz einer produktiven Nachsilbe *-(n)k-* nicht beweisen ließe.

Assyriologisches Seminar der Universität München

ANOTHER HITTITE FRAGMENT OF A SUBSTITUTION RITUAL

Piotr Taracha (Warszawa)

In 2001, H. Otten and Chr. Rüster have published a small fragment as KBo 42.136 belonging to the specific text genre of Hittite substitution rituals I dealt with in my book *Ersetzen und Entsühnen* (Leiden – Boston – Köln 2000). In the relevant annotation[1] Otten has pointed out that the reverse of the fragment in question parallels KBo 15.16 + KBo 10.52 obv. ii 12' ff., one of the texts treated in my book.[2] The document most similar to our fragment in its contents and textual structure, however, is KBo 10.36 that belongs to the description of another substitution ritual of a DUMU.SANGA, "(royal) son, priest".[3] In spite of its Südburg origin KBo 42.136 can be identified as a possible *ohne Anschluss* join to KBo 10.36.[4] Furthermore, it supplements the ritual description and makes it feasible to emend my previous restorations of KBo 15.16 + KBo 10.52 obv. ii and KBo 10.36 rev. iii.[5] This is enough to justify publication. I dedicate this small contribution to Maciej Popko as a token of my esteem and close discipleship and friendship.

The text KBo 10.36(+)KBo 42.136 reads as follows:
obv. ii (numbering from KBo 10.36 ii, the lines of KBo 42.136 obv. are cited in parenthesis).

---

[1] H. Otten, KBo 42, Inhaltübersicht, VI.

[2] P. Taracha, *Ersetzen und Entsühnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tuthalija (CTH *448.4) und verwandte Texte*. CHANE 5 (Leiden – Boston – Köln 2000), 40 ff., 123 f.

[3] Ed. P. Taracha, *Ersetzen und Entsühnen*, 82 ff., 148 f. The only copy of the text known to date is written in a Late Hittite ductus (NS), but there are good reasons to believe that the ritual itself dates back to the Middle Hittite period. Cf. a text from Ortaköy composed by „the priest, the prince". According to A. Süel (a lecture delivered in Paris in May 2000) this text could be associated with Kantuzzili; see I. Singer in this volume, p. 313, n. 70. For possible identity of the DUMU.SANGA with the prince (DUMU.LUGAL) of CTH 647 see P. Taracha, *op.cit.*, 125.

[4] KBo 42.136(+)KBo 10.36 joined to lower reverse. The fragments 123/p = KBo 10.36 and 92/201 = KBo 42.136 could not be collated as they are kept in Ankara and Boğazkale respectively.

[5] P. Taracha, *Ersetzen und Entsühnen*, 40, 42, 84; cf. also id., "Was gab man dem König zu essen? Betrachtungen zur hethitischen Küche", in *Acts III ICH*, 588.

2' *mu*[(-)
3' *ḫu-u-x*[-
4' ^{GI}ŠU[(.)
5' *na-aš-ša*[*-an*
6' ^{GIŠ}GÌR.GU[B

7' *mu* 1^{NU-TI}[^{GIŠ}NÁ TUR$^{?}$ ...
8' *mu-uš-ša-an* [^{KUŠ}NÍG.BÀR TUR *še-er ar-ḫa iš-pár-ra-an-zi*$^{?}$]
9' *še-er-ra-aš-ša*[*-an* ^{TÚG}*MA-ḪA-LU ša-aš-ta-aš iš-pár-ra-an-zi*$^{?}$]
10' *na-at A-NA* A[LAM$^{?}$ *a-u-an kat-ta ti-an-zi*$^{?}$]

11' 1^{GI}PISAN.TÚG *n*[*a-aš-ta A-NA* ^{GI}PISAN ^{TÚG}NÍG.LÁM$^{MEŠ?}$]
12' ^{KUŠ}E.SIR-*ia an-da* [*ki-it-ta-ri*]

13' ⌜1⌝$^{?}$ ^{GIŠ}BANŠUR AD.KID GA[L ...
14' ⌜2⌝$^{?}$ ⌜*TA*⌝-⌜*PAL*⌝ ^{GIŠ}*zé-ri*[*-ia-al-li* ... x GAL KÙ.BABBAR TUR]
15' [1 ZA.ḪU]M KÙ.BABBAR TUR 1 *M*[*AM-MA-AN-DU*$_4$
KÙ.BABBAR TUR]
16' ⌜2⌝$^{?}$ *T*[*A*]-*P*[*AL* ^{GIŠ}]⌜*KÀ*⌝[*-AN-NU-UM* ...
17' 1 ^{DUG}⌜GÌR⌝[.KIŠ/GAN$^{?}$ ...
18' [...] x x[...[6]
19" (= 1') [... *tu-u-ri-i*]*a-an-te-eš*
20" (= 2') [... *-t*]*a*$^{?}$*-ui*$_5$*-ra-aš*
21" (= 3') [*mu* ANŠE.GÌR.NUN.NA$^{ḪLA?}$ *ŠA* GIŠ$^{?}$ *še-*]⌜*ra*⌝*-aš-š*[*a-a*]*n* LÚ^{MEŠ}
22" (= 4') [*ŠA* GIŠ *a-ra-an-ta-ri*]

23"(= 5') [... ^{GIŠ}MAR.GÍD.DA$^{?}$ *mu* GU$_4^{ḪLA?}$ *ŠA* GI]Š [*t*]*u-u-*[*ri-i*]*a-an-te-eš*
The tablet breaks off five or six lines above its bottom.[7]

---

[6] One line might be missing between KBo 10.36 ii and KBo 42.136 obv.
[7] The broken part of the text can be restored through comparison with the parallel KBo 15.16 + KBo 10.52 ii 6'-11':
6' *še-ra-aš-ša-an* LÚ^{MEŠ} *ŠA* GIŠ *a-ra-an-t*[*a-ri*]
7' *še-ir ar-ḫa* ^{GI}*za-ap-pi-ta-nu-e-eš* x[...]
8' *nu ki-i ḫu-u-ma-an PA-NI tar-pa-al-li-i*[*a-aš ti-an-zi*]

9' *nu-uš-ma-aš a-da-an-na ki-i ḫa-an-da-a-an-z*[*i*...]
10' *ḫu-u-ma-an ḫa-an-te-ez-zi ḫu-u-ma-an me*[*-ek-ki*]
11' *ta-r*[*u-up*$^{?}$-]*pár ma-ag-ga-aš-ša-an-za ŠA* GA *ua*[*-aš-ḫar*]

rev. iii (the numbering of the lines here is taken from KBo 42.136 rev.; the line numbers of KBo 10.36 iii are indicated in parenthesis).

1 [*ŠA* GA *u*]*a-aš-har ták-ku-ua-aš-ša* ^{GIŠ}ŠÚ.A-*ḫi-t*[*a*]
2 [^{GIŠ}MA.S]Á.AB GA *an-ta-ua-al-ḫa-an*[*-za*$^{?}$]
3 [...]GA.KU$_7$ <GA> *ga-aš-du-la-aš*

---

4 [TU$_7^{ḪLA}$ *ḫu-u-ma-a*]*n-da* TU$_7$ *pár-šu-la-a-an*
5 [TU$_7$ ...-]x-*da-a-aš-ša* TU$_7$ *ták-ku-ua-aš-ša*
6 [TU$_7$ *a-a-an*] ^{TU_7} *du-ú-ni-ša* TU$_7$ *ḫa-aš-šu-ua-aš*
7 [*ḫa-pal-zi-il* TU$_7$ *a*]*n-*<*ta-*>*ku-na-aš*
8 [TU$_7$ *ḫar-ša-im-ma* ^{TU_7}*ḫ*]*u-u-ru-ut-ti-il*
9 [TU$_7$ x-*u-ru-um-ni-l*]*i* TU$_7$ *ne-ri-ik-ki-ša*
10 [... ^{TU_7}*ta-ú-ra-*]*la* ^{TU_7}*ḫi-tu-ri*
11 (= 1') [T]U$_7$ x x[... TU$_7$ GÚ.GAL$^{?}$] TU$_7$ GÚ.GAL.GAL
12 (= 2') TU$_7$ *ḫa-a-ra-am-ma* [T]U$_7$ *k*[*ap-pa-ra* ^{TU_7}*ḫ*]*a-du-ú-ḫi-ša*

---

13 (= 3') ⌜UZU⌝ *i-ku-na-an* ⌜UZU⌝ *ku-za-ni-i*[*a-an* UZU KA.NE$^{?}$ G]U$_4$ UDU KU$_6$
14 (= 4') [U]ZU *AR-NA-BI* MUŠEN^{ḪLA} <UZU> *pár-ḫu*[*-u-ua-an Š*]*A* GU$_4$ UDU

---

15 (= 5') ⌜3⌝ ⌜^{NINDA}⌝*a-a-an* 1 NINDA.KU$_7$ 1 ^{NINDA}*ši-lu-ḫa*[*-aš* 1 ^{NINDA}*mu-ḫi-*]⌜*i*⌝*-la-aš*
16 (= 6') *nu-*⌜*uš*⌝*-ši a-da-an-na pí-an-zi n*[*u A-NA* DUMU.SANG]A[8]
17 (= 7') *ma-aḫ-ḫa-an* ^{GIŠ}BANŠUR *ti-an-zi* [... *a-pí-e-da-ni*$^{?}$]
18 (= 8') ^{GIŠ}BANŠUR *QA-TAM-MA ti-*[*a*]*n-zi* etc.[9]

6' Thereon men (made) of wood are plac[ed].
7' Overhead reed *zappitanueš* ...
8' This all [they set] before the substitut[es].

9' For them they prepare to eat the following:
10' everything tiptop, everything (in) gre[at]
11' ac[cumu]lation – plenty of milk (together with$^{?}$) *ua*[*šḫar*(-objects$^{?}$)]
See P. Taracha, *Ersetzen und Entsühnen*, 40 f., with German translation.
[8] After this line KBo 42.136 rev. breaks off.
[9] For the following portion of the text (KBo 10.36 iii 9'-25') see P. Taracha, *Ersetzen und Entsühnen*, 84 f., with German translation.

obv. ii

1'-5' (traces)

6' the foot[stool...]

7' One [small bed?...]

8' And [a curtain they spread out over (it)],

9' and thereupo[n they spread out bedclothes?].

10' [They set?] it for the i[mage?].

11' One basket (containing) clothes. A[nd in the basket, the festive garments?]

12' and shoes [are placed].

13' One? bi[g] wickerwork table [...]

14' Two vessel sta[nds... (with) x small silver beakers],

15' [one] small silver [ju]g, one [small silver measuring cup].

16' Two? pot st[ands...]

17' One GÌR.[KIŠ]- or GÌR.[GAN]-vessel [...]

18' (traces)

19" (= 1')[... are har]nessed.

20" (= 2')[ ] the [...-*t*]*a*?*u̯ira*(-vehicle??)

21" (= 3')[(with) wooden mules? (put to it). Th]ereon men

22" (= 4')[(made) of wood are placed].

23" (= 5')[... the wagon?, (to which) wood]en [oxen?] are p[u]t.

rev. iii

1 [(plenty) of milk (together with?) *u̯*]*ašḫar*(-objects?), the chair pertaining to the image?

2 [(and) the bas]ket: *antau̯alḫant*-milk,

3 [...], sweet milk, <milk> for *kašdul*-action.

---

4 [Al]l [dishes], (including) crumbly dish(es),

5 [dish(es)] for? [...-] *da*?, (and) dish(es) for the image?:

6 [*ān*], *dunit*-, kingly

7 [*ḫapalzil*, *a*]*n*<*ta*>*kuna*-,

8 [*ḫaršaimma*-, *ḫ*]*urut*(*t*)*il*,

9 [dish in the way (of men) of ...], dish from the region of Nerik,

10 [..., *taura*]*l*-, *ḫituri*-,

11 (= 1') [..., chickpea? soup], broad beans soup,

12 (= 2') *ḫaramma*(/*n*)-, ve[getable so]up, [*ḫ*]*aduḫit*-.

---

13 (= 3') Cold meat, *kuz*(*z*)*aniu̯*[*ant*-] meat, [roast meat: be]ef, lamb, fish,

14 (= 4') hare, poultry, *parḫu*[*u̯ant*-] <meat> of ox and lamb.

---

15 (= 5') Three *ān*-loaves: one sweet loaf, one *šiluḫa*-loaf, [one *muḫ*(*ḫ*)]*ila*-loaf.

16 (= 6') To him they give to eat. And as [for the (royal) son, the pries]t,

17 (= 7') they place a table, [... for that (substitute)?]

18 (= 8') they place likewise the table...

Short commentary

ii 2'-18' For the transliteration, German translation, and commentary on these lines see P. Taracha, *Ersetzen und Entsühnen*, 82 f., 149. The restorations here are based upon a similar description of the inner chamber made for effigies in KUB 42.94 i 2'-17'; cf. ibid., 34-37.

ii 19"-23" have a list of models of various vehicles. Parallel passages are found in other substitution rituals, e.g., KUB 42.94 i 18' ff.; KBo 39.94 ii? 2' ff.; IBoT 3.129 obv. 1' ff., KBo 15.16 + KBo 10.52 ii 1'-7'; see P. Taracha, *Ersetzen und Entsühnen*, 36-41.

ii 20" Perhaps the [...*t*]*a*?*u̯ira*- here designates some type of vehicle and may be equivalent to ^{GIŠ}KIN^{ZZ} ^{ḪLA} in the parallel KBo 15.16 + KBo 10.52 ii 2' and ^{GIŠ}*ku̯u̯a*[- in IBoT 3.129 obv. 8'. Consequently, the Hittite word for ^{GIŠ}KIN^{ZZ}(-vehicle), corresponding to Akkadian ^{GIŠ}*MADNANU* or ^{GIŠ}*MAṢĀLTU*(*M*) (cf. P. Taracha, *Ersetzen und Entsühnen*, 121, 122), can now be tentatively reconstructed as ^{GIŠ}*ku̯u̯a*[-?-*t*]*a*?*u̯ira*- c.

ii 21" and 23" The broken beginnings of these lines are restored on analogy with the parallel KBo 15.16 + KBo 10.52 ii 3' and 5' respectively.

iii 1 f. The restoration [*ŠA* GA *u̯*]*ašḫar* here is in agreement with the parallel KBo 15.16 + KBo 10.52 ii 11' (see n. 7). A translation "onion?" for *u̯ašḫar* has recently been suggested by E. Rieken, *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen*. StBoT 44 (Wiesbaden 1999), 311-314. Our passage supports the surmise, however, that the Hittite word, which is attested elsewhere only in KUB 60.57:7', has no reference to the compound *šuppiu̯ašḫar*^{ŠÀR} and should rather be

connected with Luwian *ua̯šḫa-* meaning "sacralized object" (vel sim.). From context it can be interpreted here as the nom./acc.n.pl. Perhaps chair and basket are in apposition to *ua̯šḫar*.

takku ua̯šša occurs only here and, as indication of some type of dish, in line 5 and the parallel KBo 15.16 + KBo 10.52 ii 14'. It seems to be here in congruity with ^{GIŠ}ŠÚ.A-*ḫita* (Luwian collective in *-a*) and, from context, should be formally understood as an adjective in *-(a)šša*, a derivative of **takku-*, rather than a Luwian equivalent of Hittite **takkuš-*, similarly to *tāpu ua̯šš- / tapūš-*; cf. E. Rieken, *op.cit.*, 208-210. Anyway, on the assumption that *takku ua̯šša* derives from the verb stem *takk-*, "correspond (to); be like", which is hitherto attested only in Hittite, one might suggest for the noun **takku-* a meaning "likeness?; image?" (vel sim.). In this case, *takku ua̯šša* would define the chair (^{GIŠ}*kišḫit-*) as pertaining to effigies in the substitution ritual. Also the dish TU_7 *takku ua̯šša* mentioned in line 5 would be intended for them.

The only other occurrence known to me of the *ant/da ua̯lḫant-* milk is the fragmentary KBo 15.16 + KBo 10.52 ii 12': GA *an-da-ua̯-a[l-*.

iii 4-14 The restorations in these lines are based upon the parallel KBo 15.16 + KBo 10.52 ii 14'-22' and Bo 3971 + HT 12 i 8'-16'; cf. P. Taracha, *Ersetzen und Entsühnen*, 30-33, 40-43. The names of pots and dishes I have discussed elsewhere: P. Taracha, *op.cit.*, 99 $^{(TU_7)}$*ḫurut(t)e/il)*, 101-103 (TU_7 *ḫaramma(/n)-*; TU_7 *kappar-*[10]), 104-106 (TU_7 *ḫaššu ua̯š / ḫaššu ua̯ššinza* / LUGAL-*uš*; $^{(TU_7)}$*ḫapalzil / ḫapalzir*), 107 f., 109 (TU_7 *ḫaršaimma*), 109 (TU_7 *paršulān*; ^{TU_7}*dunit-*; TU_7 *ant/dakuma-*[11]), 110 (TU_7 *nerikkit-*; ^{TU_7}*taural-*; ^{TU_7}*ḫit/du ua̯li(ia)- / ḫituri-*[12]).

iii 12 [^{TU_7}*ḫ*]*aduḫiša* is formally to be understood as a neuter nom.-acc.sg. with the morpheme *-ša*. I do not know any other occurrences of this type of dish.

iii 14 For *parḫū ua̯an*, see P. Taracha, *Ersetzen und Entsühnen*, 110 f.

[10] On the etymology of Hittite *kappar-* (Luwian loanword?), see also I. R. Danka, K. T. Witczak in this volume.

[11] With regard to *[a]n<ta>kuna-* in KBo 42.136 rev. 7, it can be assumed that TA was mistakenly omitted, and NA occurs instead of MA.

[12] In this form we can see another example of the *l/r* alternation, similar to *tiua̯li(ia)- / tiua̯ri(ia)-*. Cf. H. Otten – J. Siegelová, „Die hethitischen Gulš-Gottheiten und die Erschaffung des Menschen", *AfO* 23 (1970), 36; F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*. StBoT 31 (Wiesbaden 1990), 147, 375; H. C. Melchert, *AHP*, 171.

HETHITISCHE ÄPFEL

Johann Tischler (Dresden)

Seit E. Laroche, *OLZ* 66 (1971), 149 wird *sam(a)lu-* (bzw. angebliches *sam(a)luwant-*) als das heth. Wort für "Apfelbaum, Apfel" angesehen[1], weswegen V. V. Ivanov[2] sich mehrfach bemühte, dieses Wort als Fortsetzer eines angeblichen idg. "Apfel"-Worts **(s)am(a)lu-* in griech. μῆλον, lat. *mālum* zu erklären. Aber ist mit *sam(a)lu-* bzw. *sam(a)luwant-* denn bereits das heth. "Apfel"-Wort gefunden? Die Texte sprechen nicht dafür, allenfalls kann man aus ihnen ableiten, daß es sich hierbei um eine *apfelähnliche* Frucht handelt[3].

Daß es für die idg. Grundsprache kein gemeinsames Wort für den "Apfel" in seiner heute über die ganze Welt verbreiteten veredelten Kulturform gibt, liegt in der Natur der Sache: Die Veredelung von Obstbäumen glückte zuerst in China und diese Kunst verbreitete sich von dort aus auch nach Westen[4]. Wildformen von Äpfeln dagegen gab es überall in den gemäßigten Klimazonen und so ist es nicht verwunderlich, daß in der Indogermania

[1] ^{GIŠ}ḪAŠḪUR-*luwant-* = *sam(a)luwant-* c. "pommier". Vgl. noch H. A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor* (New Haven 1974), 114; H. Ertem, *Flora*, 60-63 (^{GIŠ}ḪAŠḪUR "Apfel"), 63 f. (^{GIŠ}ḪAŠḪUR.KUR.RA "Bergapfel"); G. Beckman, *Hittite Birth Rituals*. StBoT 29 (Wiesbaden 1983), 197 (*samalu-*); J. J. S. Weitenberg, *U-Stämme*, 215-217 (*sam(a)lu-* n. "Apfel(baum)"). – Ablehnend lediglich N. Oettinger, *Stammbildung*, 434 Anm. 83, der hinter ^{GIŠ}ḪAŠḪUR-*lu-* heth. *saksakilu-* vermutet.

[2] V. V. Ivanov, "Razyskanija v oblasti anatolijskogo jazykoznanija", *Étimologija* (1976 [78]), 160-162; ebenso in T. V. Gamkrelidze – V. V. Ivanov *Indoevropejskij jazyk i Indoevropejcy* (Tbilisi 1984), 637-642, 881 f. (mit Erhaltung sowohl des angeblich hier anzusetzenden *s*-mobile und der Lautgruppe *-ml-*), als Mittelmeer-Kulturwort letztlich unbekannter Herkunft; sicherlich zu weit gehend Ivanovs Anschluß von germanischem **aplu-* bzw. **ap(a)la-* und slawischem **ăblu-* etc.

[3] Das heth.Wort für den Kulturapfel, der in den Texten oft – aber eben stets nur in ideographischer Schreibweise als ^{GIŠ}ḪAŠḪUR – erwähnt wird, ist dagegen noch nicht gefunden.

[4] Der Apfel spielt auch in der Mythologie eine große Rolle, erinnert sei nur an das Urteil des Paris, an die Äpfel der Hesperiden sowie an die von der Göttin Iduna bewahrten verjüngenden Äpfel der germanischen Mythologie; dabei sind bestimmt keine ungenießbaren Wildformen gemeint, was wiederum dafür spricht, daß die Kunst der Veredelung nicht allzu spät bekannt geworden ist.

mindestens zwei unterschiedliche Benennungen weitere Verbreitung fanden, einerseits das bereits erwähnte **meH₂lo-* in *mālum*, *mēlum* "Apfel" aus(?) griech. μῆλον, μῆλον, alban. *mollë* und vielleicht heth. *maḫla-* "Rebe" sowie andererseits **abel-* (o.ä.) in air. *ubull*, osk. **abella*[5], an. *epli*, ahd. *apful*, apr. *woble*, lit. *óbuolas*, akls. *jablъko*, russ. *jábloko* usw.[6] Welche der zahlreichen Wildformen von *Malum silvestris* mit welchem dieser beiden Termini ursprünglich bezeichnet wurde, ist nicht zu bestimmen[7].

In den gemäßigten Klimazonen haben sich bis heute eine Reihe von Wildformen des Apfels erhalten; erinnert sei nur an den *Holzapfel*, der wegen seines Holzes geschätzt wird[8]. Nur entfernt verwandt ist dagegen der in Mitteldeutschland bekannte *Speierling*, der sich durch hohen Gehalt an Gerbstoff auszeichnet und dem Apfelmost und früher auch dem Wein beigefügt wurde und diesen Getränken Haltbarkeit und einen speziellen Geschmack gibt[9].

Es ist daher anzunehmen, daß auch den Hethitern verschiedene Arten von Äpfeln bzw. apfelartigen Früchten bekannt waren[10]. Und tatsächlich wird in den Texten zwischen mindestens 3 verschiedenen Arten unterschieden, denn einerseits stehen sich kontextuell ^{GIŠ}ḪAŠḪUR "Apfel" und

[5] Im kampanischen ON *Abella*, der von Vergil als *malifera* "äpfeltragend" erklärt wird, *maliferae despectant moenia Abellae*, *Aen.* 7, 740.

[6] J. Pokorny, *IEW*, 2; V. I. Georgiev, "PIE *hes- 'trocken' und *hes-eh- 'trocken machen'", *Ling. Balk.* 29/2 (1986), 5-6.

[7] Zu den verschiedenen Wörtern für "Apfel" in der Indogermania vgl. A. J. Joki, "Der wandernde Apfel", in *Commentationes in honorem Martti Räsänen*. Studia Orientalia 28 (Helsinki 1963), 7-12; P. Friedrich, *Proto-Indo-European Trees. The Arboreal System of a Prehistoric People* (Chicago 1970), 60, 62, 64; E. P. Hamp, "The North European word for 'apple'", *ZcPh* 37 (1979), 158-166; T. V. Gamkrelidze – V. V. Ivanov, *Indoevropejskij jazyk*, 637-642; D. Q. Adams, "The Indo-European word for 'apple' again", *IF* 90 (1985), 79-82; T. L. Markey, "Eurasian 'apple'' as arboreal unit and item of culture", *JIES* 16 (1988), 49-68.

[8] *Pirus silvestris* mit ungenießbaren Früchten, die v.a. im südlichen Rußland einen wesentlichen Anteil der Laubwälder stellt, was als Hinweis für ihre westasiatische Heimat gewertet wird.

[9] Der Speierling ist ein alter Kulturbegleiter des Menschen, wie der botanische Name *Sorbus domestica* zeigt. Er wuchs schon in den Gärten der Griechen und Römer und lässt sich vom Aussehen her kaum von der Eberesche unterscheiden, und seine Früchten befinden sich wie bei dieser in Trugdolden, sehen aber nicht wie Beeren, sondern wie kleine Birnen oder Äpfel aus.

[10] Auch wenn im Gebiete des heutigen Boğazköy "lediglich kleine Aprikosen und in der Qualität geringe Äpfel und Birnen" gedeihen, vgl. K. Bittel – R. Neumann, *Boğazköy-Ḫattuša* I. WVDOG 63 (Stuttgart 1952), 170.

^{GIŠ}ḪAŠḪUR.KUR.RA "Bergapfel"[11] und andererseits ^{GIŠ}ḪAŠḪUR.KUR.RA "Bergapfel" und *sam(a)lu-* (eine Apfelart)[12] gegenüber.

Für das Gegenüber von ḪAŠḪUR und ḪAŠḪUR.KUR.RA vgl. 1 IKU *UŠALLUM* 3½ IKU ^{GIŠ}KIRI$_6$.GEŠTIN *n=asta anda* 40 ^{GIŠ}ḪAŠḪUR 42 ^{GIŠ}ḪAŠḪUR.KUR.RA *INA* ^{URU}*Ḫanzusra* (33) *ŠA* É ^{m}*Ḫantapi* "1 IKU Wiese, 3½ IKU Weinberg; darin 40 Apfelbäume und 42 Bergapfelbäume in Ḫanzusra. Dem Haus des Ḫantapi gehörig" KBo V 7 Rs. 32-33, K. K. Riemschneider, "Die hethitischen Landschenkungsurkunden", *MIO* 6 (1958), 352; 5 IKU ^{GIŠ}MÚ.SAR 18 IKU ^{GIŠ}TIR ^{GIŠ}ḪAŠḪUR.KUR.RA ^{GIŠ}ḪAŠḪUR ^{GIŠ}ŠENNUR [...] (14) *ŠA* É.GAL *INA* ^{URU}*Zantananta* "5 IKU Garten, 18 IKU Wald (mit) Bergapfelbäumen, Apfelbäumen, Mispelbäumen [...] des Palastes in Zantananta" LS 4 Vs. 14, K. K. Riemschneider, *op.cit.*, 362. In einer Aufzählung von Opferingredienzien heißt es ^{GIŠ}PÈŠ ^{GIŠ}GEŠTIN ḪÁD.DU.A ^{GIŠ}*SERDUM* (17) *paizzinnas warawaras* ^{GIŠ}ḪAŠḪUR ^{GIŠ}ḪAŠḪUR.KUR.RA ^{GIŠ}*ZUPA* (18) ^{GIŠ}*dammaš*ḫ*uel* ^{GIŠ}NU.ÚR.MA ^{GIŠ}GEŠTIN ^{GIŠ}*samama* "Feigen, Rosinen, Oliven, *paizzinnas*, *warawaras*, Äpfel, Bergäpfel, Oreganon(?), *dammashuel*, Granatäpfel, Weintrauben, Sesam" KBo X 34 I 17-18.

Für das Nebeneinander von ^{GIŠ}ḪAŠḪUR.KUR.RA "Bergapfel" und *sam(a)lu-* wiederum vgl. ^{GIŠ}ḪAŠḪUR.KUR.RA-*ma-aš*[...] (3b) ^{GIŠ}*ša-ma-lu-*x[13][KUB XXVIII 8 Vs. 2b-3b.

Die bisher angeführten Belege scheinen zunächst für eine Gleichsetzung von ^{GIŠ}ḪAŠḪUR und *sam(a)lu-* zu sprechen, zumal diese beiden Wörter in Paralleltexten miteinander alternieren. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß *sam(a)lu-* vielmehr eine besondere Art von ḪAŠḪUR "Apfel" sein muß, eine Art, die sich durch extremen Gehalt an Bitterstoffen auszeichnet. Dieser "Apfel" ist so bitter, daß er die Zähne angreift[14]:

[11] Oder "Apfel des Fremdlandes"; möglicherweise ist damit die "Aprikose" gemeint, vgl. H. A. Hoffner, *Alimenta*, 114 f. Damit wäre ein Beleg wie *ḫadan* ^{GIŠ}ḪAŠḪUR.KUR.RA "getrockneter Bergapfel" = "Trockenaprikose" 758/u Z. 11 vereinbar, den H. Ertem, *Flora*, 64 zitiert.

[12] Am ehesten wohl "Holzapfel"; aber auch "Quitte" oder sogar "Speierling" kämen in Betracht.

[13] Die vor der Lücke nach Ed. erkennbaren Zeichenreste verbieten eine Lesung *wa*, wie sie E. Laroche, *OLZ* 66, 149 (passend zur von ihm angenommenen Stammform *samaluwant-*) versucht hat.

[14] E. Laroche, "Études de linguistique anatolienne", *RHA* 31 (1973 [76]), 90 f. ("appelle une acidité soudaine et exécrable"); F. Starke, "Die keilschrift-luwischen Wörter für 'Insel' und 'Lampe'", *KZ* 95 (1981), 153 ("die Apfelsäure soll Zahnausfall bewirken");

nu=za kuis (5') [(*kū*)]*n* DUMU.LÚ.U$_{19}$.LU-*an parā idalauwanni ḫuittiyazi* ... [^{GIŠ}ḪAŠḪU]R *ausdu* ^{NA_4}*duskin ausdu* (18') [*seḫuw*]*al ausdu ša-ma-lu-ṷa-an-za=kan* KAxUD^{ḪLA}-*us d*[*au*][15] (19') [EME-*a*]*n=kan* ^{NA_4}*duskis kuerdu seḫuwa*[*l*] (20') [IGI^{ḪLA}-*wa*] *tasuwaḫdu* "wer nun dieses Menschenkind ins Böse hinauszieht ..., soll den Apfel sehen, den Obsidian sehen, den Dolch? sehen: Mit dem Apfel soll er die Zähne [nehmen], der Obsidian soll die Zunge abschneiden, der Dolch? soll die Augen blenden" KUB XXXV 145+ Rs. III 17-20. Ein Paralleltext bietet geringfügig abweichend ^{NA_4}ZÚ-*sas=kan* EME-*an* (28) *kuerdu siwalaz=an* IG[I^{Ḫ}]^{LA}-*wa taswaḫḫandu* ^{GIŠ}ḪAŠḪUR-*lu-ṷa-an-za-ma-aš-kán* KAxUD-*us dandu waḫnut* ḪUL-*lus* EME-*as* MUNUS-*za* EN-*ŠU arḫa ezza* "der Obsidian soll die Zunge abschneiden, mit dem Dolch? sollen sie seine Augen blenden und mit dem Apfel sollen sie die Zähne nehmen. Wende, o Frau, die bösen Zungen; friß ihren Meister[16] auf!" KUB XLIV 4+ Rs. 27-28.

Dieses ungewohnte Bild, daß also der Apfel die Zähne angreift, anstatt, wie es zu erwarten wäre, die Zähne in den Apfel beissen, findet sich noch öfter, vgl. -*a*]*n-za* KAxUD^{ḪLA}-*us dau* "mit dem [Apfel] soll er die Zähne nehmen" IBoT III 89 Rs. 5';]*ša-am-lu-ṷa-an-za gakus=smus* (13) [*dandu*] "mit dem Apfel [sollen sie] ihre Zähne [nehmen]" KBo III 46 II 12'; *IŠTU* ^{GIŠ}ḪAŠḪUR KAxUD-*ŠU dan*[*du* ...] (4) *waḫanza esdu* "mit dem Apfel sollen [sie] seinen Zahn nehmen, [mit dem Obsidian?] soll er beschädigt sein" 1308/u I 3[17].

Weitere Belege für *sam(a)lu-* sind zwar für dessen Bedeutungsbestimmung unergiebig, sind aber für die Ermittlung der Stammform nützlich, vgl. ^{GIŠ}ḪAŠḪUR-*an-za ŠA* ^{D}x[(13) [...]x ^{GIŠ}*marsiggas Š*[*A* ^{D}x KUB XXXIII 9 Rs. III 12; ^{GI}]^{Š}ḪAŠḪUR-*lu-ma-ṷa-za-kán*[KBo XIX 105 Z. 6.

O. Soysal, "Der Apfel möge die Zähne nehmen!", *Or* 58 (1989), 187 (gemeint sei eine ungenießbare Wildart mit besonderem Säuregehalt).

[15] Oder ergänze *d*[*andu*]; entsprechend könnte belegtes *ša-ma-lu-ṷa-an-za=kan* als heth. Nom.Sg.c. einer *nt*-Erweiterung oder als luw. animierte Form des Nom.Sg.c., also als *samaluwanz*^{a} ... [*dau*] "der Zahn soll nehmen" oder aber als heth. Abl.Sg. *samaluwa*^{n}*za* ... [*dandu*] "sie sollen mit dem Zahn nehmen" gedeutet werden. Diejenigen Parallelstellen, welche die Verbalform *dandu* bieten, sowie andere, welche die gleiche Wendung mit der akkad. Präposition *IŠTU* schreiben, zeigen, daß die Interpretation als Abl.Sg. *samaluwa*^{n}*za* vorzuziehen ist; denn nur damit sind alle belegten Formulierungen (mit singularischem *dau* bzw. pluralischem *dandu* bzw. mit der Präposition *IŠTU*) zu vereinbaren. Unwahrscheinlich O. Soysal, *Or* 58, 188, der *samaluwanza* mal als heth. Abl.Sg., mal als heth.Nom.Sg.c. und ein anderes Mal als luw. Nom.Pl.c. auffassen möchte.

[16] Gemeint ist hier der Verursacher der Schädigung.

[17] Zitiert von H. Ertem, *Flora*, 61 Anm. 1.

Umstritten ist die Frage nach dem Stammansatz: E. Laroche, *OLZ* 66, 149 setzt allein *samaluwant-* "Apfelbaum" an, J. Siegelová, *Appu-Märchen und Ḫedammu-Mythos*. StBoT 14 (Wiesbaden 1971), 26 erweitertes ^{GIŠ}ḪAŠḪUR-*luwant-* "Apfel(baum)" neben einfachem ^{GIŠ}ḪAŠḪUR-*lu-* gleicher Bedeutung, J. J. S. Weitenberg, *U-Stämme*, 216 ein *samlu-* "Apfel" neben *samaluwan-* "Apfelbaum". G. Beckman, StBoT 29, 197 wiederum hält den Ansatz von *samalu-* allein für ausreichend.

In der Tat genügt der Ansatz von *samlu-*[18], um alle Belege darunter zu vereinen: Die beiden einzigen voll phonetisch geschriebenen und vollständig erhaltenen Belege sind *ša-ma-lu-ṷa-an-za* KUB XXXV 145+ Rs. III 18 und *ša-am-lu-ṷa-an-za* KBo III 46 II 12'; diese müssen als Abl.Sg. mit der Endungsform *-anza*[19] interpretiert werden[20], ebenso ^{GIŠ}ḪAŠḪUR-*lu-ṷa-an-za* KUB XLIV 4+ Rs. 28. Damit läßt sich der Nom.Sg.n. ^{GI}]^{Š}ḪAŠḪUR-*lu-ma-ṷa-za-kán* (**samalu=ma=wa=za=kan*) KBo XIX 105 Z. 6[21] vereinen. Wegen des bruchstückhaften Kontexts nicht näher bestimmbar sind ^{GIŠ}*ša-ma-lu*-x[KUB XXVIII 8 Vs. 3b und ^{GIŠ}ḪAŠḪUR$^{!}$-*an-za* KUB XXXIII 9 Rs. III 12.

In den verwandten idg.-anatol. Sprachen entspricht das pal. Adj. *samluwa-*, das "Brot" qualifiziert, *wasu wista*[*as*] *ša-am-lu-ú-ṷa-aš wulasinas kitar* "gutes *wista*(-Brot), *samluwa*-Brot ist hingelegt" KUB XXXV 165 Vs. 13. Aus dem Bereich der Onomastik schließlich vergleicht G. Neumann[22] den ON Samlusna (^{URU}*Ša-am-lu-uš-na-aš* KBo III 1+ III 24') als Hypostasierung der Obliquusstammform eines Nominalabstraktums **samluessar* "Apfelbaum-Menge".

[18] Das Nebeneinander von *ša-ma-lu-ṷa-an-za* und *ša-am-lu-ṷa-an-za* deutet auf eine zweisilbige Stammform *samlu-*.

[19] Typus *luttanza* KBo VIII 42 Vs. 2 u.ö., *luttianza* KBo XXI 92 I 11; *išḫananza* KUB XXXIX 102 I 1; GE$_6$-*anza* KUB I 11 IV 45; *ḫannisnanza* KUB XIX 67 I 5; *ḫuitnanza* KBo IX 114, 7; *luwesnanza* KUB XXXIX 71 II 44; *paprannanza* KUB XII 58 IV 2. 26; *tuppianza* KUB XL 88 IV 5; *uddananza* KUB VII 53 I 6 usw., H. C. Melchert, *Ablative*, 450.

[20] Die formal (sogar auf zweierlei Weise) mögliche Deutung als Nom.Sg. scheidet aus syntaktischen Gründen aus, wie bereits Anm. 13 erläutert.

[21] Theoretisch käme auch hier Interpretation als Abl. *samaluwaza=kan* in Frage, allerdings unter Annahme von Zeichenvertauschung *-lu-ma-* statt *-ma-lu-*; Parallelen für eine derartige Zeichenvertauschung bei Chr. Rüster, "Materialien zu einer Fehlertypologie der hethitischen Texte", in *Fs Otten*[2], 303 f.

[22] G. Neumann, "Die hethitisch-luwischen Ortsnamen auf *-issa-* und *-ussa-*", in *Fs Otten*[2], 260.

Wegen des palaischen Belegs, der für eine gemeinanatolische Verbreitung spricht[23], ist idg. Herkunft von *samlu-* "Holzapfel" wahrscheinlich[24]; daher wird man sowohl den Anklang an akkad. *samallu*, *samullu* (ein Baum)[25] als auch den an ph. *šafat* "Apfel(baum)"[26] für zufällig halten.

[23] Für die von H. A. Hoffner, *Alimenta*, 114 vorgeschlagene Miteinbeziehung von heth. *sinmallu-* n. (ein Nahrungsmittel, Milchprodukt) besteht kein Anlaß. Dagegen könnte zumindest formal das semantisch unklare Verbum *sammalliya-* als Denominativum hierhergestellt werden, vgl. N. Van Brock, "Dérivés nominaux en *l* du Hittite et du Louvite", *RHA* 71 (1962), 129; H. Kronasser, *EHS*, 405, 498; N. Oettinger, *Stammbildung*, 245; O. Soysal, *Or* 58, 181 ("wie ein Apfelbaum blühen"?); belegt sind davon 2.Sg.Prs. mit Glossenkeil (luwisch?)] :*ša-am-la-ia-ia-ši*[in bruchstückhaftem Kontext KUB XIV 24, 17 sowie die 3.Sg.Prs. -]*e-ni na-aš ša-am-ma-al-li-ia-zi* KUB XXVIII 1 IV 37; außerdem dazu Fient. *sammales-*, 3.Sg.Prs. *ša-am-ma-al-eš-zi = ma-aš* in hatt. Kontext KUB XXVIII 1 IV 26.

[24] Wenn das Benennungsmotiv dieser Apfelsorte bzw. dieser apfelähnlichen Frucht tatsächlich sein hoher Gerbstoffgehalt war, könnte an Beziehung zu lit. *smailùs* "scharf, spitz", lett. *smaīls* "spitz" gedacht werden, wozu allerdings mehrere Zusatzhypothesen bezüglich der Entwicklung des Wurzelvokals nötig wären, weswegen diese vage Möglichkeit hier nicht weiter verfolgt werden soll.

[25] *AHw*, 1020; darauf macht G. Beckman, StBoT 29, 197 aufmerksam.

[26] Darauf machen T. V. Gamkrelidze – V. V. Ivanov, *Indoevropejskij jazyk*, 641, 881 f. aufmerksam, die angebliches idg. **samḷ-* "Apfel" zusätzlich mit kartvel. **wašḷ-* ds. in georg. *wašl-*, mingrel. *uškur-*, svan. *wisk'w* verbinden möchten. Diese ph. Vokabel wird in der Bilingue KUB XXXVIII 6 Vs. 10a-10b mit ^{GIŠ}ḪAŠḪUR wiedergegeben (*ša-a-ua-at-ma ga-ú-ra-an ti-i-u* = ^{GIŠ}ḪAŠḪUR PÚ-*i ser artari* "der Apfelbaum steht über der Quelle"), was bereits E. Forrer, "Die Inschriften und Sprachen des Ḫatti-Reiches", *ZDMG* 76 (1922), 239 f. erkannt hat; genauer dann H. Th. Bossert, *Ein hethitisches Königssiegel. Neue Beiträge zur Geschichte und Entzifferung der hethitischen Hieroglyphenschrift* (Berlin 1944), 224; ausführlich zuletzt M. Girbal, *Beiträge zur Grammatik des Hattischen* (Frankfurt a. M. – Bern – New York 1986), 118 f.; O. Soysal, *Or* 58, 187 betont zu Recht, daß eine Emendierung von *ša-a-ua-at-ma* in *ša-a-ua-la-ma*, die für die Herleitung von *samlu-* aus dem Protohattischen günstig wäre und die bei der Ähnlichkeit der Zeichen AT und LA nicht gewaltsam scheint, mit den Duktusgepflogenheiten dieses Texts (zumindest gemäß der Autographie) nicht vereinbar wäre.

UNE CÉRÉMONIE POUR ḪUWAŠŠANNA À KULIWIŠNA

Marie-Claude Trémouille (Rome)

1. La déesse Ḫuwaššanna / GAZ.BA.A[1] a pour principal lieu de culte, la chose est bien connue, la ville de Ḫupišna, que l'on identifie généralement avec la classique Kybistra (moderne Ereğli)[2]. À la différence d'autres cultes locaux, celui-ci est particulièrement bien documenté car les textes relatant les cérémonies effectuées à Ḫupišna en l'honneur de Ḫuwaššanna et de son entourage sont nombreux[3] et nous informent tant sur le personnel célébrant que sur les actes rituels ou les offrandes[4].

Il existe toutefois un autre lieu de culte de cette divinité. En effet, un petit fragment de colophon – KBo 21.56 – associe le nom de la déesse à une autre localité, vraisemblablement située elle aussi dans la partie méridionale de l'Anatolie[5] et connue surtout pour son dieu de l'orage:

[1] Pour les attestations de cette divinité dans les textes hittites voir B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon* (Leiden – New York – Köln 1998), 169-173, 632-634. Une étude spécifique sur cette déesse et son culte manque encore; pour des lignes générales on verra *RlA* 4, 528-529 avec bibliographie précédente. Voir aussi V. Haas, *GHR*, 198 avec n. 104, 209, 375 n. 478, 382, 397, 434 n. 111, 451, 459, 538, 564, 567, 646, 652 n. 111; M. Popko, *Religions of Asia Minor* (Warsaw 1995), 94, 143. Pour les épithètes de GAZ.BA.A (Gaz-ba-ba) dans les textes mésopotamiens voir K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*. Studia Orientalia 7 (Helsinki 1938), 311.

[2] G. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6, 117-119; G. Del Monte, RGTC 6/2, 42 (ajouter KBo 35.246 Recto 17); B. Groneberg, RGTC 4, 45; M. Forlanini, "La regione del Tauro nei testi ittiti", *VO* 7 (1988), 138; *RlA* 4, 500-501; L. Zgusta, *Kleinasiatische Ortsnamen* (Heidelberg 1984), 309.

[3] Ces textes, classés dans CTH sous les entrées 690-694 et dont le regretté C. Kühne préparait une édition, sont donnés en autographie principalement dans les volumes KBo 14, 24 et 29 ainsi que KUB 27 et 44. La présentation de H. G. Güterbock, "Rituale für die Göttin Ḫuwaššanna", *Oriens* 15 (1962), 345-351 reste encore fondamentale; quant à l'article de J. Jin, "The Šaḫḫan Festival", *JAC* 5 (1990), 49 ss. *non vidi*.

[4] E. Laroche, *DLL*, 175-177.

[5] *RlA* 6, 304-305; G. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6, 218-219; G. Del Monte, RGTC 6/2, 83 (ajouter KBo 31.75 Recto II 8, 15; KBo 31.137 Verso 1). Sur le suffixe *-šna*, fréquent dans les toponymes de l'Anatolie méridionale, voir E. Laroche, "Études de toponymie asianique", *RHA* 69 (1961), 84-88.

Kuliwišna[6]. J'ai eu la chance d'identifier deux autres fragments – KBo 20.51 et KBo 14.88 - qui appartiennent au même texte que KBo 21.56 (CTH 694). C'est avec grand plaisir que je présente ces raccords à Maciej Popko en signe d'amitié.

2. KBo 20.51 + KBo 21.56 (+) KBo 14.88 (fig. 1-2)[7]

KBo 20.51 (1280/c) conserve des parties des quatre colonnes d'une tablette dont il faut invertir le Recto et le Verso par rapport à l'édition.

KBo 21.56 (903/c) se raccorde directement au Verso IV de KBo 20.51, la brisure s'étant produite le long de la double ligne séparant la fin du texte et le colophon. KBo 21.56 conserve également le début de 5 lignes de la colonne III qui viennent se placer au dessous de KBo 20.51 Verso III; entre les deux il manque environ deux lignes[8].

KBo 14.88 (53/q) constitue la partie inférieure du Recto II et, par suite, la partie supérieure du Verso III. Toutefois, le *join* entre KBo 14.88 et les deux fragments ci-dessus est indirect et il n'est pas possible de déterminer avec précision la distance les séparant.

KBo 20.51, KBo 21.56 et KBo 14.88 proviennent tous trois de Büyükkale. Les deux premiers ont été découverts dans l'édifice A, respectivement au nord de la pièce 5 et au sud de la pièce 6, tandis que le lieu de trouvaille de KBo 14.88 est v/12.

Alors que S. Košak, *Konkordanz der Keilschrifttafeln III/1. Die Texte der Grabung 1933: 1/c-1300/c*. StBoT 42 (Wiesbaden 1998), 90, 64, n'attribue aucune datation ni à KBo 20.51 ni à KBo 21.56, le *CHD* P, 332 (s.v. *peda*), reconnaît dans KBo 20.51 un exemplaire en graphie moyen-hittite (MS). F. Starke le date même plus précisément au début du XIV^{ème} siècle[9]. KBo 20.51+ ferait donc partie de ces nombreux textes rituels originaires de l'Anatolie méridionale ou sud-orientale introduits à Ḫattuša

[6] J. Glocker, *Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna. Textzeugnisse eines lokalen Kultfestes im Anatolien der Hethiterzeit*. Eothen 6 (Firenze 1997), avec les observations de D. Groddek, "Beiträge zur Textherstellung des Rituals für den Wettergott von Kuliwišna", *SMEA* 41 (1999), 85-90; id., "Fragmenta Hethitica dispersa IX", *AoF* 26 (1999), 304-305. Liste des attestations dans B. H. L. van Gessel, *Onomasticon*, 667, 803.

[7] Je remercie de tout coeur S. Košak pour un premier examen sur photos des *joins* présentés ici et C. Karasu qui en a effectué le contrôle autoptique au musée d'Ankara.

[8] S. Košak, lettre du 9-12-1999: "In Rs. würden etwa zwei Zeilen zwischen 1280/c und 903/c fehlen".

[9] F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*. StBoT 31 (Wiesbaden 1990), 182 (s.v. *ḫazziwit-*).

ou dans une autre ville, siège temporaire du pouvoir central[10], pendant la période pré-impériale, à partir du règne de Tutḫaliya I/II.

Il existe aussi un duplicat de ce texte: KBo 23.87 (2087/c), qui correspond à KBo 20.51+ Verso! III 7 ss. Ce fragment de tablette, elle aussi à quatre colonnes, est particulièrement intéressant car il s'agit ici encore d'un exemplaire en graphie moyen-hittite que l'on a trouvé également à Büyükkale, dans l'édifice A, pièce 5. Initialement je pensais qu'il pourrait se raccorder à KBo 20.51+ en le plaçant au Verso dans la colonne III, mais ce *join* doit être exclu, d'une part pour la différente graphie du mot *ziyadu* (*zi-i-ia-du* : *zi-ia-du*), de l'autre pour son écriture plus menue[11].

On distinguera donc entre

A. KBo 20.51 + KBo 21.56 (+) KBo 14.88

B. KBo 23.87

Ci-après on trouvera une transcription de ces deux textes et quelques remarques générales.

3. Transcription du texte A

Recto I

1']x [

2'] x *ti-*⌜*an*⌝*-z*[*i*

3']-*mu-ua-an-ta mu* 1 ⌜^{GIŠ}BANŠUR⌝

4' -*z*]*i* 1 ^{GIŠ}BANŠUR-*ma-aš-ši*

5']-*zi*

6']x DINGIR^{LIM} *ḫa-az-i-ú*[12]

7' ^{LÚ}EN]É^{TIM}-*ma-kán I-NA* É.DU$_{10}$.ÚS.SA[13]

8' -*z*]*i na-aš-ta ma-aḫ-ḫa-an*

9' ^{LÚ}EN É^{TIM} *IŠ-TU*] ⌜É⌝.DU$_{10}$.ÚS.SA *pa-ra-a ú-iz-zi*

[10] Je pense en particulier à Šamuḫa ou à Šapinuwa, voir M.-C. Trémouille, "CTH 479.3: rituel du Kizzuwatna ou fête à Šapinuwa?", in S. de Martino – F. Pecchioli Daddi (éds.), *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati*. Eothen 11 (Firenze, sous presse).

[11] C. Karasu, lettre du 21-12-1999: "physically similar, but for ductus different from the others. Its ductus is smallest of all".

[12] Peut-être *ḫa-az-*<*zi*>*-i-ú* ?

[13] Pour la restauration aux lignes 7'-9' on comparera le rituel pour le dieu de l'orage de Kuliwišna KBo 15.33 + KBo 15.35 Recto II 35' (*nu* ^{LÚ}EN É^{TIM} *I-NA* É.DU$_{10}$.ÚS.SA *pa-iz-zi*), 39' (*ma-a-aḫ-ḫa-an-ma-kán* ^{LÚ}EN É^{TIM} *IŠ-TU* É.DU$_{10}$.ÚS.SA *ú-iz-zi*). Là aussi on trouve à la ligne suivante (41') la forme verbale *UŠ-KE-EN*.

10']*UŠ-KE-EN nu* LÚ^{MEŠ} AZU^{TIM}
11' *-u̯]a-an-ta kar-pa-an-zi*

12' *-z]i* EGIR-*an-ma*
13']x *pí-ra-an* LÚ^{MEŠ} NAR
14']x DINGIR^{LAM} ^{D}*Ḫu-wa-aš-ša-an-na-an*
15'] ^{D}*Ḫu-u̯a-aš-ša-an-na-an-ma*
16' ^{ḪL}]^{A} *pí-ra-an pa-ra-a*
17'] ^{NA_4}⌜*ḫu-u-u̯a-ši-*⌝*-i̯a-aš*

Recto II

1' *ŠA* [
2' GEŠTIN-*a*[*n*

3' *nu-za* x[
4' ^{GIŠ}⌜BANŠUR^{ḪLA}⌝[

5' *nu* NINDA *a-a-an-*⌜*kán*⌝ [
6' *ku-e-ez-zi-*[*i̯a*
7' ÚTUL^{ḪLA} *ku-*⌜*e*⌝ [
8' *ku-e-ez-zi-i̯*[*a*
9' *a-ap-pa pa*-x[

10' *nu a-da-an-n*[*a*
11' ^{D}⌜*Ḫu-u̯a-aš*⌝*-š*[*a-an-na-an*
12' EGI[R
13' x [

14"] *traces*

15"] ⌜^{D}⌝*Ḫu-u̯a-aš-ša-a*[*n-na*
16" -]⌜*u̯a*⌝*-an-ni-in* ^{D}x[
17"]x-⌜*an*⌝ ^{D}UD.SIG$_5$ x [
18" [^{NINDA}*ta-kar-m*]*u-un pár-ši-*⌜*i̯a*⌝ [

19"]x ^{D}*La-al-*⌜*la-ri-i̯a*⌝ [
20"]x(-)*ar-ra-aš* ^{D}LAMMA ^{D}[
21"] ^{D}⌜*Ma-li-i̯a*⌝*-an* ^{D}[

22"] *e-ku-zi* ^{NINDA}*ta-kar-m*[*u-un pár-ši-i̯a*

23"]*ša-an-ḫa-an-zi nu ME-*⌜*E*⌝ [*QA-TI*
24" (-)]*e-et-ta-ru-uš* ^{D}x-*na*[(-)
25"]⌜^{D}⌝*Ma-am-ma* ÍD-*aš* ^{D}*Ma-l*[*i-i̯a*
26" [^{NINDA}*ta-k*]*ar-mu-un pár-ši-*⌜*i̯a*⌝ [

27"]x ^{UZU}*šu-up-pa* ^{GIŠ}*la-aḫ-ḫu*[*-ri*
28"]x-*a-an-zi*[14] 2 GAL KÙ.BABBAR *ta*-x[
29"]x GEŠTIN-*it šu-u-u̯a-an-*⌜*zi*⌝ [
30"]x-*an-zi nu-uš-ša-an* [
31" *-n*]*a-an-da-aš na-aš-ma* [

Verso III

1 *nu-uš-ša-an še-er* 7 NINDA x[
2 *A-NA* GEŠTIN-*ma-aš-ša-an* ^{D}[
3 *da-me-e-da-ni-ma-aš-ša-a*[*n*
4 [*z*]*i-i̯a-du ki-it-t*[*a-ri*

---

5 [*nu-u*]*š-ša-an* DINGIR^{LAM} ^{D}*Ḫu-u̯a-aš*[*-ša-an-na-an*
6 [*A-N*]*A* MUNUS.LUGAL ZAG-*az an-da QA-T*[*AM-MA*
7 [*ša-a*]*n-ḫa-an-zi nu ME-E QA-TI*
8]^{GIŠ}BANŠUR ^{GIŠ}*la-aḫ-ḫu-ra-a*[*n*
9 [MUNUS.LU]GAL *me-na-aḫ-ḫa-an-da UŠ-K*[*E-EN*

---

10 *A-N*]*A* MUNUS.LUGAL *zi-i̯a-du ú*[-[15]
11] *da-a-i nu-uš-ša-an* ^{GIŠ}[
12]*ki-it-ta* x x x [–

13] *traces* [

14' *na-aš*[*-ta*
15' *nu A-NA* ^{D}[
16' NINDA *ši-u̯a-an-d*[*a-an-na-an-ni-in pár-ši-i̯a na-an* EGIR-*pa*][16]

---

[14] Peut-être faut-il lire K]AR-*an-zi* ?
[15] À intégrer *ú*[*-da-an-zi* ?
[16] Les lignes 16'-34' sont restaurées sur la base de KBo 23.87 (= B).

17' *pé-e-ti-iš[-ši da-a-i zi-ia-du-ma-kán an-da ú-e-te-ni tar-na-i]*

18' *nu nam-ma* [^{LÚ}ŠÀ.TAM *ME-E QA-TI A-NA* MUNUS.LUGAL *pa-ra-a da-a-i*]
19' *nu-za* MUNUS.LUGAL [*ḫa-pa-a-iz-zi* DINGIR^{LIM}*-ia šu-up-pí-ia-aḫ-ḫi*]
20' *na-aš-ta* GEŠ[TIN-*an ḫa-a-ni mu* ^{D}...]
21' ^{LÚ}NAR SÌR^{RU}[^{U} NINDA *ši-ua-an-ta-an-na-an-ni-in pár-ši-ia*]
22' *na-an a-ap-pa* [*pé-e-ti-iš-ši da-a-i zi-ia-du-ma-kán*]
23' *an-da ú-e-t*[*e-ni tar-na-i*]

24' *nu nam-ma* ^{LÚ}[ŠÀ.TAM *ME-E QA-TI A-NA* MUNUS.LUGAL *pa-ra-a da-a-i*]
25' *nu-za* MUNUS.LUGAL *érasure* [*ḫa-pa-a-iz-zi* DINGIR^{LIM}*-ia šu-up-pí-ia-aḫ-ḫi*]
26' *na-aš-ta* GE[ŠTIN-*an ḫa-a-ni mu* ^{D}...]
27' ^{LÚ}NAR S[ÌR^{RU} NINDA *ši-ua-an-ta-an-na-an-ni-in pár-ši-ia*]
28' *na-an a-ap-pa* [*pé-e-ti-iš-ši da-a-i zi-ia-du-ma-kán*]
29' *ú-e-te-ni an*[*-da tar-na-i*]

30' *nu nam-ma* ^{LÚ}[ŠÀ.TAM *ME-E QA-TI A-NA* MUNUS.LUGAL *pa-ra-a da-a-i*]
31' [*nu-za* MUNUS.LUGAL *ḫa-pa-a-iz-zi* DINGIR^{LIM}*-ia šu-up-pí-ia-aḫ-ḫi*]
32' [*na-aš-ta* GEŠTIN-*an ḫa-a-ni mu* ^{D}...]
33' [^{LÚ}NAR SÌR^{RU} NINDA *ši-ua-an-ta-an-na-an-ni-in pár-ši-ia*]
34' *na-a*[*n a-ap-pa pé-e-ti-iš-ši da-a-i zi-ia-du-ma-kán ú-e-te-ni an-da tar-na-i*]

35' *nu nam-*[*ma*
36' *nu-za* MUN[US.LUGAL
37' *na*[*-aš-ta*

Verso IV[17]

1'] *traces* [
2' ^{D}*Ḫu-ua-š*]*a-an-na-an A-ŠA*[*R -z*]*i*

[17] Les lignes Verso IV 7'-18' sont données en transcription et traduction dans A. Lombardi, "Una festa per Ḫuwaššanna celebrata da una regina ittita", *SMEA* 41 (1999), 243.

3' ^{DUG}]*pa-aḫ-ḫu-na-al-li* x[
4' -]*lu a-pár-šu-u-ua-an-na*[18] *pé-eš-ši-ia-an-zi*
5' *š*]*a-ra-a da-an-zi na-at-kán an-da*
6' *p*]*é-e-da-an-zi na-at* ^{GIŠ}NÁ*-aš ki-it-kar-az ti-an-zi*

7']x MUNUS.LUGAL É.ŠÀ*-ni an-da pa-iz-zi na-aš-za-kán*
8' [^{GIŠ}N]Á*-aš e-ša-ri* ^{D}*Ḫa-ri-iš-ta-aš-ši-in* GE$_6$*-an*
9' -]*aš-ša-aš* 1-*ŠU e-ku-zi mu* ^{LÚ}SAGI*-aš*[19]
10' [*ša-r*]*a-az-zi A-NA* GÌR ^{GIŠ}NÁ 1-*ŠU ši-pa-an-ti*
11' [*kat-te-r*]*i-ia A-NA* GÌR ^{GIŠ}NÁ 1-*ŠU ši-pa-an-ti*
12' [NINDA.GUR$_4$.R]A *pár-ši-ia na-an ša-ra-az-zi A-NA* GÌR ^{GIŠ}NÁ
13' [*pí-ra*]*-an kat-ta ti-an-zi ta ap-pa-i*

14' [*lu*]*-uk-kat-ta* DUMU É.GAL *PA-NI* ^{GIŠ}NÁ *ši-pa-an-ti*
15' [*nu*] *šu-up-pa* GAL GEŠTIN 7 NINDA.GUR$_4$.RA *ša-ra-a da-a-i*
16' [L]Ú^{MEŠ} *ḫi-lam-ni-e-eš ku-i-e-eš ku-i-e-eš ua-ar-pa-an-te-eš*
17' [*š*]*u-up-pa ar-ḫa a-da-an-zi* GAL GEŠTIN*-ia-kán ar-ḫa*
18' [*a-ku-u*]*a-an-zi*

19']$^{[D]}$*Ḫu-ua-aš-ša-an-na-an*
20']x*-aš I-NA* ^{URU}*Ku-li-ú-iš-ni*
21']x *i-ia-zi*

Transcription du texte B[20]

Verso III

1'] *traces* [
2' *pár-ši-i*]*a na-an* E[GIR*-pa pé-e-di-iš-ši da-a-i*]
3' [*z*]*i-i-ia-du-ma-kán a*[*n-da ú-i-te-ni tar-na-i*]

4' [*n*]*u nam-ma* ^{LÚ}ŠÀ.TAM *ME-E QA-TI A-*[*NA* MUNUS.LUGAL *pa-ra-a da-a-i*]

[18] Ce terme, que l'on pourrait lire aussi *amaššuwa-*, est un hapax; v. J. Friedrich – A. Kammenhuber, *HW*^{2} A, 165.
[19] Les lignes 9'-11' sont données en transcription dans M. Popko, *Kultobjekte in der hethitischen Religion* (Warszawa 1978), 94 n. 24.
[20] Les lignes 2'-15' sont données en transcription et traduction dans A. Lombardi, *SMEA* 41, 243-244.

5' *mu-za* MUNUS.LUGAL *ḫa-pa-a-iz-zi* DINGIR^{LIM}-*ia šu-u*[*p-pí-ia-aḫ-ḫi*][21]

6' *na-aš-ta* GEŠTIN-*an ḫa-a-ni mu* ^{D}*Ma-na-a-ri-in* [*e-ku-zi*]
7' ^{LÚ}NAR SÌR^{RU} ^{NINDA}*ši-ua-an-ta-an-na-an-ni-in p*[*ár-ši-ia*]
8' *na-an* EGIR-*pa pé-e-di-iš-ši da-a-i zi-i-i*[*a-du-ma-kán*]
9' *an-da ú-i-te-ni tar-na-i* [ ]

10' *nu nam-ma* ^{LÚ}ŠÀ.TAM *ME-E QA-TI A-NA* MUNUS.LUGAL *pa-ra-*[*a da-a-i*]
11' *mu-za* MUNUS.LUGAL *ḫa-pa-a-iz-zi* DINGIR^{LIM}-*iá šu-up-p*[*i-ia-aḫ-ḫi*]
12' *na-aš-ta* GEŠTIN-*an ḫa-a-ni nu šal-li-in* D[INGIR *e-ku-zi*]
13' ^{LÚ}NAR SÌR^{RU} ^{NINDA}*ši-ua-an-t*[*a-an-na-an-ni-in*]
14' *pár-ši-ia na-an* EGI[R-*pa pé-e-di-iš-ši da-a-i*]
15' [*zi-i-ia-du-ma-kán an-da ú-i-te-ni tar-na-i*]

---

4. KBo 20.51+ contient donc la description de rites en l'honneur de Ḫuwaššanna célébrés par une reine à l'occasion d'un séjour dans la ville de Kuliwišna.

Le début de la première colonne devait contenir, après l'*incipit*, l'indication du matériel et des offrandes nécessaires aux rites, puisque à la ligne 6' on trouve le mot *ḫazziu*, forme du terme *ḫazziwit* dont l'un des sens est «Kultlieferung»[22]. Après le «bain» du [seigneur] de la maison[23], vraisemblablement le responsable de la propriété qui a fourni le nécessaire pour la cérémonie, commencent les rites proprement dits.

À ceux-ci participent des prêtres AZU, des chantres, un échanson et un intendant, ce qui confère à la cérémonie un caractère public, que la présence de la reine dans les parties conservées sur le Verso de la tablette et la mention d'un «fils du palais» ne peuvent que confirmer.

[21] Intégration sur la base du sens.
[22] Pour ce terme voir H. Otten, *Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuthaliyas IV.* StBoT Beiheft 1 (Wiesbaden 1988), 48; F. Starke, StBoT 31, 181-183.
[23] Attestations de ^{LÚ}EN É^{TIM} dans F. Pecchioli Daddi, *Mestieri, professioni e dignita nell'Anatolia ittita* (Roma 1982), 489-490 n. 1; voir aussi J. Glocker, Eothen 6, 122 n. 205.

Initialement, la cérémonie semble se dérouler devant des stèles, sans doute celles de la déesse Ḫuwaššanna et des divinités de son cercle, auxquelles on offre à manger, en particulier des pains *takarmu*[24], et à boire.

Vient ensuite un rite qui prévoit la participation active de la reine: l'intendant présente à la souveraine de l'eau pour les mains; celle-ci se lave et purifie la divinité. Ensuite elle puise du vin et boit (à) la divinité; le chantre chante. Elle rompt alors un pain *šiwantanni*, puis le repose à sa place, tandis qu'elle laisse le *ziyadu*[25] dans l'eau. Une longue lacune couvre la fin de la III^{ème} et le début de la IV^{ème} colonne.

La fin de la cérémonie se déroule dans la «pièce interne» (É.ŠÀ) où l'on a installé un brasero (^{DUG}*paḫḫunali*[26]) et un lit[27]. La reine entre dans la pièce et s'assied sur le lit, puis elle boit (à) la divinité Ḫaristašši nocturne (à la lettre «noire»), tandis qu'un échanson fait une libation et une offrande de pains aux pieds du lit. Le texte indique alors: «et c'est terminé» (*ta appai*). La reine semble donc passer la nuit dans cet endroit, même si cela n'est pas dit explicitement.

Le dernier paragraphe est un simple épilogue: le jour suivant, un «fils du palais» fait une libation devant le lit et pose dessus de la viande, un broc de vin (et) 7 gros pains. Les serviteurs «qui se sont lavés» mangent la viande et boivent le (broc de) vin.

Bien que la cérémonie ne soit pas expressément désignée comme «fête» (EZEN$_4$)[28], et malgré la lacunosité du texte, son caractère festif me semble évident. Malheureusement, l'absence d'indications temporelles,

[24] Voir H. A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor* (New Haven 1974), 185.
[25] Pour *ziyadu*, un récipient dans lequel on peut boire, voir E. Laroche, *DLL*, 115; H. C. Melchert, *CLL*, 284. Le terme *ziyadu*, dont la graphie alterne entre *zi-ia-du*, *zi-ia-tu*$_4$ et *zi-i-ia-du*, n'est attesté, jusqu'à présent, que dans les textes relatifs au culte de Ḫuwaššanna et dans un procès-verbal: respectivement KBo 20.51+ Verso III 4, 10, KBo 15.92 Recto 3, KBo 14.94 Recto II 15, 19, KBo 29.115 Recto 4', KUB 27.54 Recto II 10, KUB 27.65 Recto I 10', 12', 13', KBo 23.87 Verso III 3', 8', KBo 29.98 4', KBo 29.110 Verso? 7', KBo 29.154 6', KUB 27.56 (+?) IBoT I 18 Verso III 8' et KUB 26.49 Verso 12'.
[26] Pour ^{DUG}*paḫḫunali* voir *CHD* P, 11-12. Il semble que l'on jette quelque chose dans le *paḫḫunali*: pour parfumer la pièce?
[27] En réalité le texte, Verso IV 6' et 8', dit les lits, mais il semble difficile que la reine puisse s'asseoir sur plusieurs lits en même temps. Par ailleurs à la ligne 14' le texte a un singulier.
[28] Pour une définition de "fête" comme "eine festliegende Folge von zielgerichteten Kulthandlungen" voir C. Kühne, "Hethitisch *auli-* und einige Aspekte altanatolischer Opferpraxis", *ZA* 76 (1986), 113 n. 104.

à l'exclusion de «le jour suivant» (*lukkatta*) après «et c'est terminé», ne permet pas de connaître sa durée.

5. Les fouilles de Ḫattuša ont restitué d'autres tablettes relatant des rites célébrés par une reine, sans que le roi soit présent. Ces documents, malheureusement fragmentaires, peuvent être subdivisés en divers groupes sur la base de leur contenu. Il peut être utile, pour aider à situer notre texte, d'en considérer brièvement les principaux:

5.1. Rites à Kuliwišna

KBo 20.51+ n'est pas l'unique tablette décrivant des rites qui se déroulent à Kuliwišna et dont la reine est la protagoniste. Il en existe en effet une autre, KUB 43.56, qui rapporte deux cérémonies[29].

La première (Recto I 1'-II 28') est peut-être un rite de purification (cf. Recto II 10' «et il/elle devient impur(e)»: *n=aš papreššzi*). Au cours de la cérémonie la reine prend une lance[30], puis à l'aide de celle-ci elle prélève de la chair[31] de mouton qu'elle jette ensuite aux quatre coins, vraisemblablement du lieu où se déroulent les rites[32]. On nettoie ensuite et l'on donne à boire à la souveraine. Celle-ci boit alors à Šanta (^{D}AMAR.UTU), ainsi qu'aux divinités Irḫānduš et Ḫiššallanduš[33], puis elle rompt un gros pain de *memal*[34]. Le texte précise alors «la reine a terminé»[35]. Les rites décrits dans cette première partie de la tablette avaient sans doute un caractère domestique et l'ensemble des serviteurs (SAG.GÉME.ARAD^{MEŠ}) y participait; preuve en est, à mon avis, la distribution collective de gros pains qui clôture la cérémonie[36].

[29] Il s'agit en effet d'une "Sammeltafel". Celle-ci pourrait être une copie impériale d'un original moyen-hittite, voir *CHD* L-N, 184: MH? /NS.

[30] Pour ^{GIŠ}*māri(t)*- "lance" voir *CHD* L-N, 183-184.

[31] Pour $^{(UZU)}$Ì "gras, viande" voir D. Schwemer, *WO* 30 (1999), 189.

[32] Cf. Recto II 15' "devant la (statue de la) divinité (*PA-NI* DINGIR^{LIM}) et Verso II 23' "et on introduit la (statue de la) divinité" (*nu* DINGIR^{LIM} *an-da ap-pa-an-zi*).

[33] Pour ces divinités voir entre autres M. Popko, *Religions*, 93; attestations dans B. H. L. von Gessel, *Onomasticon*, s.v.

[34] Verso II: (15') *nu-za* MUNUS.LUGAL (16') 1 ^{GIŠ}*ma-a-ri-in da-a-i nu* Ì.UDU ^{GIŠ}*ma-a-ri-ta-a[z]* (17') *da-a-i nu-uš-ša-an A-NA* 4 *ḫal-ḫal-tu-ma-ri-ia-aš* (18') *ša*!*-ra-a pé-eš-ši-ia-zi* (19') *na-aš-ta ša-an-ḫa-an-zi nu A-NA* MUNUS.LUGAL *a-ku-an-na* (20) *pí-an-zi nu* ^{D}AMAR.UTU ^{D}*Ir-ḫa-a-an-du-uš* (21') ^{D}*Ḫi-iš-ša-al-la-an-du-uš-ša e-ku-zi* (22') *nu* 1 NINDA.GUR$_4$.RA *me-ma-al-la-aš pár-ši-ia* §.

[35] Verso II: (23') *nu* MUNUS.LUGAL *a-ap-pa-i*.

[36] Verso II: (25')]*-a* NINDA.GUR$_4$.RA^{ḪLA} *na-at A-N*[*A*] SAG.GÉME.ARAD^{MEŠ} (26')] *šar-ra-an-zi*. Celle-ci, par ailleurs, n'est pas sans rappeler la consommation de viande et de vin de la part des serviteurs (LÚ^{MEŠ} *ḫilamnēš*) dans KBo 20.51+ Verso IV 16'-18'.

La seconde (Recto II 29'-Verso III 28') est centrée apparemment sur le sacrifice d'un porc (ŠAḪ) et son découpage en morceaux[37]: on mentionne le ventre (^{UZU}*genzu*) Verso III 15', 17', 20' et la tête (SAG.DU) Verso III 16'. Le rôle de la reine, dans la partie conservée du texte, consiste simplement à offrir l'animal aux divinités *udniyantaš*[38], à verser de la bière d'un récipient *KUKUB*, à poser sur la table en osier, devant la (statue de la) divinité, 7 gros pains de *memal*[39] ainsi que du *memal* (pris) dans un panier[40].

5.2. Rites en l'honneur de la déesse NIN.TU

Le sacrifice d'un porcelet (ŠAḪ.TUR) semble être également au centre d'une cérémonie en l'honneur de la déesse NIN.TU[41]. De ce rituel nous ne possédons qu'un petit fragment, KBo 20.89, et, vraisemblablement, un duplicat de celui-ci, Bo 6995[42]. L'animal est, ici aussi, découpé en morceaux: on trouve de nouveau la mention de la tête (Verso? 3') et du ventre (Verso? 4').

La cérémonie se déroulait au moins sur deux jours (cf. KBo 20.89 Recto? 4' et Bo 6995). A la fin de la première journée la reine devait se rendre dans la «pièce interne» (É.ŠÀ); après qu'on lui eut présenté l'eau pour se laver les mains, la souveraine effectuait apparemment des libations aux déesses NIN.TU et Gulšaš (cf. KBo 20.89 Recto? 1'-3' et Bo 6995).

Bien que moins fréquemment que d'autres animaux (chiens, chevreaux, etc.), le porc figure parfois comme «substitut» dans les rituels magiques, où il sert de réceptacle pour les impuretés de l'individu traité[43].

[37] Ce passage est discuté dans *CHD* L-N, 188b.

[38] Ces dieux (à comprendre comme les "dieux locaux, du pays" ?) sont vraisemblablement identiques aux KUR-*an-ta-aš* DINGIR^{MEŠ}-*aš* de KBo 20.67 IV 22 et aux DINGIR^{MEŠ}-*na* KUR-*ni-bi-na* de KUB 45.44 III 11.

[39] Pour les divers usages de ce produit céréalier voir *CHD* L-N, 265-268.

[40] Verso III: (6') *na-aš-ta* MUNUS.LUGAL ŠAḪ DINGIR *ud-ni-ia-an-ta-aš* [(7') *IŠ-TU* ^{DUG}*KU-KU-UB* KAŠ *ši-pa-an-ti* 7 NINDA.GUR$_4$.RA [(8') *me-ma-al-la-aš I-NA* ^{GIŠ}BANŠUR.AD.KID *PA-NI* DI[INGIR^{LIM} (9') *me-ma-al-la IŠ-TU* ^{GIŠ}MA.SÁ.AB [] (10') *I-NA* ^{GIŠ}BANŠUR.AD.KID-*pát PA-NI* DINGIR^{LIM} *ki-it-ta* §.

[41] NIN.TU n'est pas fréquemment mentionnée dans les textes hittites, voir B. H. L. von Gessel, *Onomasticon*, 741-742.

[42] Voir KBo 20, Inhaltsübersicht, VIII, Nr. 89, où l'on renvoie aussi au fragment encore inédit 1526/u I.

[43] Voir M. Hutter, *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 5)*. OBO 82 (Göttingen 1988), 111-112.

Autrement, cet animal est utilisé comme symbole de capacité procréatrice, par exemple dans les conjurations: «De même qu'une truie donne naissance à ne nombreux porcelets ... »[44]. L'association entre cet animal et la fertilité va d'ailleurs bien au-delà d'une simple métaphore puisque le remède utilisé pour redonner de la vitalité à une vigne stérile consiste à enterrer une placenta de truie dans la vigne même[45].

Le fait que le rituel KBo 20.89 soit effectué pour la déesse NIN.TU me porte à croire que l'animal est utilisé ici dans son deuxième aspect: NIN.TU n'est en effet qu'un allographe pour DINGIR.MAḪ (à la lettre «la grande divinité»[46]), c'est-à-dire la déesse-mère anatolienne Ḫannaḫanna, dont la fonction de protectrice de la reproduction animale, végétale et humaine est bien connue[47].

5.3. Rites en l'honneur de Ḫuwaššanna (CTH 694)

Un groupe de textes[48], qui a fait l'objet d'un travail récent auquel je renvoie pour le détail[49], montre des rapports évidents avec KBo 20.51+. Il s'agit de tablettes décrivant des cérémonies célébrés par une reine «dans le courant de l'année» (*witti meyani*[50]):

[44] Cf. KUB 43.23 Verso 19'-20', voir V. Haas, "Magie in hethitischen Gärten", in *Fs Otten*[2], 134. Cf. aussi Bo 3617 Recto I 4' "Et comme un porc il doit en[gendrer beaucoup", voir H. Otten – J. Siegelová, "Die hethitischen Gulš-Gottheiten und die Erschaffung der Menschen", *AfO* 23 (1970), 32, 34 et 36.

[45] Cf. KUB 12.44 + KBo 27.108 III 18', voir V. Haas, in *Fs Otten*[2], 134-141. Rappelons, en outre, la trouvaille d'un embryon de porcelet à l'intérieur de la chambre D de Yazılıkaya (H. Hauptmann, "Die Felsspalte D", in K. Bittel et al. (éds.), *Yazılıkaya* (Berlin 1975), 64-67).

[46] Cf. la mention d'une "grande di[vinité" (*šallin* D[INGIR) dans B Verso III 12': à comprendre comme DINGIR.MAḪ ?

[47] Voir G. Kellermann, "La déesse Ḫannaḫanna: son image et sa place dans les mythes anatoliens", *Hethitica* 7 (1987), en particulier 130.

[48] Tous ces fragments présentent un ductus moyen-hittite (pour KBo 20.72+ v. S. Košak, *Konkordanz der Keilschrifttafeln II. Die Texte der Grabung 1932*. StBoT 39 (Wiesbaden 1995), 72 n. 1; pour KBo 20.48 voir KBo 20, Inhaltsübersicht, VII), mais KBo 20.48, qui est rédigé, différemment des autres, sur une tablette à une seule colonne par côté, est apparemment le plus ancien de tous (*RlA* 4, 528: "Bisher vielleicht ältester Beleg"): il pourrait alors s'agir du texte ayant servi de base à la série.

[49] A. Lombardi, *SMEA* 41, 219 ss., qui inclut également KBo 20.51 dans ce groupe. L'auteur attribue toutefois ces textes au culte de Ḫupišna.

[50] Voir *CHD* L-N, 229-234.

1.A. KBo 20.72 + 20.53 + 24.19 + 29.188 + 29.33[51]
1.B. KBo 29.189 (= KBo 20.72+ IV 8'-20')
2. KBo 20.48[52]
3. KBo 40.81

Ici aussi la déesse Ḫuwaššanna parait être la destinataire principale des rites, toutefois on ne trouve dans les parties conservées aucune indication géographique. On y mentionne certes des divinités appartenant au cercle de Ḫuwaššanna de Ḫupišna, comme un dieu de l'orage ou le dieu *ZABABA*[53], des offrandes caractéristiques, comme le pain *takarmu-*[54], ou encore un objet cultuel spécifique, comme le *ziyadu*[55], mais on doit souligner une différence fondamentale avec les textes cultuels relatifs à Ḫupišna: l'absence du personnel propre à cette localité comme la ^{MUNUS}*ḫuwaššannali-* ou la ^{MUNUS}*alḫuitra-*. Or certaines de ces caractéristiques sont communes à notre texte: on peut alors se demander si les rites décrits dans ces documents se réfèrent vraiment à Ḫupišna ou s'ils ne peuvent pas, plutôt, concerner le culte de Ḫuwaššanna dans une autre localité, par exemple à Kuliwišna ?

Par ailleurs, en conclusion des rites de la journée, comme dans KBo 20.51+, la reine se rend dans la «pièce interne» où l'on a installé un/des lit(s). Assise (TUŠ-*aš*), elle boit alors (à) Ḫaristašši, (aux) Gulšuš et au «jour favorable» et rompt un gros pain. Il semble, d'après KBo 20.48 Verso? 9'-10', que cette «pièce interne» soit située dans la maison de la reine (É MUNUS.LUGAL). Cette indication pourrait corroborer l'hypothèse émise plus haut que la reine passe la nuit précisément dans ce local.

5.4. Rites en l'honneur d'*IŠTAR* de Tamininga[56] (CTH 713)

Les rites en l'honneur d'*IŠTAR* de Tamininga, célébrés eux aussi par une reine, sont conservés sur plusieurs tablettes:

[51] Texte présenté en transcription et traduction dans A. Lombardi, *SMEA* 41, 236-242. Voir aussi M. Popko – P. Taracha, "Der 28. und der 29. Tag des hethitischen AN.TAḪ.ŠUM-Festes", *AoF* 15 (1988), 111 avec n. 63 et 65.

[52] Transcription et traduction du Verso? 1'-16' dans A. Lombardi, *SMEA* 41, 242-243.

[53] Cf. KUB 6.45 II 15-17 // 6.46 II 56-57, voir I. Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381)* (Atlanta 1996).

[54] KBo 20.48 Verso? 5'.

[55] KBo 20.72+ Verso IV 11'.

[56] Pour cette localité qui ne figure que dans des textes religieux, tout comme Kuliwišna, voir G. Del Monte – J. Tischler, RGTC 6, 392-393.

1. KUB 12.5[57]
2. KUB 45.32[58]
3. KBo 35.229 + KBo 27.165[59]
4. KBo 30.61[60]

Malgré cette abondance de documentation, il n'est pas possible, à ce jour, de reconstituer la cérémonie dans sa globalité. Une caractéristique de celle-ci semble être la «danse de la hache» effectuée par la reine[61]; on y reconnait toutefois aussi divers éléments communs à notre texte et à d'autres présentés ici: effectuation de la cérémonie «dans le courant de l'année» (*witti meyani*), participation d'un prêtre AZU et de chantres, mention du pithos (^{DUG}*ḫaršiyalli-*)[62] de la divinité, installation de la divinité sur un (siège) *ḫaššalli*. Par ailleurs, ici aussi, on boit la divinité Ḫaristašši, ainsi que le lit (et) la couche (*natḫi namulli*). KBo 35.229+, qui contient, tout comme KUB 43.56 (§ 5.1), le terme *irḫānduš* (Verso 13'), précise que, après que «la reine a terminé» (MUNUS.LUGAL *a-ap-pa-i*), elle se rend dans la «pièce interne» (ici É.ŠÀ-*na* Verso 15'). Même si le moment de la journée n'est pas indiqué, il est certain que nous sommes le soir puisque, à la ligne 16', on trouve la forme *lukkatta* «le jour suivant».

5.5. Rites en l'honneur d'Ištar de Kuliwišna

On sait que le panthéon de Kuliwišna est constitué par une triade composée d'un dieu de l'orage, d'une *IŠTAR* et d'un dieu protecteur[63]. Les rites en l'honneur de cette *IŠTAR* de Kuliwisna, célébrés par une souveraine, sont consignés sur une tablette dont l'état matériel est malheureusement désespérant, car il n'en reste que quelques signes du colophon: KBo 31.137. On doit y ajouter deux autres fragments, encore inédits: 40/o et 1144/u[64].

Or *IŠTAR* de Kuliwišna est aussi mentionnée au cours de la fête de Šamuḫa (CTH 712), où elle est l'objet d'offrandes en commun avec *IŠTAR* de Tamininga[65] et *IŠTAR* d'Ankuwa. On peut donc supposer, avec quelque raison, que ces trois divinités, indiquées par le même idéogramme, présentaient des caractères communs et que les fidèles les sentaient proches l'une de l'autre. Par ailleurs, cette affinité est matériellement exprimée dans la tablette KUB 27.1+ par leur inclusion dans un seul et même paragraphe. Mais quel est le nom de la divinité qui se cache derrière l'idéogramme *IŠTAR*?

5.6. Rites pour le «dieu de l'orage de la tête»

Deux fragments de tablette – ABoT 1 et KUB 10.50 – attestent des rites effectués à l'adresse du «dieu de l'orage de la tête» (^{D}U *ḫaršamaš*), c'est-à-dire le dieu personnel du dédicateur de la cérémonie, ici la reine.

Selon l'*incipit* et le colophon de ABoT 1[66], ces rites se déroulent «en haut, dans la maison des intendants royaux, dans le courant de l'année, à n'importe quel moment (que ce soit)». Un des lieux où se déroule la cérémonie est la «pièce interne» (Recto I 11) dans laquelle, apparemment, se trouve le pithos (^{DUG}*ḫaršiyalli-*) du dieu personnel (de la reine). Devant celui-ci on place une table et l'on offre des «pains de soldats».

KUB 10.50 est encore plus exigu que ABoT 1, mais on y reconnait toutefois une liste de divinités auxquelles la reine fait des libations, en même temps qu'à son dieu personnel: Anzili (4'), le dieu jour (^{D}UD^{AM}: 5'), Gulšuš (7'), IMIN.IMIN.BI (8').

Nous connaissons le nom d'une reine qui a effectué une cérémonie en l'honneur de son dieu personnel: Ašmunikkal. Là aussi, les textes sont malheureusement très lacuneux[67]. Il n'est donc pas possible, en dehors de l'expression «dieu de la tête», d'y reconnaître ou non des affinités avec les deux documents cités ici.

[57] Texte édité par J. Danmanville, "Le rituel d'Ištar de Taminiga: KUB XII 5", *RHA* 70 (1962), 51 ss., et I. Wegner, *Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen*. *ChS* I/3-1 (Roma 1995), 83-87 (Nr. 12).

[58] I. Wegner, *ChS* I/3-1, 88-91 (Nr. 13). KUB 45.33, que I. Wegner, *ChS* I/3-1, 92-93 (Nr. 14), considère comme un parallèle du Nr. 13, me semble être en réalité une tablette contenant exclusivement la liste des divinités auxquelles on doit offrir une galette (cf. Recto 2-3] *kūš* DINGIR^{MEŠ} *IŠTU* NINDA.SIG^{HLA} *kiššan kalulīzzi*), un *memento* en quelque sorte. L'aspect physique de la tablette (petit format, écriture sur le bord supérieur, extension limitée du texte) appuie cette hypothèse.

[59] I. Wegner, *ChS* I/3-1, 94-96 (Nr. 15), 224-225 (Nr. 62). Il s'agit d'un texte moyen-hittite.

[60] Selon S. Košak, StBoT 39, 11, ce fragment est à classer sous CTH 713, tandis que pour I. Wegner, *ChS* I/3-1, 144-145 (Nr. 34), il fait partie de la fête AN.TAḪ.ŠUM^{ŠAR} (25^{e}-27^{e} jour).

[61] KUB 45.32 Verso III 6'-10', v. S. de Martino, *La danza nella cultura ittita*. Eothen 2 (Firenze 1989), 79 (Nr. 36).

[62] Voir M. Popko, *Kultobjekte*, 32-33, 84-86.

[63] Cf. KBo 15.36 + II 4-5, 14-15, voir J. Glocker, Eothen 6, 100.

[64] Pour 40/o et 1144/u voir B. H. L. van Gessel, *Onomasticon*, 940, et *RlA* 6, 304-305.

[65] KUB 27.1 II 48-50, voir R. Lebrun, *Samuha, foyer religieux de l'empire hittite* (Louvain-la-Neuve 1976), 73-94; I. Wegner, *ChS* I/3-1, 31-54 (Nr. 1).

[66] Celui-ci précise qu'il s'agit qu'une première tablette et que la série n'est pas terminée.

[67] Ils constituent le numéro 326 du CTH: KUB 33.15 (+?) 21, KUB 33.16, KUB 33.18.

5.7. Rites pour diverses divinités, dont plusieurs DINGIR.MAḪ

Le dernier groupe[68] sur lequel j'attirerai l'attention est constitué par des tablettes relatant des cérémonies pour plusieurs divinités, en particulier des DINGIR.MAḪ[69] et Gulšaš:

1.A. KBo 23.72 + KUB 32.87 + KBo 39.137[70]
1.B. 383/e
2. KUB 32.108
3. KBo 39.78
4. KBo 31.189

KBo 23.72+ est une tablette moyen-hittite, écrite sur une seule colonne par côté, dont n'est conservée qu'une partie du Recto et du Verso[71]. Au

[68] Outre bien sûr les tablettes décrivant les rites effectués à Taḫurpa durant le cinquième jour de la fête *nuntarriyašḫaš* (M. Nakamura, *Das hethitische nuntarriašḫa-Fest* (Diss. Julius-Maximilian Universität Würzburg 1993), *non vidi*) ou celles relatives au culte de *IŠTAR* (I. Wegner, *Gestatt und Kult der IŠTAR-Šawuška in Kleinasien*. HurrSt 3, AOAT 36 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1981), il existe plusieurs autres fragments (pour la plupart d'extension limitée) qui appartiennent apparemment à des rituels célébrés par une reine. On peut distinguer sur la base du lexique:
a) KBo 30.184 (38.28) + KBo 34.154 + KBo 25.70 (ductus moyen-hittite), KBo 30.124 et KUB 51.30, qui ont en commun la graphie ^{GIŠ}AB (cf. $^{(GIŠ)}$*luttai-* dans KBo 20.48 Verso? 14', KBo 23.72+ Recto 10'). Selon M. Popko, *Or* 55 (1986), 475, KUB 51.30 fait partie des rituels pour Ḫuwaššanna (§ 5.3). On y mentionne entre autres côte à côte la "pièce interne" et Ḫarištašši (Recto 6' ..]x *na-at* É.ŠÀ-*ni* ^{D}*Ḫa-ri-eš-ta-ši da-a-i*);
b) KBo 23.21 et KBo 34.192 où figure un ^{LÚ}ḪAL (respectivement 9' et Verso 12');
c) KBo 40.70. On comparera la ligne 2' et KBo 23.72+ Recto 13';
d) autres: IBoT 1.16, KUB 10.97, KUB 33.21, KBo 25.165, KBo 40.68 (ductus moyen-hittite), 2500/c (voir S. Košak, *Konkordanz der Keilschrifttafeln III/2. Die Texte der Grabung 1933: 1031/c-2809/c*. StBoT 43 (Wiesbaden 1999), 93 avec n. 1), peut-être aussi KUB 10.77.
Certains fragments me semblent erronément classés sous le n° 646, vu qu'on y mentionne le roi: KUB 10.49, HT 34 (// KUB 25.25).

[69] Bien que parlant de plusieurs DINGIR.MAḪ, c'est volontairement que je n'utilise pas le pluriel DINGIR.MAḪ$^{HLA/MEŠ}$, afin de souligner qu'il ne s'agit pas ici du groupe de divinités désigné par le sumérogramme DINGIR.MAḪ$^{HLA/MEŠ}$. Pour la distinction entre DINGIR.MAḪ et DINGIR.MAḪ$^{HLA/MEŠ}$ voir G. Beckman, *Hittite Birth Rituals*. StBoT 29 (Wiesbaden 1983), 238-248.

[70] Les lignes 22'-25' du Verso sont données dans H. Otten – W. von Soden, *Das akkadisch-hethitische Vokabular KBo I 44 + KBo XIII 1*. StBoT 7 (Wiesbaden 1968), 29.

[71] Voir le croquis d'union des fragments dans S. Košak, StBoT 43, 218-219. La flèche indiquant le point le plus épais de la tablette, dessinée près du bord droit de KBo 23.72 Verso 34', montre que nous avons ici la partie inférieure du Recto de la tablette (et, par suite, la partie supérieure du Verso) et que le texte devait s'étendre sur environ 70 lignes.

Verso, ligne 27, on trouve une indication temporelle «mais le second jour» (*I-NA* UD 2.KAM-*ma*): cela montre que le rituel décrit sur cette tablette se déroulait sur plusieurs jours, que la narration des rites de la première journée couvrait tout le Recto et plus de la moitié du Verso, et qu'il fallait vraisemblablement au moins une autre tablette pour contenir l'exposé des rites des jours suivants.

De cette tablette il existe un duplicat, 383/e[72], qui correspond à A Verso 22'-24' / 32'-34'. On y remarque le terme *ḫiššalanduš* (cf. rites de Kuliwišna § 5.1) et l'expression «la divinité Ḫarištašši de la 'pièce interne' de la reine (É.ŠÁ(-*aš*) MUNUS.LUGAL-*aš* ^{D}*Ḫarištašši*).

Une autre version est contenue dans KUB 32.108. Selon le colophon, il s'agit ici de la «belle copie» (*kī parkui tuppi*), vraisemblablement d'un exemplaire abimé, d'un rituel célébré par la reine «dans le courant de l'année». Le nom de la divinité pour laquelle cette cérémonie est effectuée tombe malheureusement en lacune, mais on reconnait, au Recto, les mêmes dieux (Šulinkatti, Gulšaš, DINGIR.MAḪ) que dans KBo 23.72+.

Au centre des rites, ici comme dans les documents rassemblés aux § 5.4. et 5.6., on trouve le pithos de la divinité (^{DUG}*ḫaršiyalli-*) et le (siège) *ḫaššalli*. La cérémonie, à laquelle participent les intendants[73], s'effectue en partie dans la «pièce interne» dite ici «de la divinité» (*ŠA* DINGIR^{LIM} É.ŠÀ-*ni*): la reine s'y rend, s'incline devant le pithos et rompt un pain frais (NINDA *LABKU*[74]) pour DINGIR.MAḪ, puis elle fait des libations de vin pour plusieurs divinités, dont Gulšaš et Šulinkatti[75].

Košak, StBoT 39, 16 n. 1, rapproche de KBo 23.72+ un autre fragment, KBo 39.78, où figurent de nouveau la reine (Verso III 20'), trois pithoi (Verso III 3', 6'), le (siège) *ḫaššalli* (Verso III 8'), la divinité Gulšaš (Verso III 1').

Le fragment KBo 31.189 doit, lui aussi, être intégré dans ce groupe de textes. On y mentionne en effet la reine (Verso 2'), les divinités Šulinkatti (Recto 8') et DINGIR.MAḪ (Recto 5'), ainsi que le terme *upati-* (Recto 2') qui figure déjà dans KBo 23.72+ Verso 31'.

6. Pour conclure, résumons les points communs que présentent les textes regroupés ci-dessus:

[72] Cité par H. Otten – W. von Soden, StBoT 7, 29 n. 1. Ligne 8' on lira ....GUN]NI ^{D}*Zi-li-pu-u-ri*[-*iš*.

[73] KUB 32.108 Recto 4'.

[74] Ce type de pain figure aussi dans KUB 12.5 I 12, 14 (§ 5.4).

[75] KUB 32.108 Recto 10'-15'.

– une partie des rites a lieu dans la «pièce interne» (É.ŠÀ), apparemment dans le palais de la reine;
– ceux-ci concernent le pithos de la divinité (^{DUG}*ḫaršiyalli*) et mentionnent, en association, le (siège) *ḫaššalli*;
– les cérémonies sont effectuées en l'honneur de diverses divinités qui devaient avoir des caractéristiques communes: Ḫuwaššanna, NIN.TU /DINGIR.MAḪ, *IŠTAR* de Kuliwišna et de Tamininga;
– la divinité Ḫaristašši est honorée par la reine, le soir, dans la «pièce interne». En accord avec une proposition de H. Otten[76], il pourrait alors s'agir de la divinité protectrice des réserves, et en particulier des réserves symbolisées par le pithos de la divinité;
– les rites n'ont pas lieu à date fixe, selon un calendrier cultuel, mais «dans le courant de l'année» (*witti meyanni*), c'est-à-dire vraisemblablement lorsque l'occasion s'en présente. Par ailleurs, il est clair que la souveraine avait plus de temps «libre» que le roi, occupé pendant la bonne saison par les campagnes militaires;
– les «intendants» participent aux rites, ou bien ces derniers sont effectués dans leur habitation;
– un bon nombre de tablettes présente un ductus moyen-hittite. La difficulté à déterminer une chronologie interne de ces documents empêche d'identifier la souveraine, indiquée génériquement dans nos textes comme MUNUS.LUGAL. Un indice nous est peut-être donné par le nom ^{F}Walla[nni[77] qui figure dans KBo 39.78 Verso III 21' et KBo 31.189 Recto 6' (§ 5.7.). La position de ce personnage à l'intérieur de la famille royale hittite et de la succession dynastique n'est pas claire[78]: dans les listes d'offrandes de la fête *nuntarriyašḫaš*, elle figure généralement en tête, avant Nikkalmati, tandis que dans les "listes royales» (CTH 661) elle se trouve nommée après un Kantuzzili, ce qui, selon O. Carruba[79], porte à penser qu'il s'agit de l'épouse de celui-ci. Or, on a dernièrement découvert à Boğazköy une empreinte de sceau d'un «grand roi Tuthaliya, fils de

[76] *RlA* 4, 121. Voir également H. Otten – W. von Soden, StBoT 7, 32 à propos de *ḫaristani*- "Vorratslager", "nominale Weiterbildung zu einem Grundwort **ḫarišta*-, wie der Gottesname ^{D}Ḫaristašši".
[77] E. Laroche, *NH*, 202 (Nr. 1472).
[78] Voir S. Bin-Nun, *The Tawananna in the Hittite Kingdom*. THeth 5 (Heidelberg 1973), 197-198.
[79] O. Carruba, "Hethitische Dynasten zwischen Altem und Neuem Reich", in *Acts III ICH*, 98: "Die Nennung neben Kantuzzili läßt in der Tat daran denken, daß sie dessen Frau gewesen ist".

Kantuzzili»[80]. Ces deux données, combinées, feraient de Wallanni la mère de ce Tuthaliya, vraisemblablement le premier du nom; ce serait donc à elle que l'on fait allusion dans la tablette moyen-hittite KBo 23.72+ (§ 5.7.) où figure l'expression «DINGIR.MAḪ de la mère de Sa Majesté» (Recto 22)[81]. La MUNUS.LUGAL de ce document serait alors la femme de Tuthaliya (I/II), Nikkalmati[82].

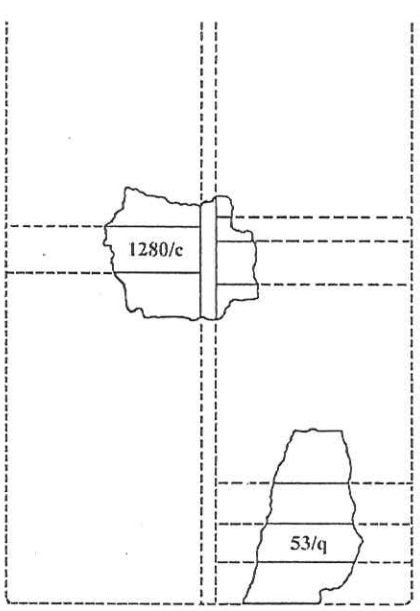


Fig. 1. Recto (croquis A. Mancini)

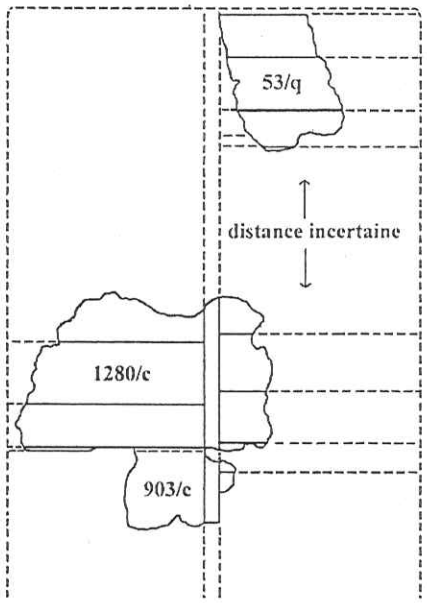


Fig. 2. Verso (croquis A. Mancini)

[80] H. Otten, "Ein Siegelabdruck Duthalijas I. (?)", *AA* (2000), 375-376.
[81] Cf. aussi la forme AMA-*ŠU* "sa mère" dans KUB 45.33 Recto 2.
[82] Sur cette souveraine voir la récente synthèse de G. Frantz-Szabó, *RlA* 9, 316.