



HAL
open science

Compte rendu de Br. Christiansen, Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463, Studien zu den Boğazköy Texten 48 (2006)

Alice Mouton

► **To cite this version:**

Alice Mouton. Compte rendu de Br. Christiansen, Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463, Studien zu den Boğazköy Texten 48 (2006). *Bibliotheca Orientalis*, 2007, 64 (3), pp.426-428. 10.2143/BIOR.64.3.2023952 . hal-03608405

HAL Id: hal-03608405

<https://hal.science/hal-03608405v1>

Submitted on 14 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HETTITOLOGIE

HAAS, V. — Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive. Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin, 2006 (23,5 cm, XVIII, 362). ISBN 978-3-11-018877-6.

In Ancient Near Eastern studies, translations into the principal modern languages of the main poems, anthologies of literary texts and series dedicated to large collections of translated texts ordered by genre (all entrusted to the major specialists in the field and, therefore, excellent) have multiplied. Such works are important since they help satisfy the growing demand for inter-disciplinary studies and greater accessibility to cultural knowledge in which people today can become more easily interested thanks to the “free time” at our disposal; an existential condition to which modern society pays great attention even though scholars generally deny that this relates to themselves personally.

Hittite documentation has always been somewhat in the shade. As the Author notes: “im Vergleich zu der Entdeckung der mesopotamischen Kultur war das Echo der Ausgrabungen in der hethitischen Metropole Hattusa in der Belletristik vergleichsweise gering. R. Musil erwägt in *Der Mann ohne Eigenschaften*... die ‘Erforscher der Boghazköitexte oder der Plättchenfrage’ [not Keilschrifttafeln!], mit denen ‘die Herren und Damen der obersten Gesellschaft... plauderten und sich die anwesenden Gattinnen der Hochfinanz ansahen’ als ein Beispiel dafür, welche seltsame Gestalten sich unter den Salongästen der empfindsamen Diotima befinden” (p. 325).

In order to provide the most complete picture possible of written evidence left by the Hittites, the Author applies an unusual structure to his work. He gathers together narrative texts of all kinds: not only annals and edicts, myths and poems, hymns and prayers from both the Hittite and pre-Hittite tradition and received from Hurrian and Akkadian tradition, but also mythologems (*historiolae*) which served to found rituals, cursing formulas and accounts of dreams. Anyone consulting this work, therefore, can find kinds of texts which are not included in other collections. In order to help understanding, each document has its own introduction and the fragmentary or difficult sections (such as some of those in Hurrian) are paraphrased. There are many detailed comments, especially on the mythological and epic texts. Essential information regarding Hittite history is provided in the first chapter in such a way that the valuable comments on the historical documents can be read in terms both of the textual interpretation and their literary characteristics. Overall, the Author has given us an anthology that is both out of the ordinary and admirably complete.

A pleasant innovation is the chapter dedicated to the style of Hittite and Hurrian texts (the use of alliteration, *figurae etymologicae*, parallelisms, rhyme, analogies, metaphors, etc) (Chapter 19). As in previous works, the Author pays particular attention to the motifs that are also found in classical cultures or North European folklore (Chapter 20). Hittite magic employed substitution rituals: “the head (of the ailing person) corresponds to the head (of the animal serving as a substitute) ... the heart to the heart ...”, a formula also found in Ovid’s *Fasti*: *cor pro corde, pro fibris sumite fibras* (pp. 314-317). Nature laments the death of a hero in Gilgameš and in a Neo-Assyrian text, as in Ovid and Virgil (pp. 317-320). The Author is a convinced follower of cultural “diffusionism”

although, one could ask, instead, whether some of these are independently created *topoi*, like “des Jüngsten als des klügsten und erfolgreichsten Kindes”, discussed on page 24. It is, however, clear that various oriental elements were mysteriously received into classical tradition: on the Hurrian parables in the *Poem of Freeing* (undoubtedly of Syrian origin), the sayings of Achikar, and Aesop, see pp. 186-187; on the spread of the “Zweibrudermärchen”, see p. 194.

The commentaries on the historical documents of the Old Kingdom contain a wealth of suggestions (Chapters 2, 3). The Author identifies some elements in support of the theory that the *Anitta Text* is a single composition originally written in Akkadian (p. 28), and not a composite linking two or three different inscriptions as several scholars believe. The identification of Uršum with Tell Tuqan (only 20 km east of Ebla), put forward on p. 18, is no longer valid since Uršum continued to be independent even during the peak of Ebla’s power. The Author duly notes that the *Annals of Hattusili I* were originally written (in Akkadian?) on a gold and silver statue dedicated to the Sun-goddess of Arinna, KBo 10.1 Rs. 14-15, 10.2 III 21-24 (p. 33).

The only epics in the Hittite language are of Hurrian origin. The setting of *Kumarbi* occurs in the northern Tigris region. The same applies to *Ullikummi*, even though part of this story takes place in the stretch of sea visible from Mount Hazzi (Mons Casius), near Ugarit. *Silver* mentions Urkeš, located in the area of the Habur river. The monster that gives its name to *Hedammu* is a marine serpent that lived along the Syrian coast. This shows that these poems, or the versions we know from the tablets found in the libraries of Hattusa, date to different periods. According to the author: “Die hohe literarische Qualität — die kunstvolle Verwendung poetischer rhetorischer Figuren — der hethitischen Dichtung spricht gegen die verbreitete Annahme einer direkten Übersetzung hurritischer Vorlagen... Während die hurritische Fassung (in einem Fragment von *Ullikummi*) sehr knapp formuliert ist, führt die hethitische Fassung das Thema in aller Breite aus. Von einer Übersetzung kann also nicht die Rede sein” (p. 130). It is a matter of fact, however, that the Hittite translation of the *Poem of Freeing* (pp. 177-192), is of a particular high quality, although close to the Hurrian original; see R. Francia, “La struttura ‘poetica’ degli exempla del ‘Canto della Liberazione’”, in: *Centro Mediterraneo Preclassico Studi e Ricerche* 3 (in print). It is true that the language of the poems of the *Kumarbi* Cycle present free forms of expression (only *Kumarbi* seems to have the concern to adhere to a Hurrian version). However, the style of these poems has many elements in common with the epic in Babylonian language (as the Author points out on pp. 123-126), which is entirely extraneous to the Hittite scribal tradition. It is clear that the Hurrians assimilated this style from Babylonian culture as early as the first centuries of the 2nd millennium, along with various other elements that could be even earlier (Ea, the god of wisdom, plays a determining role in all of the poems; *Kumarbi* has his residence at Nippur because he is assimilated with Enlil, etc.; p. 131). The Hurrians underwent a marked acculturation, as is also shown by numerous Akkadian loan-words; those in the *Poem of Freeing*, are collected by E. Neu, “Akkadisches Lehnwortgut im Hurritischen”, *Archivum Anatolicum* 3 (1997), pp. 255-263. The written transmission of the Hurrian poems poses the same question given by the rituals received from peripheral areas such as Arzawa and Kizzuwatna. The difference is that

in the poems, a high quality Hittite language is combined with the expressive forms that the Hurrians developed from the Babylonian models. Perhaps a Hittite scribe took down the poems from a recital by a Hurrian speaking bard who also spoke good Hittite? That certain expressions are similar to ones found in Homer (pp. 126-129) can be explained by the needs of the oral tradition (as has been demonstrated by studies on other epic traditions). It is not even certain that Hesiod learnt the plot of *Kingship in Heaven* (*Kumarbi*) from the Hittite tradition (although his father came from a town on the Asiatic coast); the myth could have reached Greece from the cities along the Syrian coast. Babylonian texts like Gilgameš and Atramhasis were, instead, only received through written traditions, both from Akkadian (for Gilgameš, see G. Wilhelm, *ZA* 78 [1988] 99-121) and through Hurrian mediation (pp. 272-279). The fact that the name of Kumarbi was expressed by an ear of corn at Yazilikaya and that in Hurrian texts concerning the cult of Teššup in Aleppo the name of the god was often written NISABA, does not mean that he was a *Gerstengott* (p. 131); this was merely a scribal play on words resulting from the well-known equivalence of Kumarbi with Dagan, whose name is a homophone of the West-Semitic term *dgn* “grain”.

Proverbs and maxims can be instructive and amusing, but in small doses. An inveterate male chauvinist could risk quoting a precept such as: “The woman who does not (know) how to keep quiet and is not submissive, chase her away immediately!”, KUB 56.115 II 5-8, and recall that, already one thousand years earlier, in northern Syrian, one was warned against trusting women: “Ebla is as untrustworthy (as) a woman (can be)”, *ARET* 13.19 (29). We could also rehabilitate the Hittites by citing *The Sun-god, the Cow, and the Fisherman*: “A woman’s mind is clever”. The Author, however, does not linger over this form of “wisdom” (pp. 309-310), possibly because G. Beckman has already provided us with a good collection in “Proverbs and Proverbial Allusions in Hittite”, *JNES* 45 (1986) 19-30. For §51 of the *Treaty with Sunassura* (discussed at p. 310), there is a different subtle proposal made by J. Huehnergard, *N.A.B.U.* 1997/139. In any case, the usual translation “to have illicit sexual relation” for the verb *nāku* seems to me already coarse enough for the diplomatic language of the time.

Not only laymen but also scholars in Anatolian studies will benefit from this extensive collection of texts commented upon by an expert such as Volkert Haas. This work also has the particular merit of including Hurrian texts, which few today are capable of interpreting, as well as Hittite literary passages otherwise scattered amongst documents not usually considered “literary”.

Rome, February 2007

Alfonso Archi

* *
*

BRYCE, T. — *The Kingdom of the Hittites*. New Edition. Oxford University Press, Oxford, 2005. (22cm, XX, 554). ISBN 0-19-927908-X; 978-0-19-927908-1 (hbk.) £70,-.

The second, revised edition of the Trevor Bryce’s *The Kingdom of the Hittites* (henceforth KH²) is a welcome update, replacing the well-received first version of this syn-

thesis, which was almost immediately accepted as an indispensable handbook for Hittite history.¹⁾ Since that publication, the same author has also written *Life and Society in the Hittite World*.²⁾ This monograph, on the daily life and religion of the Hittites, constitutes a perfect complementary volume to *The Kingdom of the Hittites*, which focuses primarily on the political and military events.

The general outline of KH² has remained unchanged; the chapter-divisions as well as the subdivisions within the chapters are the same as in the first edition.³⁾ Footnotes have been replaced by endnotes, however, and the number of illustrations has been expanded.

Throughout the whole book the translations of primary sources have been updated. The spelling of Akkadian (and Hurrian) names have also been adjusted: the š is now rendered as sh, e.g., ‘Ashur’ instead of previous ‘Assur’. Some maps (no.3 on p. 43 and no.4 on p.53) have been redrawn and an additional one has been included (p.162). As the author claims, “sections of every chapter have been rewritten, sometimes quite substantially” (p.xviii) and over 300 new titles have been added to the bibliography (p.xviii). Some important recently published texts and new finds have been included, such as the letter from Hattusili I to Tuniya of Tikunani as well as recently discovered and deciphered inscriptions such as those from Karabel and Hatip. However, as the author is himself fully aware, even this revised synthesis unavoidably is of a provisional nature too; some recent insights, such as the redating of the upper city of Hattusa, could not be incorporated (chapter 3). The most important changes in each chapter are listed below:

Apart from an adjustment in the dates at the beginning of the New Kingdom (the reign of Suppiluliuma I now starting in 1350), the list of *Hittite Kings* has remained unchanged (p.xv).

The first two chapters, *The origins of the Hittites* and *Anatolia in the Assyrian Colony Period*, have not undergone major changes.

The same applies to chapter 3 *Territories and Early Rivals of Hatti*, apart from a small adjustment regarding the origins of the Mitanni kingdom (p.55). As said before, the latest insights regarding the dating of the Upper City could not be included here; therefore the view of an extensive rebuilding program in the late thirteenth century by Tudhaliya IV is still upheld (p.45, reiterated in chapter 12, pp.320, 324)). As Seeher has now convincingly shown, however, the Upper City of Hattusa is much older than thus far suspected and dates back to at least the Middle Hittite Kingdom.⁴⁾

In Chapter 4 *The foundations of the Kingdom* the author discusses the possibility that Hattusa may have been established as royal capital already before Hattusili I (p.68). The most important new element is the aforementioned letter sent by Hattusili to Tuniya of Tikunani (pp.78-80), which sug-

¹⁾ For a review of the first edition, see Van den Hout, Th., *Bibliotheca Orientalis* 57 no. 5/6, 2000: 643-646 and Beckman, G., *Bryn Mawr Classical Review* 1999.04.18. For a review of KH², see also Kennell, S., *Bryn Mawr Classical Review* 2006.11.34.

²⁾ Bryce, T., *Life and Society in the Hittite World*, Oxford 2002

³⁾ Only in two cases, a subtitle has been given a slightly different name: *Mursili’s Last Wife* (p.210) formerly *Mursili’s Second Wife* and *The Eternal Treaty*; (p.275), rather than *The Treaty with Egypt*.

⁴⁾ Seeher, J., Argumente für eine Revision der Chronologie der Hethitischen Hauptstadt in: *The Life and Times of Hattusili III and Tudhalya IV*, ed. Van den Hout, Th.P.J., Leiden 2006: 131-146.

gests that Hittite involvement beyond the Euphrates may have reached further than was previously thought. Furthermore, the possibility that the term Tawananna (p.92) has to be regarded as a personal name is included.

Chapter 5 *The Struggles for the Royal Succession* has remained mostly unchanged, except for some minor elaborations concerning the Babylonian chronicle mentioning the conquest of Babylon by the Hittites (p.98) and the Kurustama treaty (p.119).

In chapter 6 *A New Era Begins*, the find of the seal Bo 69/99 naming Tudhaliya as son of Kantuzili is discussed (p.122), as well as a silver bowl with Luwian hieroglyphic inscriptions mentioning the conquest of Tarwiza by a king Tudhaliya (pp.125-6). This is followed by a new section regarding the rebellion of Kukulli (p.126). A further addition to this chapter is the incorporation of the Maşat/Tapikka-letters regarding the Kaska people (pp.145-146, 153).

The beginning of chapter 7 *The Supremacy of Hatti* dealing with Suppiluliuma's seizure of the throne and the early years of his reign has been elaborated (pp.154-156), as well as his relations with Egypt (pp.158-159) and Ugarit (p.164). On pp.166-67, a new paragraph is devoted to the king of Nuhashshi, Sharrupshi. The section regarding the adventures of Abdi-Ashirta has been reworked and extended (p.170), as is the section dealing with Aziru (pp.172-175). Finally, an additional paragraph is devoted to the Zannanza affair (p.183).

Chapter 8 *A Young King Proves his Worth* has for the most part remained unchanged except for the passage on the Danuhepa matter (p.210). Surprisingly, Bryce continues to hold to a reign of 27 years rather than a period of 22 years without any comment (p.192).⁵⁾

Chapter 9 *The Showdown with Egypt* brings in Singer's doubts as to whether Muwatalli really placed the region of Hattusa in the hands of his ambitious brother Hattusili when moving the capital to Tarhuntassa (p.232). Furthermore, the passage from KUB 31.66 concerning the trial of Danuhepa is now attributed to Urhi-Tessub, rather than Hattusili III (p.243).

Chapter 10 *The Ill-Fated Reign of the Second-Rank Son* has remained virtually unchanged.

In chapter 11 *Hatti and International Diplomacy* the part dealing with the Urhi-Tessub affair has been revised (pp.280-281). Shalmaneser's final victory over king Shattuara of Hanigalbat, which was formerly dated in the times of Hattusili III, has now been attributed to the reign of Tudhaliya IV and has therefore moved to the following chapter (p.314). In addition, the stipulations of the agreement concerning the divorce of Shaushgamuwa's sister and Ammistamru II of Ugarit have been rectified (p.312).

Apart from the above-mentioned change, a new paragraph concerning the conspiracy against Tudhaliya by his half-brother Heshni has been included in chapter 12 *New Enterprises, New Threats* (p.300). The treatment of the Milawata letter incorporates Hawkins' suggestion that its recipient may have been Tarkasnawa of Mira (pp.306-308). The present chapter also pays attention to IBoT 1.34, a letter of Shattuara to Tudhaliya IV, in which the former refutes accusations of unseemly relations with Assyria (p.313). The part of

Kurunta's coup has been updated, discussing the recently discovered rock relief at Hatip (pp.319-320).

Chapter 13 *The Fall of the Kingdom and its Aftermath* has undergone quite a few changes: the passages dealing with the Südburg-inscription (p.329), the downfall of Ugarit (p.334) and the theory of system collapse (p.342) have been expanded. On p.345, there is a new section containing Seher's view of the gradual abandonment of the city. With respect to the successors of the Hittites, an extra page is devoted to the Kızıldağ inscription and its possible implications. (pp.352-53).

The last chapter *The Trojan War: Myth or Reality?* has been extensively updated and has been almost completely rewritten. Bryce includes the latest archeological insights regarding the excavations of Troy (pp.357, 363, 365), the newly available geographical information from the Karabel inscription (p.360) as well as the find of a bronze seal of a scribe with Luwian hieroglyphs in Hisarlık (pp.361-362).

A Final Comment has remained unchanged (pp.372-375). The two appendices, finally, have undergone only some minor adjustments.

All in all, this reviewer heartily recommends the revised edition of the *Kingdom of the Hittites*. By incorporating and discussing a vast corpus of new material, Bryce has provided the field with a useful and up-to-date tool, while the book has lost none of its original quality and it still reads like a captivating novel.

Leiden, January 2007

Willemijn WAAL

* *
*

STRAUSS, R. — Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte. Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin, 2006. (23,5cm, XX, 470). ISBN 978-3-11-017975-0. € 128,-.

Die Fragestellung, die durch diese ursprünglich an der Freien Universität Berlin als Dissertation entstandene Arbeit behandelt wird, fügt sich in eine Forschungsthematik, die in den letzten Jahren vermehrt Aufmerksamkeit erhalten hat: Wie weit ist es möglich, aus der hethitischen Überlieferung aus Hattusa eigenständige (lokale) Traditionen herauszuarbeiten? Solche Fragen haben in den letzten Jahren in unterschiedlicher Weise zu präziseren Erkenntnissen über Traditionen aus dem luwischen Raum und aus Arzawa geführt, genauso zu Kizzuwatna.¹⁾ Einem Teil des umfangreichen Materials aus Kizzuwatna ist die vorliegende Arbeit gewidmet (v.a. CTH 471; 472; 473; 476 und 491), wobei sich die Vf.in vornimmt, aus den in Hattusa niedergeschriebenen und archivierten Texten „eigenständige, typisch kizzuwatnäische Ritualkomponenten [zu] isolieren“, um weiter zu fragen, ob man „somit aufgrund inhaltlicher Kriterien eine eigenständige kizzuwatnäische Tradition postulieren“ darf (S. 14). Mit

⁵⁾ See Van den Hout, Th., *Bibliotheca Orientalis* 57 no. 5/6, 2000: 645 with references.

¹⁾ Vgl. Daliah Bawanypeck: Die Rituale der Auguren, Heidelberg 2005 (= THeth 25), bes. 265-302; Volkert Haas: *Materia Magica et Medica Hethitica*, Berlin 2003, v.a. 28-32; Manfred Hutter: *Aspects of Luwian Religion*, in: H. Craig Melchert (Hg.): *The Luwians*, Leiden 2003, 211-280, bes. 232-256; Jared L. Miller: *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals*, Wiesbaden 2004 (= StBoT 46).

dieser Fragestellung impliziert die Vf.in zugleich, dass man aufgrund der Hinweise zur Herkunft der „Ritualverfasser“ im Inzipit oder im Kolophon der Texte (einschließlich der Katalogtexte aus Hattusa²⁾ die geographische (und gegebenenfalls „kulturelle“) Herkunft von Ritualtraditionen erschließen kann. Gegenüber einer solchen Einschätzung von „Verfasserangaben“ hat jüngst B. Christiansen³⁾ ihre Skepsis geäußert, indem sie der literarischen Bearbeitung der Texte in Schreiberschulen ein ungleich größeres Gewicht zubilligt, da sie annimmt, dass durch solche Bearbeitungsprozesse in Schreiberschulen in Hattusa ursprünglich unterschiedliche Traditionen weitgehend miteinander vermischt wurden. Dadurch wäre es unmöglich, von Ritualverfasser(inne)n zu sprechen. Trotz der Berechtigung der Überlegung von B. Christiansen, dass der Überlieferungsprozess der Ritualtexte durch die Schreiber in Hattusa berücksichtigt werden muss, scheint es mir auch weiterhin gerechtfertigt, für Fragen nach der Herkunft von Ritualtraditionen oder der Rekonstruktion von Ritualschulen, wie dies die Vf.in unternimmt, die Namen und Herkunftsangaben der Ritualverfasser(innen) für die Argumentation entsprechend heranzuziehen. Mit solchen Namen kann daher die Vf.in m.E. zu Recht ihr Textcorpus von „Kizzuwatna-Ritualen“ bestimmen, das Ausgangspunkt für die eingangs genannte Fragestellung ist.

Zunächst behandelt die Vf.in in einem umfangreichen Kapitel „Kathartische Techniken und Opferriten der Kizzuwatna-Rituale“ (S. 16-148). Als Elemente und Ritualbausteine eines idealtypischen Ritualverlaufs benennt die Vf.in folgende: „Diagnostische“ Einleitung, Ritualzurüstung und Anrufung der Götter, Zubereitung des Weihwassers, Evokationstechniken, Reinigungsriten mit Wolle, Teig oder Wasser und Schwenkriten. Solche Riten sind weit verbreitet innerhalb hethitischer Ritual(text)e, so dass man ihnen kaum Argumentationskraft für die Bestimmung von Kizzuwatna-Ritualen zusprechen kann (vgl. zu Recht S. 76). Dadurch bietet diese weit ausholende Darstellung von Riten und Ritualtechniken, die wohl durch die Arbeiten von V. Haas inspiriert sein dürfte,⁴⁾ für die vorliegende Fragestellung kaum Neues. Entscheidenden Erkenntnisgewinn hinsichtlich der Bestimmung von Kizzuwatna-Ritualen liefert allerdings die Erarbeitung von typischen kizzuwatnäischen Ritualketten, die (im Idealfall) folgende Elemente umfasst (S. 78ff.): Zeremonie des *kupti*-Schlagens; *uzi-zurgi*-Opferriten, *šehelliški*-Ritus; *tuḫalzi*-Ritus; Riten mit dem „Wasser der Reinheit“; *gangati*-Riten; Schwenkritus und Wassersprengen; Benennung bzw. Verwendung hurritischer Ritualtermini. In diesem Zusammenhang diskutiert die Vf.in verschiedene Deutungsmöglichkeiten einer Reihe von hurritischen Begriffen. Unter *kupti*- dürfte wohl eine Art „Herdaltar“ oder eventuell auch nur ein Teil eines Herdes / Ofens zu verstehen sein (S. 91f.), was der Vergleich von kizzuwatnäischen (und hurritischen) Ritualen mit assyrischen nahe legt. Die *uzi-zurgi*-Opferriten sind eine Kombination von Schlacht-/Fleisch- und Blutopfern (S. 97f.). Die *gangati*-Riten wurden wahrscheinlich prinzipiell mit einer konkreten „*gangati*-(Garten-)Pflanze“ vollzogen,

allerdings hat sich dieser Reinigungsritus offensichtlich so weit verselbstständigt, dass er nicht nur mit dieser Pflanze vollzogen wurde (S. 107f.). Die hurritischen Ritualtermini werden meist in Verbindung mit der Opferung von Vögeln, teilweise auch Schafen oder Lämmern verwendet, wobei die Tiere häufig als Brandopfer dargebracht werden. Anhand der „Sündenbock- und Substitutsriten“ zeigt die Vf.in, dass solchen Riten der Kizzuwatna- und Arzawa-Rituale offensichtlich ein Konzept zugrunde liegt; deshalb konnten solche Rituale in Hattusa auf Sammeltafeln gemeinsam archiviert und tradiert werden. Allerdings weist die Vf.in zu Recht darauf hin, dass „der ‚Sündenbock‘-Ritus der Kizzuwatna-Rituale aus den Traditionen anderer Bereiche gespeist sein [könnte], denn die Überlieferung zeugt von der Verbreitung und Popularität des eliminatorischen Reinigungsritus besonders im nordsyrischen Raum.“⁵⁾ Die weiteren Elemente innerhalb kathartischer Riten, die besprochen werden — Durchschreitung eines Tores, Kleiderwechsel, Entsorgung der Ritualrückstände und Dankopfer mit Kultmahl — sind hingegen weniger aussagekräftig, um ein Ritual der kizzuwatnäischen Tradition zuzuweisen.

Im nächsten Kapitel untersucht die Vf.in das Verhältnis zwischen CTH 471, dem Ritual des Ammihatna, und der letzten (10.) Tafel des mittelhethitischen *itkalzi*-Rituals aus der Zeit Tuthalijas II. (Tašmišarri). Wie in der tabellarischen Gegenüberstellung (S. 154-156) sichtbar ist, sind die beiden Texte strukturell weitgehend parallel aufgebaut, wobei in der Opferrunde jeweils die Götter nach dem gleichen Schema beopfert werden; wie schon mehrfach in der Forschung betont wurde, ist auch die Abfolge der Götterreliefs in Yazılıkaya mit der Reihenfolge der Götter in den beiden Opferlisten nahezu identisch (S. 160f.). Trotz dieser Übereinstimmung ist aber fraglich, ob bereits in mittelhethitischer Zeit die im *itkalzi*- bzw. Ammihatna-Ritual beschriebenen Opferrunden in Yazılıkaya stattgefunden haben, da der Reliefschmuck des Heiligtums zu jener Zeit noch nicht gegeben war.⁶⁾ Insofern könnte die Opferrunde des Ammihatna-Rituals durchaus auch eine Opferpraxis bei einem *huwaši*-Heiligtum in Kizzuwatna selbst widerspiegeln bzw. davon inspiriert sein (S. 164). Für die religionsgeschichtliche Einordnung beider Rituale bringt die Vf.in einige wichtige Beobachtungen neu in die Diskussion ein. Obwohl im *itkalzi*-Ritual von einer Inthronisation die Rede ist, muss es sich dabei nicht um die Einsetzung Tuthalijas II. in das Königamt handeln,⁷⁾ sondern es könnte hier auch — verbunden mit der Salbung — die Einsetzung Tuthalijas ins Priesteramt Anlass des *itkalzi*-Rituals sein; im Ammihatna-Ritual ist von keiner Salbung die Rede. Trotz dieses Unterschieds sind die Übereinstimmungen so auffällig,

⁵⁾ S. 130; vgl. zur Differenzierung zwischen Sündenbock- und Substitutsriten in Arzawa bzw. Kizzuwatna auch Hutter 2003, 235f. sowie die Darstellung der Traditionen von Arzawa bei Bawanypeck 2005, 243-248.

⁶⁾ Vgl. nunmehr auch Daniel Schwemer: Das hethitische Reichspantheon. Überlegungen zu Struktur und Genese, in: Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann (Hg.): Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Bd. 1, Tübingen 2006, 241-265, der 261-265 auf die Unterschiede zwischen den Götterdarstellungen und der Götterliste in Yazılıkaya hinweist, woraus er auch ableitet, dass das Pantheon von Yazılıkaya nicht das „Reichspantheon“ der hethitischen Großreichszeit widerspiegelt.

⁷⁾ Die Ansicht, dass das *itkalzi*-Ritual die Inthronisation Tuthalijas zeigt, wird auch von Schwemer 2006, 262f. in Frage gestellt. Zur Salbung von Königen und Priestern im Hethiterreich und umliegenden Kulturen vgl. jetzt auch Ilya Yakubovich: Were Hittite Kings divinely anointed?, in: Journal of Ancient Near Eastern Religions 5 (2005) 107-137, v.a. 122-135.

²⁾ Für die Behandlung von Katalogen mit „Kizzuwatna-Ritualen“ vgl. jetzt auch Paola Dardano: Die hethitischen Tontafelkataloge aus Hattuša (CTH 276-282), Wiesbaden 2006 (= StBoT 47), 28f., 233f., 244-247 Diese Arbeit konnte Strauß noch nicht berücksichtigen, zur Behandlung der Katalogeinträge in der besprochenen Arbeit vgl. S. 277-280.

³⁾ Birgit Christiansen: Die Ritualtradition der Ambazzi, Wiesbaden 2006 (= StBoT 48), 22-26, 315f.

⁴⁾ Vgl. Haas 2003, 63ff., 141ff., 389ff., 649ff., 679ff.

dass man nach dem Verhältnis der beiden Rituale zueinander fragen muss: Sind diese Gemeinsamkeiten Resultat von Ritualkontakten bereits in Kizzuwatna oder sind sie lediglich das Produkt der Schreibertradition aus Hattusa? Nach Ansicht der Vf.in „entstammen die Rituale einer gemeinsamen Ritualtradition oder -schule hurritischer Prägung, in der der Kizzuwatnäer Ammihatna bewandert war“ (S. 187f.), wobei die Gemeinsamkeit noch durch einen Katalogtext gestützt wird, in dem Ammihatna als Verfasser eines Rituals gilt, dessen Einleitung den Begriff *itkalzi* enthält.⁸⁾ — Für die größere Einbettung südostanatolischer Rituale untersucht die Vf.in im Folgenden auch kurz das Verhältnis der Šamuḫa-Rituale und des so genannten *babili*-Rituals zu den Texten aus Kizzuwatna. Dabei zeigen sich Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede, wobei ferner deutlich wird, dass mit der Integration fremder Götter auch Elemente der Religion, des Kultes und der Ritualkunde, die ursprünglich dem südostanatolischen Raum fremd waren, übernommen wurden (S. 214); integriert wurden dabei nicht nur syrisch-hurritische Traditionen, sondern es sind auch mesopotamische Überlieferungen in das hethitische Anatolien eingeflossen. Somit zeigt sich, dass die Šamuḫa-Rituale, das *babili*-Ritual und die Kizzuwatna-Rituale eine Fülle von Motiven und Elementen gemeinsam haben, doch weisen diese drei Ritualgruppen trotz der Gemeinsamkeiten auch ihr jeweils eigenes Gepräge auf.

Nach diesen überlieferungs-, ritual- und religionsgeschichtlichen Überlegungen bietet die Vf.in im Folgenden (S. 216-358) eine Neuedition der unter CTH 471-473 (Ammihatna), CTH 476 (Papanigri), CTH 491 (Reinigungsritual) und KBo 24.45+ (Reinigungsritual) zusammengehörigen Texte. Anhand von sprachlichen und graphischen Eigenheiten werden die Texte datiert, in Umschrift und Übersetzung dargeboten sowie mit kurzen philologischen Kommentaren versehen; letztere können deswegen recht kurz gehalten werden, weil viele problematische bzw. unklare Termini der Texte bereits ausführlich in den vorherigen Abschnitten der Arbeit diskutiert worden sind. Einzelheiten, die hier noch erwähnt werden sollen, sind folgende: Auf S. 247 diskutiert die Vf.in kompakt die semantischen Unterschiede zwischen *šuppi*- und *parkui*-. Anhand der Tätigkeit Ammihatnas (gemeinsam mit anderen) geht hervor, dass sich offensichtlich manchmal „feste Teams“ gemeinsam für Rituale verantwortlich zeigen (S. 280f.). S. 350f. wird für *azuri*- die Bedeutung „Grundmauer“ erwogen (im Auswahlglossar S. 369 bzw. S. 396 [hurritische Wörter] leider nicht aufgenommen). Editorisch wünschenswert wäre gewesen, wenn Transliteration und Übersetzung jeweils auf gegenüberliegenden Seiten dargeboten worden wären, was eine gewisse Erleichterung für die Benutzung des Buches dargestellt hätte. Grundsätzlich ist die Transliteration und Übersetzung der Texte zuverlässig, eine gewisse Inkonsistenz liegt in der Wiedergabe von I.GIS als (veraltet) „Baumöl“ bzw. (besser) „Sesamöl“ vor.

Kurze Schlussbetrachtungen (S. 359-364) fassen das v.a. in den ersten vier Kapiteln Erarbeitete nochmals präzise zusammen: Als charakteristisch für eine eigenständige Ritualistik Kizzuwatnas können typische Ritenketten gelten, wobei die Eigenständigkeit solcher Rituale aus Kizzuwatna auch in der Schreibertradition Hattusas gesehen wurde, wo

— nach Ausweis des Katalogtextes KUB 30.63 — diese Kizzuwatna-Rituale gemeinsam verbucht wurden. Anscheinend darf man sogar davon ausgehen, dass diese Rituale aus Kizzuwatna in Hattusa nicht nur archiviert wurden, sondern die in ihnen greifbare Tradition wohl auch weiter gepflegt wurde, da einige „Kizzuwatna-Rituale“ offensichtlich erst in jung-hethitischer Zeit in Hattusa neu abgefasst wurden (vgl. S. 363). Zugleich gibt es Hinweise, dass zur Tradition Kizzuwatnas gehörige Rituale auch außerhalb Kizzuwatnas und Hattusas verbreitet waren, wobei v.a. Verbindungen zur Kultpraxis von Šamuḫa und Šapinuwa feststellbar sind. Genauso resümiert die Vf.in am Ende ihrer Studie, dass man daher nicht von „der“ Kizzuwatna-Tradition sprechen darf, da es verschiedene Traditionen in Kizzuwatna gegeben hat, „mit denen unterschiedliche kulturelle und religiöse Traditionen Eingang in den hethitischen Kult und die hethitische Ritualkunde fanden“ (S. 364). Dieser Schlusssatz der Arbeit kann zugleich als Ausblick darauf gelten, dass im Bereich der Analyse der einzelnen lokalen und kulturellen Traditionen im hethitischen Reich noch weitere Forschungsmöglichkeiten bestehen, wobei die Arbeit von Rita Strauß bzgl. Kizzuwatnas einen wichtigen Beitrag geliefert hat.

Bonn, Januar 2007

Manfred HUTTER

* *
*

SCHUOL, M. — Hethitische Kultmusik. Eine Untersuchung der Instrumental- und Vokalmusik anhand hethitischer Ritualtexte und von archäologischen Zeugnissen. (Deutsches Archäologisches Institut Orient-Abteilung. Orient-Archäologie Band 14.). Verlag Marie Leidorf, Rahden, 2004. (29 cm, X, 262+40). ISBN 3-89646-644-5. ISSN 1434-162X.

M. Schuol's book aims to offer a complete and thorough assessment on the theme of music connected to the religious cult of the Hittites; it is a theme that the scholar sustains has been occasionally studied, only marginally, through the genre of philological studies that focussed on identifying musical instruments.

After the introduction in which the scholar details her plan to determine the significance of music in the cult by examining literary, archaeological and iconographic sources, a subsequent chapter highlights texts belonging to the most important Hittite festivals. The third chapter cites these principal literary, archaeological and iconographic sources, according to geographical area (i.e. Anatolia, Northern Syria, Egypt, Mesopotamia, the Aegean Levant, and Greece), in order to reconstruct Hittite cult music. In the fourth chapter, the author confronts the problem of identifying musical instruments cited in Hittite texts, and the songs which are referred. The fifth chapter deals with the various typologies of musicians (players and singers), the execution of the music itself, and the places where the music was played. The sixth chapter deals with the problem of how music functions in cult practice. Indices and a bibliography complete the volume.

This book marks a renewed interest in a theme that was explored by various scholars in the late 1980s and that today has a special relevance due to recent archaeological findings. The sixth chapter is the most interesting by venturing into an area previously little studied, which is the function of music

⁸⁾ Vgl. S. 188 mit Anm. 161 zu KUB 30.47 + KBo 31.25, Vs. I 7'f. — Dardano 2006, 237 weist allerdings darauf hin, dass im Katalog ^fAmmihatna (statt ^mAmmihatna) geschrieben ist, was vielleicht in einer fehlerhaften Überlieferung seine Ursache haben könnte.

in both the cult and social life. The fundamental assumption that music is a means to bring man in closer contact with god, however, could have been more fully developed with the aid of a bibliography ethno-musical in nature. As for the part relating to the identification of musical instruments, on which a notable amount of studies already existed, a more critical discussion would have been preferable on the various and often contradictory suppositions by scholars in order to bring to light the author's motivations in choosing to prefer one interpretation over another.

Consultation of previous Hittitological literature, especially the ones written in Italian, appears to have been somewhat neglected or superficial, in spite of footnotes full of bibliographical references. For example, in 6.1.7 the author speaks of the phenomenon of ecstasy as testified in KUB 41.15 + KUB 53.15 without citing either Beckman, the first person to discuss it,¹⁾ or Polvani²⁾ who pointed out the analogy with the celebration of the cult in Cybele and Attis, where the dance accompanied by the sound of timbales and cymbals created the conditions for self-inflicted wounds, even very serious ones, (and this comparison served, among other things, to reinforce the interpretation of *ḫuḫupal* as “cymbal”). Even though the hypothesis that *ḫuḫupal* is the “cymbal” has not been accepted (in my viewpoint the only admissible assumption, in light of the same observations made by M. Schuol, namely the one that better explains the duplicity of the use of *ḫuḫupal* as a musical instrument and an object of the cult used for drinking), the only other plausible hypothesis is the one proposed by Güterbock (the drum).³⁾ It is my opinion that the “lute” has to be, without any doubt, excluded.

Concerning the instrument *ḫuḫupal*, identified with “Harfe?”, add Polvani's article⁴⁾ too, where the difficulty of identifying all musical instruments is reconfirmed due to the difficulty of interpreting the verb, and where it is suggested that it is the long-necked lute. Even the interpretation of (^{unadu})*galgalturi* seems somewhat mechanical; <<*neither can*>> the occurrence of the determinative URUDU cannot be considered a decisive element in favour of the translation “metal cymbal”; we can see, for instance, the attestation of IBoT 4.145 öy 3 *ḫuḫupal-gal-t]ju-ri ŠA GIR₄* and of IBoT 4.262,6 *gal-gal-t]ju-u-ri iš-na-aš* that confirms, among other things, the equivalence of *GIR₄=išnaš*. Likewise, we would expect a more detailed analysis of the numerous testimonies available for *GIŠ ḫuḫupal* which are without any specification, (and hence also for *GIŠ ḫuḫupal^{bi.a)}*, *GIŠ ḫuḫupal GAL*, *GIŠ ḫuḫupal TUR*.

As to the interpretation of the musical context and the decoration of the vase of Inandik, it would perhaps have been preferable to analyse all the various hypotheses made so far, including those of M. Popko⁵⁾ and P. Taracha,⁶⁾ according to whom *ḫuḫupal* should not be a bed, but a cult throne. It is clear that the interpretation of the role of music changes a

lot and is related precisely to the context in which it occurs; on the problem of the “*hieros gamos*” we see how much this is sustained by Melchert.⁷⁾

An interesting chapter is the one dedicated to the songs⁸⁾ (4.11), a theme that, in future, could be re-examined in light of the studies made by Carruba in the last few years⁹⁾ on versification and, hence, on the relationship between poetry and music.

For the study of the *lú.meš-zilipuriyatalla/i*, the recent work by F. Pecchioli¹⁰⁾ should be added.

The part related to the function of the song in the Hittite religion and society is very interesting as is the one about “orchestra conducting”.

In conclusion, the work is a useful tool that may help to expand further the study of Hittite music.

Florence, March 2007

A.M. POLVANI

* *
*

CHRISTIANSEN, B. — Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463. (Studien zu den Boğazköy-Texten Band 48). Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 2006. (24,5 cm, XX, 449). ISBN 3-447-05333-X; 978-3-447-05333-4. ISSN 0585-5853.

Cet ouvrage est une nouvelle mouture du «Magisterarbeit» de B. Christiansen, soutenu en 2003 à la Freien Universität de Berlin. Il a pour objet les trois compositions CTH 391, CTH 429 et CTH 463 décrivant des rituels. Ces compositions présentent, selon l'auteur, plusieurs similarités d'un point de vue formel (voir p. 309-312).

Dans son introduction (p. 1-30), B. Christiansen s'interroge notamment sur le mode de transmission des rituels qu'elle étudie ainsi que sur la raison d'être de cette transmission (sur ce sujet voir également J. Miller, StBoT 46, 2004). Dans ce contexte, elle cherche à déterminer le rôle précis des «praticiens» dont le nom est associé au rituel dans l'incipit et le colophon (p. 22-26). Elle indique, vraisemblablement à juste raison, que ces experts des rituels n'ont probablement pas écrit eux-mêmes le texte du rituel (p. 22). La phraseologie standardisée de ces compositions en est la preuve la plus flagrante et doit, à mon sens, être préférée à l'idée avancée par l'auteur, à savoir que les experts des rituels de type *LÚAZU* ou *LÚMUŠEN.DU* ne sont jamais décrits comme scribes (p. 22). En effet, outre les études de F. Imparati, qui ont mis en évidence l'existence de scribes – devins

⁷⁾ *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie*, edited by G. Wilhelm, Würzburg 2001, 404-409.

⁸⁾ For this argument see also A. Archi in: *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*, edited by M. Hutter - S. Hutter-Braunsar, Münster 2004, 11-26 (on the Singer of Kaneš); I.C. Rutherford, *Ibidem* 377-394 (on women singers).

⁹⁾ In: *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, edited by L. Belloni - G. Milanese - A. Porro, Milano 1995, 567-602; ID., in: XLIII RAI, edited by J. Prosecky, Prague 1998, 67-89; ID., in: *šarnikzel*, edited by D. Grodek - S. Rössle, Dresden 2004, 225-237.

¹⁰⁾ *lú-zilipuriatalla* and *lúmunus-ḫuwaššanalla*. Some observations on two particular religious orders in *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*, edited by M. Hutter - S. Hutter-Braunsar, Münster 2004, 357-367.

¹⁾ BiOr XLII (1985) 143f.

²⁾ Hethitica IX (1988).

³⁾ In: *Studia Historiae Ardens*, edited by Th. van den Hout - J. de Roos, Istanbul 1995, 57-72.

⁴⁾ “Considerazioni su lo strumento musicale ittita *ḫuḫupal* nei testi religiosi ittiti” in *Monumentum M. Duchesse-Guillemain Lovanii* 1999 (Acta Iranica 34), 485-492.

⁵⁾ *Religions of Asia Minor*, Warsaw 1995, 80; ID., AoF 26 (1999), 55-56.

⁶⁾ *Archeologia* 53 (2002) [2003], 13.

(voir notamment «Auguri e scribi nella società ittita», dans: S. F. Bondi et al. (éd.), *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pise, 1985, 255-269), les empreintes inscrites de Nişantepe récemment éditées par S. Herbordt témoignent de la possibilité, pour les prêtres, de cumuler cette fonction avec celle de scribe (voir mon compte rendu de cet ouvrage dans *BiOr* 63, 2006, p. 335-340). Dans ce cas, pourquoi un ^{LU}AZU ne pourrait-il pas, lui aussi, recevoir une formation de scribe? A la fin de son introduction (p. 29-30), B. Christiansen s'interroge sur l'utilisation des tablettes retranscrivant des rituels et conservées à Hattuša. Elle suggère que la plupart de ces documents étaient avant tout des supports pédagogiques participant à la formation des scribes de la Cour de Hattuša. Elle précise toutefois que l'on pouvait, si l'occasion s'en faisait sentir, se référer aux rituels que ces tablettes décrivaient.

A la suite de cette introduction se trouve l'édition des textes du corpus choisi (p. 31-307). Chaque composition est éditée puis commentée en détails d'un point de vue formel: datation, procédé de rédaction, fonction(s), notamment. Puis vient l'analyse du rituel décrit par la composition.

Les éditions de textes réalisées par l'auteur sont très fiables autant dans leur transcription que dans leur traduction. Seules quelques petites étourderies ont été relevées, qui sont sans grande importance:

p. 55: traduire «Und das Blut [l]egt sie/er ...» au lieu de «... [g]ibt sie/er» pour *[d]a-a-i* à la ligne 55 (KUB 27.67 iii).

p. 58: déplacer la ligne séparatrice de paragraphes avant la ligne 19' (KUB 27.67 iv).

p. 190: il y a clairement un signe MA sur les traces d'un signe effacé à la ligne 58' (KBo 10.37 i). Il faut donc lire *ka-a-aš-ma*.

p. 202: à la ligne 53 (KBo 10.37 iii), lire *ši-ip-pa-an-[ti]*.

Quant aux analyses formelles de l'auteur, elles sont dans l'ensemble particulièrement pertinentes. Plusieurs de ses remarques me paraissent pleines de bon sens, comme, par exemple, la suivante: «So muss beachtet werden, dass ein Text seinen 'Sitz im Leben' wechseln kann. Ausserdem können einer Überlieferung – insbesondere wenn es sich um eine schriftliche handelt- mehrere 'Sitze im Leben' zukommen. [...] Der Text hat sicherlich seinen primären 'Sitz im Leben' in der hethitischen Ritualistik, d. h. in der Art und Weise, in der bestimmte Personen innerhalb der hethitischen Gesellschaft Störungen wie Krankheit, Unfruchtbarkeit, etc. für gewöhnlich zu beheben versuchten. [...] Daraus folgt, dass der Text nicht nur einen 'Sitz im Leben' allgemein in der hethitischen Ritualistik hatte, sondern auch in der Gelehrsamkeit und dem Traditionsbewusstsein der hethitischen Schreiber.» (p. 125-126).

Les commentaires formulés sur la structure et les procédés «magiques» des différents rituels me semblent, eux aussi, tout à fait intéressants. La réflexion de l'auteur sur l'emploi d'une souris dans le rituel CTH 391 a notamment retenu mon attention (p. 137-138).

Au sujet de la technique de magie analogique consistant à faire brûler un objet ou un aliment puis à jeter de l'eau dessus pour «éteindre» un mal, l'auteur mentionne plusieurs rituels utilisant cette méthode (p. 139-143), dont certains relèvent de la compétence des ornithomanciens (sur ces rituels, voir dorénavant D. Bawanypeck, *THeth* 25, 2005). Une technique analogue se retrouve en outre dans les rituels de serments militaires édités par N. Oettinger dans *StBoT* 22, 1976 (aux pages 18-19), où une torche est allumée puis éteinte avec

de l'eau, torche qui est comparée avec l'éventuel parjure condamné lui aussi à «s'éteindre».

Concernant la capacité de la laine de couleur d'absorber l'impureté du patient lorsqu'elle est mise en contact avec celui-ci, je souhaite revenir sur une séquence du rituel de Huwarlu KBo 4.2 auquel B. Christiansen fait allusion, notamment pour le comparer avec les textes de son corpus (p. 145 et p. 326). Il y a tout lieu de penser que la laine de couleur participait bel et bien à la purification du malade, tout comme elle le fait dans de nombreux autres rituels magiques (p. 143-146). L'utilisation de la laine de couleur attachée aux membres des patients (en l'occurrence le couple royal) va de pair, dans cette séquence, avec le dépôt de pain dans un panier placé sous le lit des patients. Dans un article précédent (*JANER* 3, 2003, 73-91 et plus particulièrement p. 86), j'avais suggéré qu'il pourrait s'agir là d'un rituel d'incubation thérapeutique, puisque le sommeil des patients a été conditionné par des gestes rituels. J'avais en outre proposé de voir dans le pain déposé sous le lit une offrande alimentaire. Contrairement à ce que l'on peut penser *a priori*, cette interprétation ne va d'ailleurs pas à l'encontre de celle émise par D. Bawanypeck (*THeth* 25, 2005, 161), qui consiste à dire que le pain a lui aussi le pouvoir d'absorber le mal des patients au même titre que la laine de couleur. En effet, j'ai déjà eu l'occasion de remarquer qu'une offrande alimentaire pouvait très bien avoir servi de substitut ou, en d'autres termes, de substance absorbant l'impureté avant d'être offerte à une divinité (*ZA* 94, 2004, 93-94 à la fin de la note 29). L'article d'A. Zografou («Elimination rituelle et sacrifice en Grèce ancienne», dans: S. Georgoudi et al. (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Sciences Religieuses 124, Turnhout, 2005, p. 197-213) offre d'ailleurs un éclairage intéressant sur la pratique grecque consistant à offrir aux dieux des objets ou aliments devenus impurs.

Les analyses structurelles que fait B. Christiansen constituent incontestablement l'apport le plus personnel de son étude (ce qu'elle appelle «entstehungsgeschichtliche Analyse»). L'auteur cherche à définir le «Sitz im Leben» de chacune des compositions qu'elle étudie, ce qui revient à s'interroger sur le rôle du scribe dans l'établissement du texte. Elle fait preuve de beaucoup de prudence dans ses suggestions, comme notamment dans la remarque suivante (p. 326): «Ob diese Parallelen [entre les textes de son corpus et les rituels de Huwarlu, de Tunnawiya et d'Allī] hauptsächlich darauf beruhen, dass die Rituale aus dem selben geographisch-kulturellen Milieu stammen, oder ob sie eher daher rühren, dass die Rituale in derselben Schreiberschule verschriftlicht und dann weiter tradiert und redigiert wurden, ist schwer zu entscheiden.»

L'étude de B. Christiansen, à l'instar de celle de J. Miller parue dans la même série des *StBoT* (*StBoT* 46, 2004), fournit aux hittitologues et aux historiens des religions de l'Anatolie ancienne une grille de lecture commode permettant de réaliser l'analyse structurelle d'une ou de plusieurs compositions relatives aux pratiques rituelles.

Strasbourg/Paris, février 2007

Alice MOUTON

* *
*

GÜTERBOCK†, H.G., H.A. HOFFNER, and Th.P.J. VAN DEN HOUT (Eds.) — The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume Š. Fascicle 2. šaptamenzu to -ši-. Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 2005. (28 cm, 209-332). ISBN 1-885923-37-6. £ 28,00.

With the latest fascicle, comprising the lemmata *šaptamenzu* to *-ši-*, *-ša-* ‘his, her, its’, the Chicago Hittite Dictionary (CHD) has finished the treatment of words beginning with *ša-* and now has moved on to words beginning with *šile-*. It contains 124 pages, which is considerably less than e.g. the preceding fascicle, CHD Š(1), which consists of 208 pages. In comparison to the previous fascicles, the organization of the lemmata has remained the same. The only difference is that verbal derivatives in *-ške/a-*,¹⁾ which were thus far called ‘iteratives’, are now more adequately called ‘imperfectives’, probably on the basis of Melchert 1998.

As we know from its previous fascicles, CHD is thorough in its treatment of the semantics of the words under consideration, extensive in the citing of attested forms and contexts as well as comprehensive in its referring to secondary literature. Nevertheless, some inadequacies must be discussed.

On p. 230-8 the verb “*šarra-*, *šarre-*, *šarriyale-*” is treated, of which CHD could have stated more clearly that in OH and MH texts active forms denote ‘to divide up, to distribute’, intransitive middles denote ‘to be divided’ or ‘to split up (intr.)’, and transitive middles denote ‘to transgress (oaths, borders, doorways)’ (cf. Oettinger 1976: 59f.; Melchert 1984: 18). Only in NH texts the meaning ‘to transgress’ can be expressed by active forms as well. With respect to the formal side of this verb, CHD states that “[t]he oldest texts show a root thematic class verb, *mi*-conjugation with diagnostic forms *šarrezzi*, *šarranzi*, *šarrer*, *šarratta*, *šarra/eške* [...]. All *hi*-conjugation forms [...] are secondary and belong to the late MH and NH period” (p. 231, referring to Oettinger 1979: 287). This analysis is entirely based on the form “*šar-re-et*” (KUB 36.106 rev. 5 (OS)) that CHD interprets as 3sg.pret.act., whereas already Melchert (1984: 18³⁶) correctly showed that the context demands a 3sg.pres.midd.-form. This means that the form should be read *šar-ri-ēt[-ta]*. Having eliminated “3sg.pret.act. *šar-re-et*”, we now see that the oldest active forms of this verb, 3sg.pres.act. *ša-a-ar-ri* (MH/MS), 3pl.pres.act. *šar-ra-an-zi* (OS) and 3sg.pret.act. *ša-a-ar-aš* (OS), rather point to an original *hi*-conjugated *šarr-ⁱ* / *šarr-* (comparable to *ārr-ⁱ* / *arr-* ‘to wash’).

On p. 238-9 a verb “*šarai-*” ‘to unravel’ is cited, which is attested in one clear context only, and on p. 257 a verb “*šariya-*” ‘to embroider, to sew on’. Because of the formal similarity (note that for both verbs a 3pl.pres.act.-form *ša-ra-a-an-zi* is cited) as well as the semantic ambiguity of the context in which “*šarai-*” is attested (KBo 5.1 iii 52-55: *nu MUNUS.MEŠ katrēš TÚG-an šarānzi § maḥḥan=ma TÚG-an šarāuwanzī zinnanzi* ‘The *katra*-women š. the cloth. § When they finish š.-ing the cloth,...’), it seems more attractive to me to assume that these verbs are identical: *šar(iyela)-* ‘to embroider, to sew on’.

¹⁾ CHD’s consistent transliteration of this suffix with the vowel *-i-* (e.g. 1sg.pres.act. *°š-ke/I-mi* as *°š-ki-mi* and 3sg.pres.act. *°š-ke/I-E/Iz-zi* as *°š-ki-iz-zi*) should be abandoned: plene spellings like *°š-ke-e-zi*, *°š-ke-e-et*, which occur from OH to NH texts, as well as the consistent spelling of 2sg.pres.act. as *°š-ke-eš* (and never ***°š-ki-iš*) clearly indicate that the suffix contained the vowel *-e-*. We should therefore transliterate *°s-ke-mi*, *°š-ke-ši*, *°š-ke-ez-zi*, etc.

On p. 239 the verb “*šarak(k)u(i)-*” ‘to water(?)’, to give water to(?)’ is cited with “*-k(k)-*”, implying free variation between single *-k-* and geminate *-kk-*. This is not the case: the geminate *-kk-* is attested in the imperfective only (*šarakku(i)ške/a-*), where it is morphologically expected (compare imperf. *akkuške/a-* from *eku-^{zi}* / *aku-* ‘to drink’). The verb therefore had better be cited as *šaraku-*.

On p. 244 it is stated that the verb “*šara(p)p-*, *šarip-*” is “[d]oubtless onomatopoeic”. This remark does not take into account the convincing etymological connection with Lat. *sorbeō*, Gr. *ῥοφέω* ‘to slurp, to swallow’ < PIE **sreb^h-* as was first suggested by Neumann 1967: 32 (cf. Kloekhorst fthc.: *sub šarāp-ⁱ* / *šarip-* for full etymological treatment).

On p. 247, the adjective “*šaraz(z)i(ya)-*” should rather have been cited as *šarāz(z)i(ya)-*: not only the multiple attestations with plene vowel, *ša-ra-a-az-zi-*, but also the clear etymological connection with the adverb *šarā* ‘upwards’ supports this. Similarly in “*šaraz(z)iyahḫ-*” and “*šarazziyaz*” (both p. 250).

On p. 279 the semi-hapax form *UZU šar-na-an-ta* (KUB 5.5 i 21, iv 13) ‘afterbirth’ is treated under a separate lemma, whereas it had better be regarded as a spelling error for *UZU šar-ḫu-an-ta* (note that the signs NA and ḪU only differ one vertical stroke vs. Winkelhaken from each other), belonging to the noun *šarḫuwant-* ‘belly; foetus; innards, afterbirth’ as treated on p. 253-4.

On p. 268-70 the first translation of the adjective *šarku-* is given as ‘high in rank or status’. This translation goes back to Juret 1942: 43, who assumed an inner-Hittite etymological connection with *šarā* ‘upwards’ and *šēr* ‘on top’. Since this etymological connection cannot be correct (cf. Kloekhorst fthc.: *s.v.*) it is better not to include in the translation the notion ‘high’ anymore, and render *šarku-* as ‘eminent, illustrious, powerful’ only.

On p. 290-1 two important attestations of the verb “*šart-*, *šartai-*, *šartiya-*” ‘to smear(?)’, to wipe’ have been omitted, namely 3sg.pres.act. *šar-ta-i* as attested in KBo 17.18 ii 16 (OS) and KUB 36.110, 20 (OS). Moreover, in the overview of attestations the form *šar-ta-i* as found in KBo 17.43 i 14 is dated as “OH/NS(?)” whereas the text in fact is OS (as is correctly indicated lower in the lemma). On the basis of the OS forms of this verb, 3sg.pres.act. *šar-ta-i*, 3pl.pret.act. *šarte-er*, we must conclude that this verb originally belonged to the *tarn(a)*-class: *šarta-ⁱ* / *šart-*.

On p. 321 the enclitic pronoun ‘to him/her/it’ is cited as “*-še*, *-ši*”, whereas it is almost consistently spelled with geminate *-šš-* (*nu-u=š-še*, etc.) in postvocalic position. It therefore should have been cited as *-šše*, *-šši*.

On p. 324, the enclitic possessive pronoun “*-ši-*, *-ša-*” (which should also have been cited with geminate *-šš-*, cf. e.g. *pé-e-di-i=š-ši*) also has a stem *-šše-*, namely in nom.-acc.sg./pl.n. *-ššet*. It therefore would have been preferable to cite *-šši-*, *-šša-*, *-šše-²⁾*

Despite these flaws or less favourable choices, this fascicle is an indispensable tool for seriously practicing Hittite studies and will wholeheartedly be welcomed by every Hittitologist. The only disappointment is that it does not contain more pages!

Leiden, March 2007

Alwin KLOEKHORST

²⁾ Which incidentally shows how unfortunate the editors’ choice was “to consider the two vowels [e and i] equivalent for the purpose of alphabetization of lemmas” (CHD L-N: xii).

References

- CHD L-N: *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Volume L-N* (eds. H.G. Güterbock & H.A. Hoffner, Jr.), Chicago, 1989.
- CHD Š(1): *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Volume Š, Fascicle 1: šā- to šapta-menzu* (eds. H.G. Güterbock, H.A. Hoffner Jr. & Th.P.J. van den Hout), Chicago, 2002.
- Juret, A., 1942. *Vocabulaire étymologique de la langue hittite*, Limoges.
- Kloekhorst, A., fthc. *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*.
- Melchert, H.C., 1984. *Studies in Hittite Historical Phonology*, Göttingen.
- , 1998. Aspects of Verbal Aspect in Hittite, *Uluslararası Hittoloji Kongresi Bildirleri. Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology, Çorum, Sep. 16-22, 1996* (eds. S. Alp & S. Süel), 413-418.
- Neumann, G., 1967. *Indogermanische Sprachwissenschaft 1816 und 1966: 1) Franz Bopp - 1816, 2) Zum Stand der Hethitologie* (= *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 24*), Innsbruck
- Oettinger, N., 1976. *Die militärischen Eide der Hethiter* (= *Studien zu den Boğazköy-Texten 22*), Wiesbaden.
- , 1979. *Die Stammbildung des hethitischen Verbuns* (= *Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 64*), Nürnberg.