

# Le Journal Médecin<sup>des</sup>es

2018 n°32



- Page 1 ‘Seize a frog!’ The use of the frog in medical and magical texts  
**András Bácskay**  
Vaches d’Ur
- Page 17 **Baptiste Fiette**
- Page 24 Éléments de pharmacopée mésopotamienne : retour sur l’ingrédient rikibtu  
**Vérène Chalendar**
- Page 56 Two rituals to postpone an ill-omened childbirth: an edition of KAR 223 and duplicates  
**Henry Stadhouders, Ulrike Steinert**

# Cunéiformes

# 'Seize a frog!' The use of the frog in medical and magical texts

András Bácskay<sup>1</sup>

## Abstract

The frog belongs to a group of animals that were used as a substitute as well as healing material for remedies in Mesopotamian medical and magical texts. This paper provides an overview of the references including some unpublished texts and an analysis which focuses on the context of treatments using various types of frogs or healing materials relating to the frog (e.g. 'frog bile' or 'frog skin'), and to the symbolism pertaining to this animal. Besides, summarizing the references related to the frog, this paper attempts to provide an interpretation related to the specific animal substances used in the Mesopotamian medicine.

## Résumé

La grenouille appartient à un groupe d'animaux qui étaient utilisés selon les textes médicaux et magiques mésopotamiens à la fois comme substitut et comme ingrédient thérapeutique. Cet article passe en revue les différents textes concernés, certains encore non édités et analyse les traitements utilisant diverses sortes de grenouilles ou divers ingrédients tirés de la grenouille (par ex. la 'bile de grenouille' ou la 'peau de grenouille') tout en tenant compte du symbolisme lié à cet animal. D'autre part, en reprenant les références traitant de la grenouille, cet article essaie de donner une interprétation quant à l'utilisation de certaines substances d'origine animale en médecine mésopotamienne.

**Keywords:** frog, magic, medicine, namburbi, substitute, therapeutic.

## Introduction

Frogs belonged to the everyday fauna in ancient Mesopotamia,<sup>2</sup> but some supernatural conceptions are also connected to this animal. Amulets in the shape of frogs are one of the most common objects among the animal-shaped amulets used as a bead from the third millennium.<sup>3</sup> Moreover, frogs were applied as a substitute in namburbi rituals and the animal or its body parts were used as healing materials in medical treatments. Our paper deals with the medical and magical use of the frog or it focuses more precisely on the analysis of all treatments which use the frog as a substitute animal or as an ingredient of the healing material for various medicines.<sup>4</sup> The number of the cuneiform texts mentioning the frog as a substitute or healing material are not too many. The total number of the medical and magical texts, known to me, pertaining to various types of frogs, amount to around forty. The vast majority of these references have to do with therapeutic treatments and just four texts describe substitute rituals. The first references to the frog as a healing material originate from the Old-Babylonian period but the majority of the references originate from the Neo-Assyrian and Neo-Babylonian period.<sup>5</sup>

The most often used lexeme provided for the frog is bil-za-za = *musa* ''irānu in these texts and in several references it has been complemented with the adjective 'green' (always written with the logogram SIG<sub>7</sub>); furthermore some treatments use the 'tadpole of the frog' (*atmu ša*

<sup>1</sup> PPKE Budapest. I am greatly indebted to Gilles Buisson and Krisztián Simkó for their corrections and suggestions, but the responsibility for all remaining errors is mine.

<sup>2</sup> For the Mesopotamian fauna, see Landsberger 1934, Landsberger 1960, Landsberger 1962 and recently Streck 2014. For the animal substances in Mesopotamian medical texts, see Herrero 1984, 58 and Böck 2011, 696-697. For the terms related to the frog, see lines 376-381 in the 14<sup>th</sup> tablet of the canonical Ur<sub>5</sub>-ra (edited by Landsberger 1962, 41).

<sup>3</sup> Moorey 1994, 175 with references.

<sup>4</sup> For the relevant texts, see CAD M/2 p. 241 sub *musa* 'irānu cf. Ebeling 1957-1971.

<sup>5</sup> I know only two OB medical texts (YOS 11 no. 4 obv. 1-10 and BM 113935 obv. ii 9), both of them will be discussed in this paper.

*muşa'irāni*) as a healing material.<sup>6</sup> Besides the term *muşa'irānu*, some prescriptions mention another type of frog: namely the so called *dālilu*. In the medical prescriptions this animal is always designated with the same specific term: ‘*dālilu* that lives amidst the pebbles’.<sup>7</sup> My interpretation is that this term can be interpreted as a type of frog or an aquatic animal which was categorized by Mesopotamians similarly to the frog and is based on the therapeutic prescription attested in BAM 264 ii 15'-16 which contains the same term using the common term *muşa'irānu* instead of *dālilu* (BIL.ZA.ZA ša ŠÀ <sup>na4</sup>PEŠ.ÍD = a frog that lives amidst the pebbles of the river). Finally, it should be mentioned that the Sumerian term *kin-tur<sup>ku6</sup>* (perhaps toad) can be attested in a single medical prescription against ghost (BAM 470 iv 16'-17').<sup>8</sup>

### Frog as substitute

Only two texts can be without question identified as a namburbi ritual related to the use of frogs. The texts are cited in the followings as follows.<sup>9</sup>

- 1' [...] 'x x x' [...]
- 2' [...] *a-mi-lu* [...]
- 3' [x?] 'x' *ru-gu-u[m ...]*
- 4' Šá *at-ta te-pu-šá* 'x' [...]
- 5' *ina qí-bit* <sup>d</sup>é-a <sup>d</sup>UTU *u* <sup>d</sup>[...]<sup>10</sup>
- 6' *mu-úh-ra-an- ni'* [...]
- 7' *mur-ši a-nam-d[i-in ...]*
- 8' *ul-tu at-ta tab-tal-!ú ...]*<sup>11</sup>
- 9' *ina u4-me-šú-ma mur-š[i ...]*

---

10' KA.INIM.MA NA[M.BÚR.BI HUL<sup>?</sup> ...]

11' KÌD.KÌD.BI BIL.ZA.ZA SIG<sub>7</sub>.SI[G<sub>7</sub> *taşabbat*<sup>?</sup> ...]

12' ÉN *ana UGU ŠID-nu e-ma ŠID* [...]

13' KI *giš- úGÍR KEŠDA-su-m[a...]*

<sup>1'</sup>[...] ... [...] <sup>2'</sup>[...] a man [...] <sup>3'</sup>[...] claim? [...] <sup>4'</sup>which you did ... [...] <sup>5'</sup>By the command of Ea, Utu and [Asalluhi? ...] <sup>6'</sup>accept ... [...] <sup>7'</sup>I give my sickness [...] <sup>8'</sup>when you let (the frog) back (into the water?) [...] <sup>9'</sup>on that day [my] sickness [will disappear? ...]

---

<sup>10'</sup>Nam[burbi] incantation against [the evil frog?] <sup>11'</sup>Its ritual: [you catch] a green frog [...] <sup>12'</sup>You recite the incantation onto (it), whenever you recite (the incantation) [...] <sup>13'</sup>you tie it on *ăšagu* thorn and [...] (Sm 1049 obv. 1'-13')<sup>12</sup>

---

1. [NAM.BÚR.BJ]I HUL BIL.ZA.ZA [...]  
2. [... *a-n*]a NA *u* É-šú N[U? TE?]

---

3. [DÙ? DÙ?.BJ]I '2? NU?'.[MEŠ ...] '1? Šá KÙ.BABBAR 1-en 'šá? [KÙ.SI<sub>22</sub> *teppus*?]<sup>13</sup>

<sup>6</sup> From references collected by my research 27 texts use the term *muşa'irānu* (mainly written with the Sumerian logogram *bil-za-za* or *bíl-za-za*) and only three prescriptions include the term *dālilu*. Furthermore, four prescriptions mention the term ‘tadpole of the frog’ (*atmu ša muşa'irāni*).

<sup>7</sup> The CAD identified the term as ‘a small animal, probably frog’ (CAD D p. 52 sub *dālilu*). For the summary of various interpretations, see Volk 1995, 57 footnote no. 379 and George 2003, 838 note no. 76.

<sup>8</sup> The prescription was edited by Scurlock 2006, 614 (no. 297).

<sup>9</sup> The frog as carrier of harmful omens was also mentioned by Maul without any reference to the relevant tablets (Maul 1994, 12).

<sup>10</sup> Caplice: [<sup>d</sup>Asar-*lú-hi* ...]

<sup>11</sup> Caplice: *tab-tal-l!*[á? ...]

<sup>12</sup> For the hand copy of the tablet, see Geers Heft B 137. The text was edited by Caplice 1971, 175. Scurlock also referred to this text (2002, 373 note no. 30).

<sup>13</sup> The restoration of this line is based on a similar passage in another namburbi texts: K 9789+79-7-8, 115 obv. 18' (edited by Maul 1994, 211) and LKA 123 rev. 9' (edited by Maul 1994, 286).

4. *ina GU ÍD t[a- ...]’x’<sup>14</sup> KEŠDA ana IGI ’d’[UTU u <sup>d</sup>Asalluhi *tarakkas?* ...]*
5. <sup>udu</sup>SÍSKUR BAL-’q’ <sup>uzu</sup>ZAG <sup>uzu</sup>[ME].’HÉ’ <sup>uzu</sup>KA.NE *ina UGU tašakkan?*<sup>15</sup>
6. ZÚ.LUM.MA ’zí’[E]’Š’[A *tasarraq?*]
7. NINDA.Ì.DÉ. ’ÀM<sup>16</sup> [dišpi? himeti? *tašakkan?*]<sup>17</sup>
8. NÍG.NA <sup>šim</sup>LI GAR [...]
- 

9. én <sup>d</sup>En-ki lugal ’abzu’[...]
10. hé-gál Eridu<sup>ki</sup>-ga ’x’ [...]
11. [x?] abzu-ta de [...]
12. [...]’x’ hul a [...]
13. [... e]n <sup>d</sup>En-ki [...]

<sup>1</sup>[Namburbi] incantation that the evil frog [...] <sup>2</sup>[may] no[t approach t]o the man and his house <sup>3</sup>[Its ritual:] you [...] in the bank of the river, [you set up] the ritual arrangement in front of [Shamas and Asalluhi ...] <sup>3</sup>you make an offering, [bring near] shoulder flesh, fatty tissue [...] <sup>4</sup>[you scatter] dates (and) *sasqu* flour [...] <sup>7</sup>*mersu* cake [...] <sup>8</sup>you set out a censer (burning) *burāšu* juniper [...]

<sup>9</sup>Incantation. Enki, the ruler of the underground water [...] <sup>10</sup>plenty of Eridu [...] <sup>11</sup>[...] from the underground water [...] <sup>12</sup>[...] evil? [...] <sup>13</sup>[... the lo]rd?, Enki [...] (LKA 118 obv. 1-13)<sup>18</sup>

The first text includes an Akkadian incantation and the second text contains a Sumerian incantation, but I did not find any parallels to them. The ritual of the first text perhaps uses a frog as a substitute for the patient and a similar ritual can also be found in medical texts which I will discuss later in this paper. The ritual in the second text follows the general pattern of the namburbi ritual: this ritual includes making offerings, libation and fumigation with a censer for the gods. Besides these two namburbi rituals two further medical prescriptions describe a healing ritual which use a live frog as a substitute for the patient. The most detailed process can be found in a treatment against *li’bu* diseases.

<sup>1</sup>If a man becomes dark from his feet to his shoulder blades, this man has been seized by *li’bu* of the mountain.

<sup>2</sup>Its ritual: you catch a green frog in the water, <sup>3</sup>wipe him <sup>2</sup>in the morning,<sup>19</sup> in his bed, <sup>3</sup>even before he (i.e. the patient) places his feet on the ground, clean from his head to his feet <sup>4</sup>and speak as follows: “Frog, you shall undo the seizure, which has seized me! <sup>5</sup>Frog, (you shall undo) the *li’bu* disease which has seized me, <sup>6</sup>when you stay alive and return into your water!” <sup>7</sup>On that day when you let (the frog) back (into the water), you should say (this incantation) three times. [Wh]en you have dropped his spittle into its (i.e. the frog’s) mouth three times, <sup>8</sup>take it into the steppe, knot its feet with a yarn of red and white wool, <sup>9</sup>tie it on a *baltu* thorn and that man will recover. (K 2581 obv. 20-25 // K 6732 + 79-7-8, 202(AMT 53,7): 1-9)<sup>20</sup>

As JoAnn Scurlock observed earlier, the aim of this ritual is to transfer the patient’s illness to the animal substitute.<sup>21</sup> After the transfer of the illness the frog was delivered into the steppe, red and white wool yarn were knotted on its feet and finally, based on the text of the incantation,

<sup>14</sup> The first fragmentary sign *t[a- ...]* allows to have a syllabic verbal form: a possiblitiy is that the verb is *šakānu* (*t[a-ša-ka-a]n*) but the use of this verb in this context with such a syllabic form seems not convincing to me.

<sup>15</sup> The reconstruction is based on a similar passage in another namburbi texts: BM 94354+BM 94356 obv. 8 and its parallels edited by Maul 1994 133 line 79. Cf. Maul 1994, 55 note no. 129.

<sup>16</sup> I followed the reconstruction of CAD M/2 109 sub *mirsu* but another reconstruction also can be suggested: NINDA.Ì.DÉ.A ’tara’-[*kás*...] which occurs in an *izišubbú* namburbi ritual edited by Maul 1994, 133.

<sup>17</sup> The restoration of this line is based on a similar passage in another namburbi text BM 45948 obv. 9 and its parallel K 12197 line 6’-7’ edited by Maul 1994, 325.

<sup>18</sup> The text was identified as ‘ein besonderes Ritual (nam-burbi)’ by Ebeling 1957-1971, Maul 1994, 520 and Maul – Strauß 2011, 6.

<sup>19</sup> Variant in K 2581: on that day (when) he seized him (i.e. the frog).

<sup>20</sup> Scurlock 2002, 373 note no. 30; Scurlock 2014, 676 and 678 and recently Bácskay 2018, 158-159. The script of the tablet K 2581 is Babylonian and it can be supposed that this ritual – similarly to another ritual identified on cuneiform tablets from Nineveh – originates from Babylonia.

<sup>21</sup> Scurlock 2002, 371-387

the animal was released and the frog returned to the water.<sup>22</sup> Although any duplicate to this substitute ritual is not known to me, a similar method can be identified in the namburbi ritual discussed in the first text (Sm 1049 obv. 10'-13'). Similar procedures can be found in a further medical tablet which contains a list of healing rituals and therapeutic prescriptions against unidentified diseases. I present below the relevant lines of the text.

14. [...] -ma NU DU<sub>8</sub>-ár 7 <sup>ninda</sup>DÌM.ME 7 <sup>ninda</sup>ha-si-ša-a-ti  
 15. [...] <sup>n</sup>[a<sup>4</sup>] ur-ri-qá ana ÍD ŠUB-di  
 16. [...] 'x' BIL.ZA.ZA SIG<sub>7</sub> TI-qí ana IGI ÍD UR<sub>5</sub>.GIM DUG<sub>4</sub>.GA  
 17. [...] 'x' DUR <sup>síg</sup>HÉ.ME.DA SÍG.BABBAR ta-tam-[mi?]  
 18. [...] NA BI ul is-sà-har-ma ul 'x'[x x x?]  
<sup>14</sup>[... illness has seized him] and you cannot release (it). Seven (pieces) of *pannigu*-bread, seven (pieces) of *hasīsātu*-bread,<sup>15</sup>[...] *urrīqu*-stone you throw (them) into the river.  
<sup>16</sup>[...] you take a green frog (and) say as follows in front of the river<sup>17</sup>[...] ... you wrap it into a yarn of red and white wool.<sup>18</sup>[...] this man will be not turn back and not [...].  
 (K 3395 (AMT 88, 2) obv. 14-18)<sup>23</sup>

The fragmentary preserved text contains two different methods. In the first one, various types of bread and probably a specific stone should be thrown into the river.<sup>24</sup> Another procedure seems to be a substitute ritual using a green frog. The incantation was recited directly next to the river and we suppose that the frog will be released into the river.

Two important steps of the substitute ritual with a frog attested in the aforementioned medical prescription (to spittle into the mouth of the animal and to release the animal into the river) can be also found in further substitute rituals. As the closest parallel, a purification ritual can be mentioned which is applied on the first day on the month Nisannu (BAM 318 iv 19-21 // K 10622 rev. 1-2).<sup>25</sup> In this instance, I present only the relevant part of the text; a quote from the recent English translation of Daniel Schwemer.

<sup>19</sup>[Yo]u catch [a fish] (and) keep hold (of it); then you put your spittle in the mouth of the fish. <sup>20</sup>[“fish], undo my [c]urse, fish, carry off my sin, <sup>21</sup>take it down [to the sub]terranean ocean!”<sup>26</sup>

The way in which the transfer is made in this text is similar to the frog ritual mentioned above. The text clearly defines the aim of the method: the substitute animal delivers the patient's sin into the *Apsū* in order to eliminate it. Something which is noteworthy: the use of fish as a carrier of illness into the *Apsū* can be found in another medical and magical prescription which contains a treatment against urinary problems.

Seize a live *girītu* fish, (the patient) urinates into its mouth. He/you<sup>27</sup> releases/release it into the river and he will recover.

(BAM 396 iv 22-23)<sup>28</sup>

<sup>22</sup> Cf. Scurlock 2014, 675.

<sup>23</sup> The text was also discussed by Chalendar (Chalendar 2016, 98).

<sup>24</sup> This ritual is similar to the namburbi for the purification of the field and garden wherein same types of bread and *mersu* cookies as well as an *urigallu* standard were thrown into the river (Maul 1994, 370:25 and 372).

<sup>25</sup> Maul 1994, 77:57. For the edition of the ritual, see Livingstone 1998, 62, Scurlock 2002, 374 and recently Schwemer 2013, 189, 193 and 198. Livingstone identified a Late Babylonian version of this hemerological ritual which was performed in the month of Nisannu (Livingstone 1993, 106-107). Similar purification rituals can be found in another medical text BAM 409 rev. 13-14 (edited by Köcher 1995, 207 and 210).

<sup>26</sup> Schwemer 2013, 193.

<sup>27</sup> Geller translated ‘you’ suggesting that this activity was made by the incantation priest. Contrary to Geller, Scurlock assumed that the agent actively participating is the patient and she translated this into a ‘he’.

<sup>28</sup> The prescription was elaborated by Geller (Geller 2005, 40-41) and recently by Scurlock (Scurlock 2014, 545-546).

The use of a specific and rarely mentioned type of fish (*girītu*) can probably be explained by the fact that the cuneiform sign /bir/ attested in one of its Sumerian logogram (bir-dùn-na)<sup>29</sup> can be read as the Sumerian *ellag₂* (means kidney) which is relevant to the topic of the prescription. Thus, it can be supposed that the applied healing material is based on the association between the similar cuneiform signs in the name of the fish and the human organ which is connected to the disease. Unfortunately, I do not know any similar method for the use of frogs.

Finally, I would like to present a fragmentary ritual using a live frog. The small fragment is written in Neo-Assyrian ductus originating from Nineveh and containing a collection of incantations and connected rituals. Here I present the edition of the incantation and the connected ritual related to the frog.

1' 'x x x' [...]

---

2' ÉN KAR ZI 'x' [...]

3' KAR ZI ma aš ku iš t[i? ...]

4' *le-qé-e qí-iš-t[i ...]*

---

5' KA.INIM.MA [...]

---

6' KÌD.KÌD.BI BIL.ZA.ZA T[I DAB? ...]

7' SA.MUD BIL.ZA.ZA šá GÙB [...]

8' 'x' [...]

broken

1' ...[...]

---

<sup>2</sup>Incantation (for) saving of the life ... [...] <sup>3</sup>saving of life ... [...] <sup>4</sup>Accept a gift! [...]

---

<sup>5</sup> Incantation against [...]

---

<sup>6</sup>It is its rituel. You [catch?] a live frog [...] <sup>7</sup>the tendon from the left foot of the frog [...] (K 11705 obv. 1'-7')<sup>30</sup>

Due to the poor condition of the text and having no knowledge of any parallel, I cannot reconstruct the text. This is the reason for which the interpretation of the incipit of the incantation ÉN KAR ZI as ‘Incantation (for) saving of the life’ is quite hypothetical. The ritual clearly refers to the use of a living frog, more precisely the use of ‘the tendon from the left foot of the frog’ but the method of the treatment remains unclear to me.

### **Frog as healing material**

Formally, the references using the frog as healing material can be separated into two different groups. One part of them consists of treatments that mention the living animal and another part of the references includes liquids or body parts related to the frog.

<sup>29</sup> N 429 line 6 (a cuneiform tablet housed in the tablet collection of Istanbul Archeological Museum, edited by Scheil 1916, 135-137). The fragment belongs to the manuscripts of the canonical lexical list Izi. Notable, another manuscript of this line includes another Sumerian logogram of the fish: mur-dùn-na (CT 19, 5 ii line 7; for the edition of this text, see Izi J ii line 9 in MSL XIII p. 212).

<sup>30</sup> For the hand copy of the tablet, see Geers Heft A 129.

### *Living frog as a drug*

The majority of the prescriptions using a living animal as a drug are described with specific terms: ‘*dālilu* frog which (lives) amidst the pebbles’ or ‘frog which lives amidst the pebbles’.<sup>31</sup> Here, I present the relevant prescriptions.

30' DIŠ KIMIN <Ú>.BIL.LÁ ū<sup>ur</sup>-ba-te SIM ina A GAZI<sup>sar</sup> ta-là-áš 'x' [...]

31' da-li-la ša ŠÀ PEŠ<sub>4</sub>.<ÍD>.DA ina Ī.GIŠ SÚD IGÍ<sup>II</sup>-[šú ...]

<sup>30</sup>If ditto, you sieve charcoal of *urbatu*-plant, knead (it) in *kasū* juice ... [...] <sup>31</sup>you pulverize the *dālilu* frog which (lives) amidst the pebbles (of the river) in oil [...] his] eyes.

(BAM 12 rev. 30'-31')<sup>32</sup>

A<sub>i</sub> 17 DIŠ NA su-a-lum DAB-su da-li-la ša ŠÀ <sup>na4</sup>PEŠ<sub>4</sub>

B<sub>i</sub> 17 DIŠ NA su-a-lum DAB-su da-li-la [.....]

A<sub>i</sub> 18 tur-ár ta-sák ina Ī hal-si NAG-ma TI

B<sub>i</sub> 18 tur-ár ta-sák ina Ī hal-si [.....]

<sup>17</sup>If a man has been seized by *suālu* disease, <sup>18</sup>you dry <sup>17</sup>*dālilu* frog which (lives) amidst the pebbles (of the river), <sup>18</sup>pulverize (it) in filtered oil, he drink (it) and he will live.

(A = AMT 80, 1 i 17-18 // B = BAM 548 i 17-18)<sup>33</sup>

15' DIŠ KIMIN BIL.ZA.ZA ša ŠÀ <sup>na4</sup>PEŠ<sub>4</sub>.ÍD i-ba-a[l-lu<sup>?</sup>-ut<sup>?</sup>]<sup>34</sup>

16' ū<sup>šá</sup> di-i-ki-<sup>?</sup>ti<sup>?</sup>-šú tur-ár ta-sák ta-za-[rū<sup>?</sup>]

<sup>15</sup>If ditto, a frog which liv[es] amidst the pebbles of the river, <sup>16</sup>You dry (the frog) which was killed, pound (and) scatter (it on the sick body part).

(BAM 264 (KAR 204) ii 15'-16')<sup>35</sup>

14'DIŠ MIN(= DIŠ GIG-ma KÚM ŠUB.ŠUB-su<sup>?</sup>-ma ū-ta-şal u 'UH NU 'TUKU)-ma IR la-ba-şı ma-at-tam TUKU.TUKU<sup>ii</sup>

15' ū hur-ba-šu ŠUB.ŠUB-su ŠU DINGIR aš-ti

16' dALAD šá-né-e dé-a ana ina ŠU DINGIR aš-ti 'KAR'-šú

17' Ī.UDU a-a-ar DINGIR da-li-la ša ŠÀ <sup>na4</sup>PEŠ<sub>4</sub>

18' tur-ár gisŠINIG ESIR.U<sub>4</sub>.A PEŠ<sub>10</sub>.dÍD

19' ū<sup>ru<sup>1</sup>-ti-ditus</sup> MUN eme-sal-'lim ina GÚ-šú GAR

20' ū am-ha-ra ŠEŠ.MEŠ-su-ma TI

<sup>14</sup>(If) ditto (=If he is ill and he has constantly heat and becomes paralysed, but he has no saliva) and he excessively transpires the sweat caused by the Labāṣu-demon <sup>15</sup>and in addition he experiences recurrent attacks of feverish shivering: Hand of the stiff deity, <sup>16</sup>deputy power of Ea. In order to release him from the Hand of the stiff deity, <sup>18</sup>you dry <sup>17</sup>a chameleon's fat and a *dālilu*-frog that lives amidst the pebbles. <sup>19</sup>You put (them along with) <sup>18</sup>tamarisk, asphalt, black sulphur, <sup>19</sup>yellow sulphur, and *emēsallu*-salt around his neck; <sup>20</sup>finally, you repeatedly rub him with *amhara*-plant and he will recover.

(CTN 4, 72 iii<sup>1</sup> 14'-20')<sup>36</sup>

It can be observed that three prescriptions use the frog ‘which (lives) amidst the pebbles’ as a *simplicium* and only a single prescription contains more healing material. The animal will be dried and pulverized or pounded in all prescriptions but the ways in which the application of such treatments will be applied greatly differ: salve, potion and scatter. The four texts represent four different diseases: eye complaints (BAM 12 rev. 30'-31'), respiratory problems (AMT

<sup>31</sup> Heeßel translated the term *da-li-la ša ŠÀ* <sup>na4</sup>PEŠ<sub>4</sub> as ‘*dālilu*-Frosch, der inmitten der Muscheln (lebt)’ (Heeßel 2011, 61) but based on the further reference of this term, his interpretation seems incorrect.

<sup>32</sup> For the partial edition of the tablet, see Worthington 2006 as Ms.E. Edition of the relevant prescription remains unknown to me. For the transliteration of the prescription, see the corpora of BabMed.

<sup>33</sup> No edition is known to me. For the transliteration of the prescription, see the corpora of BabMed.

<sup>34</sup> The transliteration of BabMed (*i-ba-*<sup>?</sup>*aš*<sup>?</sup> [...] ) is not convincing for me because the head of a parallel horizontal or may be a slant sign is also preserved on the tablet which is missing in Köcher’s hand copy.

<sup>35</sup> No edition is known to me. For the transliteration of the prescription, see the corpora of BabMed.

<sup>36</sup> I followed the edition of Stadhouders with minimal corrections (Stadhouders 2012, GKAB, <http://oracc.org/cams/gkab/P363487>).

80,1 i 17-18 // BAM 548 i 17-18), skin problems (BAM 264 ii 15'-16') and various sufferings caused by Hand of the stiff deity (CTN 4, 72 iii 14'-20').

Another group of therapeutic treatments use ‘a tadpole of the frog’ (*atmu ša muša* ‘*irānu*’) as a healing material. The relevant prescriptions are cited in the followings.

A <sub>obv.14'</sub>	DIŠ KI.MIN ūKUR.KUR <i>at-ma</i> BIL.ZA.ZA SIG <sub>7</sub> gišHAŠHUR GIŠ.GI
B <sub>ii16'-17'</sub>	[.....]KUR.KUR 'at'-ma BIL.ZA.ZA [...] / [.....]
C <sub>rev.23'-24a'</sub>	[.....] <i>a</i> t-ma BIL.[ZA.ZA ] / [.....] GIŠ.GI

A <sub>obv.15'</sub>	<i>ina</i> ļ.GIŠ gišEREN EŠ.MEŠ-su NA BI EN TI.LA
B <sub>ii17'</sub>	[.....] ERJEN EŠ.M[EŠ] .....
C <sub>rev.24b'</sub>	<i>ina</i> ļ.GIŠ [.....]
A <sub>obv.16'</sub>	'ŠĀ'-šú ÍL-šú kiš-pi NU TE-šú

B broken

If ditto, *atāišu*-plant, tadpole of green frog, *hašhūru*-apple tree, reed (mixed) in cedar oil. You rub him repeatedly (and) this man will have potency as long as he lives. Witchcraft will not come near him.

(A BAM 205 obv. 14'-16' // B = 81-7-27, 73 (Biggs 1967, pl. 2) ii 16'-17' // BAM 320 rev. 23'-24')<sup>37</sup>

2' DIŠ NA SAG ŠĀ-šú [...]
3'mim-ma GU <sub>7</sub> u NA[G ...]
4' 'x' MU DINGIR-šu 'kur' [...]
5' [ana? e?-t]e? -ri-šu ? [...]
6' [...] 'x x x' [...]
7' [at-m]a šá BIL.ZA.ZA SIG <sub>7</sub> [...]
8' gišHAŠHUR GIŠ.GI TÉŠ.BI S[ÚD ...]
9' 'DÙ' SU-šú E[Š] ...]

2' If a man's epigastrium<sup>38</sup> [...] 3' whatever he eats and drinks [...] 4' ... name of his god<sup>39</sup> [...] 5'[To sa]ve him [...] 6' [...] ... [...] 7'[tad]pole of green frog, [...] 8'*hašhūru*-apple tree, reed. You po[und] (them) together [...] 9' ... you ru[b] his whole body [...] (BAM 434 i 2'-9')<sup>40</sup>

15 [...] *at-ma* šá BÍL.ZA.ZA SIG<sub>7</sub>

16 [...] 'x' EŠ.MEŠ-su-ma TI

15'[If ditto, ...] tadpole of green frog 16'[...] you rub him and he will live.

(BAM 434 iii 15-16)<sup>41</sup>

12' [...]AG ŠĀ-šú MÚ.DÙ.UZU.MEŠ-šú GU<sub>7</sub>.MEŠ-šú mím-ma GU<sub>7</sub> 'x' [...]

13' [...] 'x' NA BI UŠ<sub>11</sub> DAB-'šu' [ana] TI-šú ūr-né-e 'HAR.[HAR? ...]

14' [...] 'x' DIŠ<sup>nīš</sup> SÚD *ina* KAŠ.SAG NU [pa-ta]n NAG.MEŠ *at-ma*

15' [ša BÍL.ZA.ZA SIG<sub>7</sub>]HÁD.A SÚD *ina* ľ.[GIŠ]<sup>42</sup> EŠ.MEŠ-su-ma T[I]

12'[If a man's e]pigastrium is constantly bloated, his whole body keeps on causing him a nagging pain, whatever he eats and drink [...] 13'[...] witchcraft has seized that man. [To sa]ve him: *urnū*-plant [*ha*]šū-plant [...] 14'[...] you pound (them) together, he drinks (it) repeatedly in beer on empty st[omach]. 15' You pound a dried 14'tadpole of 15'green frog, rub him repeatedly (mixed it) in oil and he will recover.

(BAM 90 obv. 12'-15')<sup>43</sup>

It is important to note that the three prescriptions presented above deal with various diseases caused by witchcraft: the prescription in BAM 205 obv. 14'-16' and its parallel include a

<sup>37</sup> The prescription was edited by Abusch-Schwemer 2011, 103 and 112.

<sup>38</sup> Abusch-Schwemer: man's abdomen

<sup>39</sup> Abusch-Schwemer: oath of his god

<sup>40</sup> The prescription was edited by Abusch-Schwemer 2011, 214 and 232.

<sup>41</sup> The prescription was edited by Abusch-Schwemer 2011, 215 and 233. The text corpora in Babmed suggests that the prescription col. iii 15-16 is parallel to BAM 90' obv. 12'-15' and 81-7-27, 73 ii 16'-18', but the translation of Abusch and Schwemer contradicts this suggestion.

<sup>42</sup> Babmed: *ina* K[AŠ...]

<sup>43</sup> The prescription was edited by Abusch-Schwemer 2011, 226 and 239.

treatment against potency problems and sexual impurity caused by witchcraft; the two prescriptions in BAM 434 i 2'-9' and iii 15-16 deal with witchcraft induced sufferings. The fourth prescription includes a treatment against problems of the epigastrium. The use of the ‘tadpole of the frog’ in the recipe for providing patient’s sexual potency (BAM 205 obv. 14'-16' and its parallel) can probably be correlated to the metaphor related to specific animals with dominant sexual potency or productiveness in love magic (like dogs, donkey, stallion). Although I do not know of such a metaphor concerning frogs, it can be supposed that a similar analogical association between the frog and the sexual potency which was based on its inherent property exists (like long copulation time or productiveness of the animal).<sup>44</sup> Also, of noteworthy significance: the use of the frog is also attested in one Šaziga ritual. Here is a quote from Biggs’ translation with minimal corrections:

<sup>6</sup>Its ritual: you dry and crush a green frog, in powder of [...] <sup>7</sup>you mix together in *puru*-oil. After the water... [...] with] <sup>8</sup>oil you rub him, [sprinkle?] tamarisk juice seven times in front of him (and) seven times be[hind him], <sup>9</sup>his potency will be remedied.

(K 2499 (Biggs 1967, pl. 1) obv. 6'-9')<sup>45</sup>

In the group of treatments which use a living animal, I know three recipes which mention the term ‘green frog’. This expression appears widely in prescriptions related to the frog as healing material as I mentioned above. One of these prescriptions is a phylactery against the hand of ghost, the text was elaborated by Scurlock. Here is a quote from her translation with minimal corrections:

If a man has been seized by the hand of ghost and hand of his god and goddess is upon him, you mix (together) a bone from mankind, a green frog, a soiled rag, pig dung, hair of a black dog, hair of a cat, *zalāqu*-stone, *mūšu*-stone (and) naphta, fumigate him over coals, (put it) in a leather bag.

(K 2566+ (CT 23 pl. 48 and AMT 103, 1) ii 5-7 // K 4023 (AMT 103, 1+) ii 2'-4' // BAM 469 rev. 32-34)<sup>46</sup>

The remaining two prescriptions using a frog as healing material can be found in two fragmentary recipes against teeth problem.

A <sub>i</sub> 28	DIŠ NA ZÚ-šú GU <sub>7</sub> -[šú ...]
B <sub>6'</sub>	[DI]Š NA ZÚ.MEŠ-šú GU <sub>7</sub> .M[EŠ-šú ...]
A <sub>i</sub> 29	DIŠ KIMIN BIL.ZA.ZA [...]
B <sub>7'</sub>	BIL.ZA.ZA SIG <sub>7</sub> Z[É? ...]
A <sub>i</sub> 30	DIŠ KIMIN BIL.ZA.ZA [...]
B <sub>8'</sub>	BIL.ZA.ZA SIG <sub>7</sub> Z[É? ...]
	If a man’s tooth (var. teeth) hurts (var. hurt) him [...]
	If ditto (= a man’s tooth hurts him), green frog, bi[le of' ...]
	If ditto (= a man’s tooth hurts him), green frog, bi[le of' ...]
	(A = BAM 538 i 28-30 // B = AMT 30, 13 6'-8') <sup>47</sup>

It can be observed that the ‘tadpole of the green frog’ was used in all treatments combined with further drugs and in all prescriptions the medicine was applied as an ointment. In the prescription against the ‘hand of ghost’ the green frog was applied in conjunction with further healing materials as fumigation and phylactery. We have to emphasize that the different methods couldn’t mean simply a technical difference: salves belong to the group of pharmacological treatments (like poultice or potion) whereas fumigations and phylacteries were

<sup>44</sup> Biggs 2002, 77.

<sup>45</sup> For the edition of the text, see Biggs 1967, 42-43.

<sup>46</sup> The prescription with all manuscripts was edited by Scurlock (Scurlock 2006, 560 no 245).

<sup>47</sup> For the English translation of the prescription see Campbell Thompson 1926, 58. For the transliteration of AMT 30, 13, see the corpora of BabMed.

more likely the part of a magical-ritual toolbar often accompanied by medical incantations belonging to the Mesopotamian incantation priest.<sup>48</sup>

In sum, we can observe that the various types of living frog were frequently used in a dried form, but we can find different methods for applying it as medicine. In most cases the dried frog or different healing materials including a frog will be mixed with oil or other liquids to produce a salve.

### **Liquids and body parts of the frog as a drug**

Another important group of references related to the frog consist of terms connected to various body parts and liquids related to the animal. The references are connected to ‘frog bile’ (8 prescriptions), frog fat (2 prescriptions), ‘belly and fatty tissue belonging to the frog’ (1 prescription), frog blood (1 prescription), frog skin (3 prescriptions), frogs’ lung (1 prescription), unidentifiable parts of the frog (1 prescription). While observing all of this, it is remarkable to notice that most references relate to various bodily exudates belonging to the animal (bile, blood, fat). It is also noteworthy the lack of head, which is frequently attested as being an ingredient of different animal drugs made of lizards, snakes or various birds.

### **Frog bile**

The most frequently attested drug related to the frog is the ‘frog bile’. Although the most references concerning this term cited only the term without any technical reference, one prescription from the Neo-Assyrian period provides a clear instruction to dissect the animal.

A<sub>i</sub>23' [..... Z]A SIG<sub>7</sub> ta-ṣa-lip ZÉ-su ina 𒄑.NUN ḥI.ḤI IGI<sup>II</sup>-šú te- qī  
B<sub>i</sub>14' BIL.ZA.ZA [.....] ZÉ-su ina 𒄑.[.....]  
You cut open a green frog, mix his bile in ghee (and) anoint his eyes.  
(A = BAM 510 i 23' B = BAM 513 i 14')<sup>49</sup>

Moreover, the use of the drug ‘frog bile’ is attested from the Old-Babylonian text. The single reference known to me was mentioned by Kinnier Wilson as a courtesy of Irving Finkel,<sup>50</sup> but further drugs related to the internal part of the frog are attested in another Old-Babylonian tablet. Here, I present the edition of the relevant prescription.

1. ḫu-pa-an-šá ku-uš-ti pa-an-šá
2. pi-te-eš pi-ni-ir ṣa-na-bu-na pi-te-eš pi-ni-ir
3. ši-pa-at tu-ul-tim
4. mu-ṣa-ḥa-ra-na ta-ṣa-ba-at-ma
5. li-ib ḫa te-pi-ti ta-ka-al-ta-šu
6. ù ḫi-mi-is-su te-le-eq-qí
7. ina i-ṣa-tim tu-ṣa-ab-ṣa-al
8. ba-lum pa-ta-an ina mu-uh-ḥi
9. ši-in-ni-šu ma-ru-uš-ti ta-ṣa-ka-an-ma
10. ù ta-ta-na-ad-di-ma ba-li-iṭ

<sup>1-2</sup>Abracadabra incantation.<sup>51</sup> <sup>3</sup>Incantation against the (tooth) worm. <sup>4</sup>You catch a frog, <sup>5</sup>open (its) inner parts, <sup>6</sup>take out <sup>5</sup>its takaltu<sup>52</sup> <sup>6</sup>and its fatty tissue, <sup>7</sup>cook (them) on fire, <sup>9</sup>place (them) <sup>8</sup>on an empty stomach onto <sup>10</sup>his sick teeth and <sup>11</sup>and put (this medicine) repeatedly (on his teeth) and he lives.

(YOS 11 no. 4 obv. 1-10)

<sup>48</sup> Geller 2010a, 91.

<sup>49</sup> No edition is known to me. For the French translation, see Attia 2015, 9 (§ 16).

<sup>50</sup> ze-e mu-ṣa-ah-ḥi-ra-ni-im (BM 113935, obv. ii 9) Reference to this text in Kinnier Wilson 2005, 48 note no. 14.

<sup>51</sup> The language of incantation was interpreted by George as Elamite (George 2016, 5)

<sup>52</sup> The term was interpreted as ‘stomach (also as a name of ‘exta’ in CAD T p. 61. Stol argued that that the term is closely related to the digestion and it refers to the liver (Stol 2006, 107-110). Scurlock and Andersen also interpreted it as liver and discussed the illness name TÙN GIG under liver diseases (Scurlock-Andersen 2005, 138 and 705 note no. 124 with references). See also Cadelli 2018, 11-13.

The prescription contains a medical-magical procedure against tooth worm. The treatment is a *simplicium* using an internal body part and an exudate belonging to the frog. The healing material will be cooked and placed on the sick tooth.<sup>53</sup> It is important to note that the text also contains a technical instruction for the dissection of the animal.

When studying the two Neo-Assyrian medical tablets (BAM 3 and BAM 503) ‘frog bile’ was applied frequently as an ingredient for remedies pertaining to ear problems. I present the relevant prescriptions below.<sup>54</sup>

Ì.GIŠ šim.dMAŠ ZÉ!<sup>55</sup> BIL.ZA.ZA *ana* ŠÀ GEŠTU<sup>II</sup>-šú BI.IZ

You drop oil of *nikkiptu*-plant, frog bile into his ears.

(BAM 3 iv 24)<sup>56</sup>

Ì šimBULUH šimLI ZÉ BIL.ZA.ZA *ana* ŠÀ GEŠTU<sup>II</sup>-šú BI.IZ

Oil of *buluhhu*-plant (and oil of) *burāšu*-juniper, frog bile. You drop (them) into his ears.

(BAM 503 iii 4)<sup>57</sup>

[giš]N]U.ÚR.MA HÁD.A SÚD *ana* ŠÀ GEŠTU<sup>II</sup>-šú MÚ-a[h ... gišER]EN šim[... ZÉ? BIL].ZA.ZA tur-ár SÚD  
[ana ŠÀ GEŠ]TU<sup>II</sup>-šú MÚ

You dry and crush *nurmū*-tree, blow (them) into his ears. You dry and crush [...] cedar, [...] aromatic plant, frog [bile?],<sup>17</sup> blow (them) into his ears.

(BAM 503 iii 16)<sup>58</sup>

19 [... Ì.UDU] KUR.GI<sup>mušen</sup>

20. [... ZÉ? B]IL.ZA.ZA

21. [... ŠÀ GEŠT]U<sup>II</sup>-šú GAR-an

<sup>19</sup>[...] goose [fat] <sup>20</sup>[...] frog [bile] <sup>21</sup>[blow (them) into his ears? ....] put it into his ears

(BAM 503 iii 19-21)<sup>59</sup>

A<sub>iii39'</sub> DIŠ NA LUGUD *ina* ŠÀ GEŠTU<sup>II</sup>-šú DU-ak 'A' gišNU.ÚR.MA Ì.GIŠ BÁRA.GA Ì gišEREN 'x'[...]  
B<sub>ii21-22</sub> [DIŠ N]A MÚD *ina* GEŠTU<sup>II</sup>-šú DU-ak A gišNU.Ú[R.MA]<sup>22</sup>[Ì.GIŠ?] BÁRA.GA Ì.GIŠ gišEREN HI.HI  
*ana* ŠÀ GEŠTU<sup>II</sup>-šú B'[I.IZ]

A<sub>iii40'</sub> Ì šimBULUH šimLI Z[É B]IL.ZA.ZA SIG<sub>7</sub> *ana* ŠÀ GEŠTU<sup>II</sup>-šú BI.IZ še-mi-[šut'...]

A<sub>iii41'</sub> MÚD NIM HI.HI *ana* ŠÀ GEŠ[TU<sup>II</sup>-šú ...]

<sup>39</sup>If pus (var. blood) flows from a man’s ears, [you mix] juice of *nurmū* tree, filtered oil, cedar oil [(and) drop it into his ears. Alternatively?]<sup>40</sup>you drop oil of *buluhhu*- plant, (and oil of) *burāšu*-juniper, bile of green frog into his ears. His hearing [...]

(A = BAM 503 iii 39'-41' // B = CTN 4, 113 ii 21-22)<sup>60</sup>

All prescriptions presented above use frog bile as drugs for ear drops or fumigations. It is important to note that all remaining drugs in the relevant prescription are healing plants and this fact suggests the possibility that the term ‘frog bile’ maybe represents a ‘code name’ of a common healing plant. I will return to this question in the later part of this paper. The last prescription related to frog bile is preserved in the 29<sup>th</sup> tablet of the Diagnostic Series (BM 56605 obv. 6-8), which includes an unusual type of frog and an unordinary technical instruction

<sup>53</sup> Cf. the procedure in BAM 393 obv. 8-13 (prescription against ‘teeth worm’) wherein the remedy should be applied on the opposite side.

<sup>54</sup> When studying the BAM 503 I accepted Scurlock’s emendation in lines 16 and 20 however, due to the lack of parallels, construing things otherwise cannot be excluded.

<sup>55</sup> Contra: KUŠ (‘frog skin’) (Worthington 2006, 25 and 31). Cf. CAD M/2 241a: ZÉ BIL.ZA.ZA.

<sup>56</sup> The prescription was edited by Worthington 2006, 25 and 31. The treatment is nearly parallel to BAM 503 iii 39'-41'.

<sup>57</sup> The prescription was edited by Scurlock 2014, 374 and 383.

<sup>58</sup> The prescription was edited by Scurlock 2014, 374 and 383.

<sup>59</sup> The prescription was edited by Scurlock 2014, 374 and 383.

<sup>60</sup> The prescription was edited by Scurlock 2014, 375 and 384.

related to the animal.<sup>61</sup> The treatment is a *simplicium* which needs a frog ‘which stands on a *samallû*-plant or an *urullu* reed’ and the procedure orders as follows: ‘you pierce its gall-bladder and rub him (with) its juices’.<sup>62</sup> Moreover, a further text belonging to the Diagnostic Series mentions the ‘green [frog] which was standing on an *elpetu*-rush’.<sup>63</sup> Although the mentioned plants (*samallû*-plant, *urullu*-reed and *elpetu*-rush) were used as drugs in other medical texts, but none of them were connected to the frog. It is notably not unusual in pharmacological and therapeutic texts that plants are connected to specific animals. As Böck observed, in one group of drugs name the determinative of plant (Ú) anticipates the name of an animal and she suggested that these terms perhaps reflect upon ‘the symbiosis of some insect and small reptiles with their host or food plant’.<sup>64</sup> On the other hand the pharmacological texts have some paragraphs wherein the description of certain plants includes references to a specific animal. For example, the *asqûdu*-snake is connected to *ašqulâlu*-plant<sup>65</sup> or in a manuscript of the list Uruanna can be found a passage (KADP v 36-48) wherein various small animals (geckos, snakes) are connected to various plants.<sup>66</sup> Unfortunately, none of these texts mention the frog.

### Frog fat

The next discussed term is the so called ‘frog fat’ (Ì.UDU BIL.ZA.ZA) which belongs to the group of ‘animal fat’ used widely in therapeutic prescriptions as a drug.<sup>67</sup> One group of the animal fats (like ‘ox fat’ or ‘pig fat’) seems to be really internal bodily exudates particular to certain animals. This type of drug is used in two different ways in healing treatments. In the most references the animal fat was used as a liquid mixed with various drugs but in another references the method of preparation of the animal fat is similar to the healing plants (to dry and cook it). The ‘frog fat’ is attested in two Neo-Assyrian texts and a single Neo-Babylonian medical tablet. Here I present the references:

65. [.....] 'x' ŠUB<sup>di</sup> TA ib-taš-lu-u SAG.DU-su EŠ.MEŠ ku-lil-ta, HÁD.[DU<sup>?</sup>(x)]

66. [.....] 'Ì'.UDU BIL.ZA.ZA ina Ì.NUN HI.HI ŠEŠ.MEŠ-ma SÍG 'È'[<sup>a</sup>]

<sup>65-66</sup>[...] throw; anoint his head repeatedly after it has been cooked; mix dried *kulīltu* insect [...] frog fat in ghee, anoint repeatedly and (his) hair will grow.

(BAM 494 ii 65-66)<sup>68</sup>

[...-r]i-tu<sup>69</sup> KI Ì.UDU BÍL.ZA.ZA HI.HI I[GI.MEŠ<sup>?</sup>-šú<sup>?</sup> MIN<sup>?</sup>]

[...] you mix frog fat with [...]tu [his] ey[es ditto (= you rub)]

(BAM 17 i 3')<sup>70</sup>

<sup>61</sup> According to N. Heeßel this text is a diagnostic-astrological text (Heeßel 2000, 112) which does not belong to the series tablet of SA.GIG (Heeßel 2000, 137 note no. 45). Cf. its parallel on 29<sup>th</sup> tablet lines 52'-54' (Scurlock, 2014, 217 and 221 as well as 223 note no. 26).

<sup>62</sup> The text was edited by Heeßel 2000, 117-118 and 120 (hand copy 468); Scurlock 2014, 217 and 221 and recently by Chalendar 2016, 101.

<sup>63</sup> For the edition of the text, see Scurlock 2014, 216 and 219. Notable, in the discussion about the remedies made of frog, Pliny mentions a specific type of frog “that are live only in brambles” (Pliny: Natural History book xxxii chapter xviii caput 50).

<sup>64</sup> Böck 2011, 696 and Bácskay 2015, 17.

<sup>65</sup> Stadhouders 2011, 18 (§19) and Stadhouders 2012, 9 (§19).

<sup>66</sup> Stadhouders 2011, 35-36 (Appendix B) and Stadhouders 2012, 17 (Appendix 1B).

<sup>67</sup> The most frequently used terms for animal fat in therapeutic texts are the following: ox fat, pig fat, sheep fat, lion fat, goose fat. In particular, the terms ‘sheep kidney fat’, ‘ox kidney fat’ or ‘goat kidney fat’ means a specific internal exudate related to the kidney. Cf. Rumor’s note about sheep kidney fat (Rumor 2017, 23 note no.60).

<sup>68</sup> Edited by Bácskay- Simkó 2017, 15 and 25.

<sup>69</sup> The fragmentary drug name could be *agargarītu*, *kibrītu*, *ru'tītu*, *tašrītu*, etc. The transliteration of BabMed ([...IGI].MEŠ-šú te'-qi) seems not convincing to me.

<sup>70</sup> No edition is known to me. For the transliteration of the prescription, see the corpora of BabMed.

The first reference is a fragmentary treatment against hair loss which consists of two subsequent or alternate ointments. The ‘frog fat’ mixed in ghee was used as a drug in the second therapy. The other reference is also an ointment against eye problems. The text is fragmentary but I suggest that frog fat as a liquid should be mixed with another drug which is only fragmentary preserved in the text.

### **Frog blood**

The last exudate related to the frog is the blood. Although, the using of animal blood (like *kurkâ* bird, pig, lizard etc.) is not unusual in medical texts, I know of an example where frog blood is used in a single treatment (poultice) against the skin disease *epqēnu* preserved in MB medical text from Emar (Tsukimoto 1999 line 82).<sup>71</sup>

### **Body parts of the frog**

As I mentioned earlier, the majority of references which use the frog as a drug are connected to various exudates of the frog. The use of internal body parts of this animal to my knowledge is not documented with certainty. The single healing material related to the frog but without using an internal body part or exudates is the ‘skin of the frog’. This material was used in the 29<sup>th</sup> tablet of the Diagnostic series as an ingredient which could be put in a leather bag or used as a material for the leather bag.<sup>72</sup> The use of skin from various animals as a material for leather bags is usual and noteworthy but I do not find any further reference related to the frog skin in the therapeutic texts.<sup>73</sup>

### **Fragmentary and uncertain references**

Beside the presented texts mentioned above six fragmentary and uncertain references can be found. One of them contains perhaps ‘frogs’ lung’ as a drug (SpTU 1, no.44 rev. 77) but this term was interpreted differently by various scholars.<sup>74</sup> In another prescription against ‘any evil’ the term is fragmentary ([... BI]L.ZA.ZA SIG<sub>7</sub>.SIG<sub>7</sub>-*qi* and [...] x-*ti* BIL.ZA.ZA SIG<sub>7</sub>.SIG<sub>7</sub>).<sup>75</sup> Further fragmentary reference can be found on a single column of a medical-magical tablet which includes phylacteries against epilepsy: [...] ‘x x’ BIL.ZA.ZA SIG<sub>7</sub> *ina K[UŠ]* = [...] ... of<sup>76</sup> the green frog, (wrap it/them) in leather (BAM 476 rev. 14').<sup>76</sup> Another fragmentary reference is attested on a four column Neo-Babylonian tablet which includes recipes against various skin problems: [DIŠ K]IMIN KI Ḫ.GIŠ ‘x’ BIL.ZA.ZA ḤÁD.DU GAZ ‘SIM’ [...] = If ditto, you dry out oil ... frog, grind and sieve (it) [...].<sup>77</sup> The last fragmentary medical reference to the frog as a drug known to me can be found on BAM 150 which includes a fragmentary phylactery against fever: BIL.ZA.ZA? [SI]G<sub>7</sub>? *ina KUŠ* *ina GU-šú GAR-an* = (you wrap) green frog in leather, place (it) in his neck (BAM 150 rev. 18).<sup>78</sup> Finally, I present a fragmentary Neo-Assyrian text which includes an unidentifiable ritual using a frog probably as an ingredient for fumigation.

<sup>71</sup> The prescription was edited by Scurlock 2014, 434-435 and 437

<sup>72</sup> Sa-gig tablet 29 lines 15-16 and 25-26 (edited by Heeßel 2000, 117-30 and Scurlock 2014, 216 and 219).

<sup>73</sup> Cf. my note no. 46.

<sup>74</sup> Heeßel suggested MUR BIL’(Kopie: bu).ZA.ZA and also translated it als ‘Froschlunge’ in TUAT (Heeßel 2011, 57 and note no.139) but Scurlock transliterated differently (*har-pu-ṣa-ṣa*) and interpreted it as a plant name (Scurlock 2014, 405 note no. 78).

<sup>75</sup> BAM 502 obv. 12' and K 8190 rev. 3 (edited by Abusch-Schwemer 2016, 352-353 and 354).

<sup>76</sup> No any edition is known to me. For the transliteration of the prescription, see the corpora of BabMed.

<sup>77</sup> The prescription was edited by Geller 2010b, 46 and 50. Geller transliterated hypothetically the fragmentary sign before BIL.ZA.ZA as ‘AMAR’ and translated the term as ‘frog stone’.

<sup>78</sup> The prescription was edited by Bácskay 2018, 139-140.

1' [...]  
 2' [...] 'har sa'-am-su-'i'-[lu-na ...]  
 3' [...] A<sup>2</sup>.M]EŠ a-na 'ma'-kal-ti [...]  
 4' [...] i]-na lib-bi A.MEŠ-šu-nu-ti mu-ṣa-''-[i-ra-nu ...]  
 5' [...] NIĞ.NA sa-am-su-i-lu-na 'x' [...]  
 6' [...] mu]-ṣa-'-i-ra-nu an-na-a ṣa-bat-ma 'x' [...]  
 7' [...] sa-am-su]-i-lu-na a-na ṣa-bat 'i?<sup>79</sup> [...]  
 8' [...] ma-kal-ti [...]  
 9' [...] m]u-ṣa-''-[i-ra-nu ...]  
 1'[...] 2' [...] ... Samsui[luna ...] 3'[...] water in mākaltu bowl [...] 4'[...] in their water, frog [...] 5'[...] censer (of) Samsuiluna [...] 6'[...] seize that frog and [...] 7'[... censer?] (of) Samsuiluna, in order to seizing of [...] 8'[...] of/in mākaltu bowl [...] 9'[...] frog [...]  
 (K 10863)<sup>80</sup>

### ***The frog as a secret name of a plant***

Between the aforementioned references related to the use of frogs or a body part of a frog, one may observe two clear allusions to the real use of the animal: 1) in substitute rituals wherein the frog was seized and released, 2) in some therapeutic prescriptions which mention the dissections of the animal. Notable: in the vast majority of prescriptions the frog is attested in conjunction with healing plants which raises the possibility that some terms related to the frog may be interpreted as the secret name or code name of specific healing plants.<sup>81</sup> Indeed, one short passage in the third tablet of Uruanna includes two lines related to the frog. Here, I quote the relevant lines of the text from the recent edition of the tablet made recently by Magdalena Rumor.

Drug *baqqu-gnat/mosquito?* | AŠ green frogs  
 (Var.) Drug *baqqu-gnat/mosquito?* | AŠ skin (of) green frog  
 Drug *kukru* | AŠ green frogs  
 (Uruanna tablet III. line 43 and 43a)<sup>82</sup>

When analysing the text, the frog relates to two plants: ‘*baqqu gnat*’ plant (or ‘plant of *baqqu gnat*’) and *kukru*-plant. The plant *kukru* is one of the most frequently attested drugs in medical texts and I do not know of any other reference which confirms the connection between frog and *kukru*-plant. When looking at this line, Kinnier Wilson suggested hypothetically that the association between the frog and the plant name is probably based on the homonymy between the Akkadian word *kurku* (means: croak) and the *kukru*-plant.<sup>83</sup> Martin Worthington followed Kinnier Wilson’s suggestion and he identified the term ‘frog skin’ attested in BAM 3 iv 24 as *kukru*-plant.<sup>84</sup> One may notably suggest an alternate explanation to interpret this part of Uruanna III wherein the left column of the tablet contains the accessible, inexpensive drugs for everyday medicine and the right column would give the hardly available, expensive drugs for

<sup>79</sup> Lambert: n[a ...]

<sup>80</sup> The transliteration of the fragment can be found in Notebook of Lambert 4 folio 9491. The photo of the tablet can be found in CDLI (P398936).

<sup>81</sup> The idea about this type of interpretation originates from Franz Köcher who argued that the specific type of the healing material related to animal dungs, hair etc. (he called them ‘Dreckapotheke’) was used by the Mesopotamian scholars as a code name for common healing plants in order to hide the secret knowledge from outsiders (Köcher 1995). His suggestion is based on the lexical list Uruanna which provides plant names for animal substances. Later, Kinnier Wilson rightly proved the presence of the scribal education’s tools (metathesis, paronomasia) in the relevant passage of Uruanna and he also suggested that some terms can be probably interpreted as popular names of healing plants (Kinnier Wilson 2005). Cf. the recent edition of the relevant tablet of Uruanna (Rumor 2017).

<sup>82</sup> For the edition of the text, see Rumor 2017, 10 and 27.

<sup>83</sup> Kinnier Wilson 2005, 48.

<sup>84</sup> Worthington 2006, 39 note to iv 24. Cf. my different interpretation on p. 9.

the healing of high ranking people.<sup>85</sup> In our case it means: if the doctor cannot or does not want to get a green frog it can be replaced with the plant *kukru*.

When studying the scientific interpretation of the frog as a drug, there is an SB medical commentary text which is known, and which includes a fragmentary explanation for the frog.

(the Sumerian) BIL.ZA.ZA (means) : (Akkadian) *muṣa’irānu* (= frog) : (that is) *purunzahū* (frog)  
*purunzahū* (frog) : (is equivalent with the tem) *pirinzahū* (frog)  
(SPTU I, 49 obv. 3-4)<sup>86</sup>

The commentary interprets the meaning of the Sumerian lemma BIL.ZA.ZA in two steps. At first the commentator provides the Akkadian equivalent of the Sumerian term and then gives two further Akkadian synonyms for *muṣa’irānu* (frog) and this attestation is known from the lexical list Ur<sub>5</sub>-ra. The second part of the explanation correspond *muṣa’irānu* with *pirinzahū* and similar explanations can be found in a NB or SB commentary text to the lexical list Aa II/2.<sup>87</sup>

### **Conclusions**

It can be stated that the living frog or the materials related to the frog (like frog bile, frog blood etc.) were used in various forms (ointment, poultice, ear drops, potion) for healing several different illnesses (ear complaints, falling hair, eye problems, skin problems, respiratory problems, complaints caused by hand of ghost, potency problems and other complaints caused by witchcraft, tooth worm, complaints caused by ‘any evil’). It is important to note, that my analysis did not focus on the investigation of the real therapeutic effect of the frog, but I can identify some specific associations related to the frog which could provide an explanation for the use of this animal in medical texts.

Concerning the interpretation of the medical use of various animals or animal substances, we can distinguish three different methods. One of them is based on the symbolic association between the illness and the healing material. Concerning the frog, I identify two aspects which can be interpreted under the symbolic association. Firstly, as I mentioned above, the use of frogs in potency rituals is based on the inherent property of the animal (which is to say long copulation time or animal fertility). Secondly, the use of frog as a carrier of patients’ illnesses from the human sphere is probably based on the amphibious character of the animal which connected the frog partially to the Earth (human sphere) and to the cosmic subterranean sea, the *Apsû* (divine sphere). The frog, as a liminal being was seen as able to pass between the human and divine world. Therefore, being fit for taking away diseases from the patient and transferring it out of the human word.

Another method to interpret animal substances can be based on the idea that the healing materials related to animal substances are the ‘code name’ or ‘popular name’ of healing plants. I also discussed the relevant passage of Uruanna above which suggests that the term ‘frog’ or ‘skin of frog’ can be interpreted such a type of a code name or popular name of two healing plants (‘*baqqu gnat*’ plant and *kukru*-plant). When studying this interpretation, it is important to note that I do not know of any further reference which testifies to this correspondence.

The third method suggests that healing materials including animal substances were used as an alternate or substitute material for healing materials. This method is based on the different variants of the same prescription, but I do not know any references which can testify to the use of frog for this reason but perhaps the mentioned reference in Pliny’s book to the frog as a healing drug can be interpreted as echoes of these prescriptions.

<sup>85</sup> For this question, see recently Chalendar 2016, 100-101.

<sup>86</sup> Clancier 2009 GKAB <http://oracc.org/cams/gkab/P348470>

<sup>87</sup> BM 41354 obv. 18-19 (edited in MSL XIV p. 274) and footnote to the line 19f.

## References

- Abusch T., Schwemer D. 2011.** *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals Volume One*, Ancient Magic and Divination 8/1, Leiden/Boston.
- Abusch T., Schwemer D. 2016.** *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals Volume Two*, Ancient Magic and Divination 8/2, Leiden/Boston.
- Attia A. 2015.** Traduction et commentaires des trois premières tablettes de la série IGI, *JMC* 25, 1-120.
- Bácskay A. 2015.** Magical-medical prescriptions against fever: an edition of BM 42272, *JMC* 26, 1-32.
- Bácskay A. 2018.** Therapeutic Prescriptions against Fever in Ancient Mesopotamia, AOAT 447, Münster.
- Bácskay A., Simkó K. 2017.** Edition of BAM 494. The fifth tablet of UGU or a compilation of recipes against the skin diseases of the head, *JMC* 30, 1-71.
- Biggs R. D. 1967.** ŠÀ.ZI.GA *Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, New York.
- Biggs R. D. 2002.** The Babylonian Sexual Potency Text, in S. Parpola, R. M. Whiting (eds.): *Sex and Gender in the Ancient Near East*, CRRA 47, Helsinki, 71-78.
- Böck B. 2011.** Sourcing, Organising, and Administering Medicinal Substances in K. Radner, E. Robson (eds.): *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, 690-705.
- Cadelli D. S. 2018.** Les parties du corps dans la série šumma amēlu suālam maruš, *JMC* 31, 2-25.
- Campbell Thompson R. 1926.** Assyrian Medical Texts, *PRSM* 19, 29-78.
- Caplice R. 1971.** Namburbi Texts in the British Museum. V, *Orientalia NS.* 40, No. 2, 133-183.
- Chalendar V. 2016.** What reality for animals in the Mesopotamian Medical Texts? Plant vs. Animal, *Anthropozoologica* 51/2, 97-103.
- Ebeling E. 1957-1971.** *Frosch*, in: *RLA* III, 118.
- Geller M. J. 2005.** *Renal and Rectal Disease*, BAM VII, Berlin.
- Geller M. J. 2010a.** *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*, Chichester.
- Geller M. J. 2010b.** Skin disease and the doctor, *JMC* 15, 40-56.
- George A. R. 2003.** *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford.
- George A. R. 2016.** *Mesopotamian Incantations and Related Texts in the Schøyen Collection*, CUSAS 32, Bethesda, Maryland.
- Herrero P. 1984.** *Thérapeutique Mésopotamienne*, Paris.
- Heeßel N. P. 2000.** *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, AOAT 43, Münster.
- Heeßel N. P. 2011.** Erkrankungen der Ohren, der Nase und Atemwege des Mundes, der Zunge und der Zähne, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.): *Texte zur Heilkunde*, TUAT NF 5, Gütersloh, 52-61.
- Kinnier Wilson J. 2005.** Notes on the Assyrian Pharmaceutical Series URU.AN.NA: "Maštakal", *JNES* 64/1, 45-51.
- Köcher F. 1995.** Ein Text medizinischen Inhalts aus dem neubabylonischen Grab 405 in M. Rainer-Boehmer, F. Pedde, B. Salje (Hrsg.): *Uruk. Die Gräber. Ausgrabung in Uruk-Warka* Mainz, 203-217.
- Landsberger B. 1934.** *Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie Harra = ḫubullu*, Leipzig.

- Landsberger B.** 1960. *The fauna of Ancient Mesopotamia, first part, Tablet XIII*, MSL 8/1, Roma.
- Landsberger B.** 1962. *The fauna of Ancient Mesopotamia, second part, Har-ra = hubullu Tablets XIV and XVIII*, MSL 8/2, Roma.
- Livingstone A.** 1998. The use of magic in the Assyrian and Babylonian Hemerologies and Menologies, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 15, 59-67.
- Livingstone A.** 1993. The Case of the Hemerologies: Official Cult, Learned Formulation and Popular Practice, in E. Matsushima (ed.): *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg, 97-113.
- Moorey P. R. S.** 1994. *Ancient Mesopotamian Materials and Industries. The Archaeological Evidence*, Oxford.
- Maul S. M.** 1994. *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Mainz.
- Maul S. M., Strauß R.** 2011. *Ritualbeschreibungen und Gebete I*, KAL 4, Wiesbaden.
- Rumor M.** 2017. The 'AŠ section' of Uruanna III in Partitur, *JMC* 29, 1-34.
- Scheil V.** 1916. Notules, *RA* 13: 125-142.
- Schwemer D.** 2013. Prescriptions and Rituals for Happiness, Success, and Divine Favor: The Compilation A 522 (BAM 318), *JCS* 65, 181-200.
- Scurlock J.A.** 2002. Animals in Ancient Mesopotamian Religion in J. B. Collins (ed.): *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Leiden/Boston/Köln, 361-387.
- Scurlock J.A.** 2006. *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, AMD 3, Leiden/Boston.
- Scurlock J.A.** 2014. *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, Atlanta.
- Scurlock J.A., Andersen B. R.** 2005. *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, Urbana/Chicago.
- Stadhouders H.** 2011. The Pharmacopoeial Handbook Šammu šikinsu – An Edition, *JMC* 18, 3-51.
- Stadhouders H.** 2012. The Pharmacopoeial Handbook Šammu šikinsu – A Translation, *JMC* 19, 1-21.
- Stol M.** 2006. The Digestion of Food According to Babylonian Sources, in L. Battini, P. Villard (eds.): *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien*, BAR International Series 1528, Oxford, 103-119.
- Streck M.** 2014. *Tierwelt*, in: *RLA* XIV/1, 16-19.
- Volk K.** 1995. *Inanna und Šukaletuda. Zur historisch-politischen Deutung eines sumerischen Literaturwerkes*, Wiesbaden.
- Worthington M.** 2006. Edition of BAM 3, *JMC* 7, 18-48.

# Vaches d'Ur

Baptiste Fiette\*

## Résumé

Les archives d'Apil-Kittim, responsable de troupeaux bovins à Ur au milieu du règne de Rim-Sin de Larsa, livrent un riche vocabulaire relatif aux vaches, dont certains termes demeuraient obscurs. Par leur étymologie et l'analyse des documents comptables dans lesquels ils apparaissent, il est possible d'affiner leur sens, comme c'est particulièrement le cas pour l'épithète *ubâtum* qui désigne des vaches sur le point de vêler. Leur comportement fait écho aux vaches du dieu-Lune Sin, telles qu'elles sont décrites dans des incantations récitées pour venir en aide aux parturientes en difficulté d'accouchement.

## Abstract

The archives of Apil-Kittim, a cattle herd manager from Ur in the middle of the reign of Rim-Sin, king of Larsa, contain a rich vocabulary relating to cows, including some obscure terms. Thanks to their etymology and the analysis of the accounting documents in which they appear, it is possible to refine their meaning, as it is particularly the case for the epithet *ubâtum*, which refers to cows about to calve. Their behaviour echoes the cow of the Moon-god Sin, as described in recited incantations to help women in childbirth difficulties.

**Mots-clés :** Ur – documents comptables – vaches – vêlage – dieu-Lune.

**Keywords :** Ur – accounting documents – cows – calving – Moon-god.

## Introduction

Apil-Kittim exerça les fonctions de chef-*utullum* de gardiens de troupeaux bovins à Ur, vers les années 31-37 du règne de Rim-Sin de Larsa (1792-1786 av. J.-C.)<sup>1</sup>. Ses archives, découvertes par L. Woolley en 1930-1931 dans la maison n° 2 de Church Lane située dans le quartier AH, ont été publiées dans *UET 5* en 1953<sup>2</sup>. Elles sont constituées de contrats de pacage, de comptes de troupeaux bovins, ou encore de reçus de produits laitiers<sup>3</sup>, et elles représentent une source importante pour l'étude des élevages bovins à l'époque amorrite<sup>4</sup>.

Au sein de ce corpus, quelques textes fournissent des épithètes relatives aux vaches (ÁB / *lítum*, ÁB.MÁH / *burtum*). M. Stol en avait précédemment donné la liste suivante<sup>5</sup> :

« In *sa-ma-tum* (839: 12) one could recognize the word “red”. The adjectives are in one text: *e-ri-tum*, *re-qá-tum*, *ú-pa-tum* (823:1-6); others: *za-hi-tum* (835:13), *na-ri-tum* (836:5), *pi-i-tum* (?) (838:13), *ú-zu-pa-tum* (?) (839:26). »

Parmi ces termes, seules les significations d'*erítum* « gestante » et *rîqtum* « non gestante » (lit. « vide ») sont bien établies<sup>6</sup>. Tous les autres demeurent *obscure* pour M. Stol<sup>7</sup>.

\* Post-doctorant au Collège de France, UMR 7192. Cet article a été rédigé dans le cadre du projet « EcritUr. La ville d'Ur d'après les textes du premier quart du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. », financé par l'ANR ([http://digitorient.com/?page\\_id=3337](http://digitorient.com/?page_id=3337)). Les éditions électroniques des textes cités sont disponibles sur <http://www.archibab.fr>.

<sup>1</sup> Le titre d'*utullum* est seulement attesté pour Apil-Kittim dans *UET 5* 825 : 7' (Ú.TÚL). Il a à son service (NÌ.ŠU) des gardiens-*rê'ûm* (SIPA) de troupeaux bovins, ce qu'indiquent explicitement *UET 5* 821, 832 et 833. Il faut toutefois noter que ni les titres des individus, ni la mention du service d'Apil-Kittim ne sont systématiquement indiqués à travers ses archives. Sur le rôle des *utullum*, voir WAETZOLDT 1982.

<sup>2</sup> FIGULLA & MARTIN 1953.

<sup>3</sup> Voir VAN DE MIEROOP 1992, p. 142 et p. 281-283 pour le catalogue des textes.

<sup>4</sup> Voir STOL 1995 et WESZELI 2006-2008.

<sup>5</sup> STOL 1995, p. 175-176. Les traductions des sumérogrammes relatifs aux bovins de tous âges et des deux sexes, proposées par STOL 1995, p. 174-179 sont celles auxquelles se réfère le présent article.

Cet article a pour objectif de rechercher la lecture et le sens de chaque terme, notamment à travers l'analyse de leur contexte d'apparition dans les comptes de troupeaux bovins.

### Les vaches *pe-HI-tum* = *petítum* (ou *pehítum* ?)

L'épithète de la vache âgée d'un an mentionnée en *UET* 5 838 : 13 n'est pas à lire *pi-i-tum* mais *pe-H[I]-tum*<sup>8</sup>. Bien qu'elle ait le même âge que 21 autres vaches enregistrées à ses côtés (l. 12), elle s'en distingue manifestement par la caractéristique spécifique que véhicule l'adjectif *pe-HI-tum*.

Deux solutions de lecture, antonymiques, peuvent être proposées. D'une part, la transcription du terme en question pourrait être *pe-h[i]-tum*, correspondant à l'adjectif *pehítum*, féminin de *pehûm* (« bloqué, fermé ») qui désigne notamment une personne « stupide ». Toutefois, cette épithète ne s'applique jamais un animal<sup>9</sup>. D'autre part, d'après une suggestion de V. Chalendar, il est aussi possible de transcrire ce terme *pe-t[i]-tum* correspondant à l'adjectif *petítum*, féminin de *petûm* « ouvert », qui, dans le monde animal, qualifie les femelles qui se sont accouplées (ou plus souvent les femelles vierges, sous la forme négative *lâ petítu*)<sup>10</sup>. Dans cette hypothèse, la vache *petítum* d'un an aurait connu sa première saillie, ce qui convient à son âge, et serait potentiellement gestante. La valeur *tí* du signe HI est certes extrêmement rare pour l'époque amorrite<sup>11</sup>, et l'écriture de *petítum* n'est jusqu'ici jamais attestée avec le signe *tí*, cependant cette lecture a le mérite majeur de proposer un qualificatif par ailleurs bien connu pour les femelles des animaux.

### Les vaches *za-hi-tum*

Le sens précis de *za-hi-tum* reste encore indéterminé, cependant il est remarquable que treize vaches qualifiées de la sorte forment le troupeau d'Ahiya avec vingt-deux autres vaches gestantes (*UET* 5 835 : 12-14). S'agit-il d'un autre antonyme d'*erítum* ?

### L'élément anatomique *na-ri-tum*

Il semble bien que *na-ri-tum* corresponde non pas à un qualificatif pour les vaches, mais plutôt à un élément de leur anatomie, comme l'indique le *CAD* N/1<sup>12</sup>. En effet, il y a autant de *na-ri-tum* que de peaux prélevées sur des animaux morts (KUŠ RI.RI.GA) à la ligne 5 de *UET* 5 836. De plus, ce terme n'est pas associé aux sumérogrammes ÁB ou ÁB.MÁH désignant les vaches à travers les archives d'Apil-Kittim.

<sup>6</sup> Pour *erítum*, voir *CAD* E, 1958, p. 301 s. v. *erítu* (*arítu*) « pregnant woman or animal » ; *AHw* I, 1965, p. 68 s. v. *arítu(m)* I, *erítu* « Schwangere ». Pour *rîqtum*, voir *AHw* II, 1972, p. 987-988 s. v. *rîqu(m)* I « leer ; unbeschäftigt » ; *CAD* R, 1999, p. 371 s. v. *rîqu* (fem. *rîqtu*) « empty, idle, without work ».

<sup>7</sup> Voir également *WESZELI* 2006-2008, p. 389 § 2.1, pour qui ces épithètes sont aussi *unklar*.

<sup>8</sup> Voir la photographie de *UET* 5 838 sur <https://cdli.ucla.edu/dl/photo/P415708.jpg>.

<sup>9</sup> *AHw* II, 1972, p. 852-853 s. v. *pehû(m)* « verschlossen ; dumm » ; *CAD* P, 2005, p. 315 s. v. *pehû* (fem. *pehítu*) « blocked, closed, obstructed », spéc. § d « said of intellect ». Noter que le *CAD* P, 2005, p. 316 s. v. *pehû* § 1c indique que ce verbe, signifiant « bloquer, obstruer », peut s'appliquer à des orifices corporels.

<sup>10</sup> *AHw* II, 1972, p. 858 s. v. *petû(m)* I, auch *patû(m)* « offen » ; spéc. 5) « begattet (Jungtier) ». Le *CAD* P, 2005, distingue deux entrées, p. 337 s. v. *petítu* (*patítu*) « 1. mated, 2. *la petítu* unmated, virgin » ; p. 338-340 s. v. *petû* (*patû*, *patiu*, *pat'u*, fem. *petítu*, *patítu*) « 1. open, 2. remote, far-off ».

<sup>11</sup> À ma connaissance, la valeur *tí* est attestée seulement dans la lettre *ARM* 26/2 311 : 36, écrite par Yamşum à son seigneur Zimri-Lim.

<sup>12</sup> *CAD* N/1, 1980, p. 353 s. v. *narítu* (or *narittu*) : « Possibly part of an animal, e. g., the sinews ». En revanche, *AHw* II, 1972, p. 747 s. v. *naritum* ne donne pas de traduction.

## Les vaches *ubâtum* / *upâtum*

Le contexte d'apparition des vaches désignées par l'épithète *ubâtum* dans les documents comptables d'Ur permet de mieux définir leurs caractéristiques. Le *AHw* III et le *CAD* U/W enregistrent quatre attestations du terme *ubâtum* / *upâtum*, toutes issues des archives d'Apil-Kittim<sup>13</sup> :

- *UET* 5 823 : 5-6 : 1 ÁB.MÁH ú-pa-tum ;
- *UET* 5 829 : 10 : 1 ÁB MU 2 ú-pa-tum ;
- *UET* 5 839 : 12 : 2 ÁB ú-ba-tum (*sa-ma-tum* est à exclure malgré STOL 1995, p. 175-176) ;
- *UET* 5 839 : 25 : 1 ÁB ú-ba<sup>pa</sup>-tum (*ú-zu-pa-tum* est à exclure malgré STOL 1995, p. 175-176).

Les variantes graphiques sont certainement dues à une confusion des consonnes labiales /b/ et /p/ attestée dans quelques textes de la région de Larsa<sup>14</sup>. Cette anomalie pourrait être consécutive à une prononciation de ces phonèmes qui serait propre à certains habitants du Sud mésopotamien. La graphie observée sur *UET* 5 839 : 25 pourrait en témoigner directement : *ú-ba<sup>pa</sup>-tum*, correspond à l'étymologie correcte de l'adjectif *ubâtum*, cependant l'ajout du complément phonétique /pa/ trahit le fait que le scribe a été enclin à prononcer ce mot /upâtum/ à cause de ses habitudes de langage.

Le *CAD* ne donne pas de traduction de l'adjectif *ubâtum*, toutefois le *AHw* puis le *CDA*<sup>15</sup> proposent avec hésitation le sens de « gestante », puisqu'ils considèrent qu'*ubâtum* / *upâtum* est formé sur la même racine que le verbe *ebûm* signifiant « être épais<sup>16</sup> ». On comprend bien que ces dictionnaires ne se soient pas montrés plus affirmatifs, puisque des vaches *upâtum* et *erîtum* figurent ensemble sur *UET* 5 823. Ces adjectifs ne peuvent donc être strictement synonymes.

Les opérations comptables observées dans *UET* 5 823 et *UET* 5 829 permettent de confirmer, voire d'affiner, la valeur sémantique de l'épithète *ubâtum* / *upâtum* proposée par le *AHw* et le *CDA*, puisqu'elles trahissent un traitement particulier de cette catégorie de vaches.

Observons en premier lieu *UET* 5 829 :

	10 ÁB MU 3	10 vaches âgées de 3 ans,
2	22 ÁB MU 2 ŠU.NIGIN 32 ÁB.HI.A	22 vaches âgées de 2 ans, sous-total : 32 vaches ;
4	18 GU <sub>4</sub> .ÁB	18 taureaux,
	12 GU <sub>4</sub> MU 2	12 bœufs âgés de deux ans,
R.6	ŠU.NIGIN 30 ÁB.HI.A ŠU.NIGIN <sub>2</sub> 1 šu-ši 2 ÁB.GU <sub>4</sub> /HI.A	sous-total : 30 bovins <sup>(1)</sup> ; total : 62 bovins.
8	NÌ.ŠU <sup>d</sup> NIN.A.ZU-/ga-mil	Service de Ninazu-gamil.
	1 ÁB MU 2	1 vache <i>upâtum</i> âgée de 2 ans.
10	ú-pa-tum	
	ITI GAN.GAN.È U <sub>4</sub> 20.KAM	(Date :) 20-ix-Rim-Sin 35.
12	MU KI.6 Ì.SI.IN.NA <sup>ki</sup>	
T.	BA.AN.DIB	

<sup>13</sup> *AHw* III, 1981, p. 1400 s. v. ub/pâtum « dicke (= trächtige?) Kuh » ; *CAD* U/W, 1981, p. 178 s. v. upâtu (or *ubâtu*) adj. fem. ; (mng. unkn.).

<sup>14</sup> Dans trois lettres provenant du Sud mésopotamien, le signe BA est inscrit là où on attendrait un PA : *AbB* 4 142 : 7 (*a-na ba-ni-i-ia*) ; *AbB* 9 260 : 6 (*tu-ba-la-ah*) ; *AbB* 11 171 : 11 (*a-na na-aš-ba-ki-im*), 14 (*na-aš-ba-ku*), 19 (*a-na ba-ni-ia*). Selon STOL 1971, il faudrait transcrire ces BA en pá, afin de retrouver la translittération correcte des termes en question. Toutefois, l'exemple des différentes graphies servant à noter *ubâtum* permet d'aborder cette question sous l'angle de la phonétique plutôt que de celui d'une écriture inhabituelle.

<sup>15</sup> *CDA*, 2000, p. 417 s. v. *ubâtum*, *upâtum* « “fat (cow)” OB, i. e. pregnant ? ».

<sup>16</sup> Voir *CAD* E, 1958, p. 16 s. v. *ebû* « to be thick » ; voir aussi *AHw* I, 1965, p. 183 « dick sein ».

La vache *upâtum* est exclue de ce compte, qui enregistre le troupeau confié à Ninazu-gamil en tant que gardien-*rê'ûm*<sup>17</sup>. La raison de sa mise à l'écart n'est pas explicitée, toutefois *UET 5 823* apporte d'autres éléments de réflexion :

	56 ÁB.MÁH	56 vaches gestantes,
2	<i>e-ri-tum</i>	
	9 ÁB.MÁH	9 vaches non gestantes (« vides »),
4	<i>ri-qá-tum</i>	
T.	1 AB.MÁH	1 vache <i>upâtum</i> ,
6	<i>ú-pa-tum</i>	
R.	ŠU.NIGIN <sub>2</sub> 1 šu-ši 5 ÁB.GU <sub>4</sub> .HI.A	total : 65 vaches.
8	KI <sup>d</sup> NIN.A.ZU- <i>ga-mil</i> NÌ.ŠU <i>a-pil-ki-it-tim</i>	À la charge de Ninazu-gamil. Service d'Apil-Kittim.
10	IGI <i>a-gu-ú-a</i> <sup>l</sup> <i>ni-di-it-tum</i>	Par devant Agua, Nidittum,
12	<sup>l</sup> <i>a-hi-ia</i> <sup>l</sup> <i>e-ri-ba-am-</i> <sup>d</sup> EN.ZU	Ahiya, Eribam-Sin.
T.14	ITI GAN.GAN.È MU ÚS.SA.A.BI	(Date :) ix-Rim-Sin 32.
TL.16	Ì.SI.IN.NA BA.AN.DIB	

Ce document est instructif à double titre. Premièrement, il mentionne une vache *upâtum* aux côtés d'autres vaches gestantes et non gestantes. Deuxièmement, le total donne 65 vaches, non pas 66 : à nouveau, la vache *upâtum* est exclue du compte. *UET 5 829* prouve qu'il n'y a pas lieu de corriger le résultat de cette opération. *UET 5 823* montre toutefois que cette même vache fait pourtant bien partie intégrante du troupeau de Ninazu-gamil.

C'est ce que l'on constate également à travers *UET 5 839*. Il s'agit d'un compte de deux troupeaux de vaches confiés à des gardiens-*rê'ûm* bien connus à travers les archives d'Apil-Kittim : Nidittum<sup>18</sup> et Sin-magir<sup>19</sup>. Des vaches *ubâtum* figurent aux l. 12 et 25 :

	32 ÁB.MÁH	32 vaches,
2	NÌ <sup>d</sup> EN.ZU- <i>ma-gir</i> <sub>14</sub>	service de Sin-magir ;
	ŠÀ.B[I].TA	là-dessus :
4	4 ÁB ŠU(!). <sup>r</sup> GI <sub>4</sub> <sup>1</sup>	4 vieilles vaches,
	1 KUŠ RI	1 peau (prélevée sur une vache) morte,
6	27 ÁB.MÁH <i>i-za-az-za</i> <sup>1</sup>	27 vaches (qui) se tiennent debout.
	25 NÌ <i>ni-di-it-tum</i>	25 (vaches), service de Nidittum.
8	52 ÁB <i>ša</i> <sup>r</sup> x x <sup>1</sup>	(total :) 52 vaches de <sup>r</sup> ... <sup>1</sup> .
	SIPA.UL <i>ni-di-it-tum</i>	Gardien de troupeau : Nidittum.
10	28 NÌ <i>ni-di-it-tum</i>	28 (vaches), service de Nidittum,
	ŠÀ.BI.TA	là-dessus :
12	2 ÁB <i>ú-ba-tum</i>	2 vaches <i>ubâtum</i> ,
T.	2 KUŠ.HI.A	2 peaux,
14	1 ÁB <i>ša-mu-</i> <sup>r</sup> x <sup>1</sup> -[...]	1 vache ...,
R.	23 ÁB <i>i-za-az-za</i>	23 vaches (qui) se tiennent debout.
16	NÌ <i>ni-di-it-tum</i>	Service de Nidittum.
	17 <i>ša</i> <sup>d</sup> EN.ZU- <i>ma-gir</i> <sub>14</sub>	17 (vaches) de Sin-magir,
18	1 ÁB ŠU.GI <sub>4</sub>	1 vieille vache,
	1 ÁB <i>ša</i> ÁB x <sup>r</sup> x <sup>1</sup>	1 vache ...,
20	1 ÁB <i>ša bu-ra-tum</i>	1 vache liée à des génisses(?)
	43 ÁB.HI.[A]	(total :) 43 vaches.
22	SIPA.UL <sup>d</sup> EN.ZU- <i>ma-gir</i> <sub>14</sub>	Gardien de troupeau : Sin-magir.
	<i>ligne blanche</i>	

<sup>17</sup> Ninazu-gamil porte le titre de SIPA (*rê'ûm*) dans *UET 5 837* : 3.

<sup>18</sup> Nidittum porte le titre de SIPA (*rê'ûm*) dans *UET 5 832* : 2 et *UET 5 837* : 5.

<sup>19</sup> Sin magir porte le titre de SIPA (*rê'ûm*) dans *UET 5 833* : 3 et *UET 5 837* : 7.

	8 ʳÁB <sup>1</sup> a-ʳna <sup>1</sup> be-el	8 vaches (rendues) à leur propriétaire,
24	8 KUŠ(!).HI.A	8 peaux,
	1 ÁB ú-ba <sup>a</sup> -/ʳtum <sup>1</sup>	1 vache <i>ubâtum</i> ,
T.26	5 ÁB ri-qá-/tum	5 vaches non gestantes.
TL.	55	55

L. 9 et 22 : À ma connaissance, le titre SIPA.UL n'est pas connu par ailleurs. Est-il équivalent à SIPA (akk. *rê'üm*), désignant habituellement les gardiens de troupeaux ? Le signe UL pourrait être un complément phonétique pour évoquer le titre Ú.TÚL (akk. *utullum*), désignant le chef des gardiens de troupeaux, tel Apil-Kittim. Pourtant, Nidittum et Sin-magir sont par ailleurs connus pour être des gardiens-SIPA (*rê'üm*). En outre, il est à noter que *UET* 5 825 : 8'-11' mentionnent quatre individus portant le titre de ÁB.TÚL, qui est aussi inconnu par ailleurs. ÁB.TÚL pourrait faire écho au titre Ú.TÚL, que porte Apil-Kittim à la l. 7', en insistant sur le fait que les individus en question sont des spécialistes des troupeaux bovins ; voir STOL 1995, p. 202 n. 18. En somme, on a l'impression que le service d'Apil-Kittim présente une hiérarchie avec quatre rangs, dont l'ordre pourrait être reconstitué ainsi, en l'état des connaissances : Ú.TÚL / ÁB.TÚL / SIPA.UL / ou = SIPA.

L. 14, 19 et 20 : « hard to read » selon STOL 1995, p. 202 n. 19. À la l. 20, *bu-ra-tum* doit toutefois être le pluriel de *bûrtum*, qui désigne la vache ou la génisse ; voir CAD B, 1965, p. 334 s. v. *burtu*. Étant donné que ce document comptabilise uniquement des vaches, on serait plus enclin à penser que ces *bu-ra-tum* sont des génisses dont le nombre est indéterminé. Sont-elles allaitées par leur mère, ce que voudrait signifier *ša* ? Le texte n'a manifestement pas vocation à être explicite ; on notera aussi que l'accord grammatical n'est pas respecté, puisqu'on aurait attendu *ša bu-ra-tim*<sup>20</sup>. La l. 19 est construite de la même manière que la l. 20, puisqu'une vache est liée (*ša*) à une autre vache, dont le qualificatif demeure indéchiffré.

L. 27 : Le nombre 55 inscrit sur la tranche latérale gauche est énigmatique et ne s'explique par aucun calcul fondé sur les données chiffrées présentes sur la tablette. Il est à noter que le même nombre 55 figure sur *UET* 5 835 : 5, sans pour autant correspondre à aucune autre donnée chiffrée présente sur ce document.

Le troupeau de Nidittum (l. 1-9) est constitué de 27 vaches qui ont été auparavant confiées à Sin-magir (l. 1-6), ainsi que de 25 vaches que Nidittum avait déjà sous sa responsabilité (l. 7). Le texte donne une description de l'ancien troupeau de 32 vaches de Sin-magir (l. 3-6), en distinguant quatre vieilles vaches et une vache décédée qui sont désormais exclues du troupeau (l. 4-5) des 27 autres bêtes qui « se tiennent debout » (verbe *izuzzum*), c'est-à-dire qui conservent leur pleine mobilité et rejoignent le cheptel placé sous la responsabilité de Nidittum.

Ensuite, le troupeau de Sin-magir est décrit de façon similaire (l. 10-22). Il est à son tour constitué de 23 vaches qui « se tiennent debout », issues d'un ancien troupeau de 28 vaches (l. 10-15) duquel sont manifestement exclues deux vaches *ubâtum* (l. 12), deux vaches décédées sur lesquelles on a prélevé deux peaux (l. 13) et une vache dont la caractéristique reste indéterminée (l. 14). Les 23 vaches mobiles rejoignent un autre troupeau de 20 vaches sous la responsabilité de Sin-magir (l. 17-20), parmi lesquelles on compte 17 vaches sans caractéristique particulière, 1 vieille vache, 1 vache liée à une catégorie indéterminée de bétail (*ša ÁB x ʳx<sup>1</sup>*), enfin 1 vache liée à (allaitant ?) une génisse(?)

Enfin, le revers d'*UET* 5 839 s'achève par un dernier compte qui est donné après une ligne blanche (l. 23-26), ce qui doit signifier que les éléments répertoriés sont exclus des autres comptes. On trouve ainsi 8 vaches qui ont probablement été rendues à leur propriétaire, 8 peaux (prélevées sur des vaches décédées), 1 vache *ubâtum* et 5 vaches non gestantes. On peut suggérer que les vaches non gestantes sont ainsi exclues du troupeau en vue d'un prochain accouplement.

De nouveau, il est tout à fait remarquable que les vaches *ubâtum* soient mises à l'écart du troupeau auquel elles appartiennent. De plus, *UET* 5 839 : 11-15 suggère qu'elles ne possèdent pas leur pleine mobilité, par opposition aux autres vaches qui « se tiennent debout ».

<sup>20</sup> D'après une suggestion de D. Charpin, l'absence de marque du génitif pourrait indiquer que nous avons en réalité affaire à une vache *ša-Bu-ra-tum*. Dans cette hypothèse, cette épithète serait un hapax et la construction des l. 19-20 ne serait plus parallèle.

Tous les éléments relevés dans *UET* 5 823, 829 et 839 amènent à s'interroger sur la caractéristique spécifique des vaches *ubâtum / upâtum*.

L'étymologie proposée par le *AHw* et reprise par le *CDA* doit être prise en considération. Si l'adjectif *ubâtum / upâtum* est bien formé sur la même racine 'B' que le verbe *ebûm* « être épais », voire dériverait de son système II théorique *ubbûm* « être très épais », jusqu'ici non attesté, alors nous aurions affaire à de « très grosses » vaches, parce que celles-ci sont arrivées au terme de leur gestation et sont prêtes à vêler : leurs fœtus ont atteint leur taille maximale, leurs mamelles sont développées.

En outre, l'exclusion des vaches *ubâtum* des comptes édités ci-dessus fait écho à un aspect du comportement des vaches sur le point de mettre bas. Celles-ci s'agitent et deviennent agressives. L'incantation VAT 8869, récitée pour venir en aide aux femmes ayant des difficultés à accoucher, donne la parole à une vache sur le point de vêler (iii 54-57)<sup>21</sup> :

« Incantation : La grande vache de Sin, de Sin je suis ! / Je suis gestante et je donne constamment des coups de cornes. / Avec mes cornes, je fouille le sol. / Avec ma queue, je soulève des nuages de poussière. »

Enfin, une fois passée cette phase d'agitation, les vaches recherchent l'isolement afin de mettre bas en toute quiétude, comme beaucoup d'autres mammifères, dans une position couchée. Cela explique manifestement pourquoi elles sont comptabilisées à part dans les textes transcrits et traduits ci-dessus, à une reprise parmi les animaux ayant perdu de leur mobilité : bien qu'étant toujours placées sous la responsabilité de leur gardien-*rê'ûm*, elles étaient tenues à l'écart du reste du troupeau.

### ***La vache de Sin***

L'incantation dont un extrait est cité ci-dessus rappelle que l'association de la parturiente avec la vache de Sin est bien connue dans la culture mésopotamienne ; U. Steinert a récemment fait le point sur ce sujet. La vache serait devenue un symbole de maternité en raison de son comportement affectueux et protecteur envers ses petits, soit autant de vertus que l'on prêtait aux mères mésopotamiennes<sup>22</sup>.

Il faut également s'interroger sur le rapport entre le dieu-Lune Nanna/Sin et les parturientes, puisqu'il était le patron des bovins<sup>23</sup>, et parce que le croissant lunaire était parfois associé au signe dit « oméga » représentant l'utérus, symbole des déesses mères mésopotamiennes, dans l'iconographie des sceaux-cylindres<sup>24</sup>. U. Steinert a bien établi un lien en rappelant que Nanna/Sin était le maître des mois qui étaient comptés selon les cycles de la lune ; neuf cycles correspondant à la durée d'une grossesse<sup>25</sup>. On peut également ajouter qu'un cycle lunaire possède à peu près la même durée qu'un cycle menstrual, ce qui devait contribuer à associer la lune et son dieu patron à la notion de fécondité. La question se pose de savoir s'il existait déjà à cette époque la croyance, encore très répandue de nos jours, qui prête une influence de la lune sur la fertilité, les grossesses et les accouchements.

Quelle que soit la réponse à cette question, la vache décrite dans les incantations destinées à faciliter un accouchement<sup>26</sup> devait être désignée par l'épithète *ubâtum*. Le fait que les textes permettant de connaître le qualificatif akkadien des vaches sur le point de vêler

<sup>21</sup> Traduction d'après VELDHUIS 1991, p. 14.

<sup>22</sup> STEINERT 2017, p. 225-227.

<sup>23</sup> Sur le lien entre, d'une part, le dieu-Lune Nanna/Sin et son temple, et d'autre part, les troupeaux bovins et la production des produits laitiers, voir en dernier lieu CHARPIN 2017, p. 177-180.

<sup>24</sup> STEINERT 2017, p. 210-214.

<sup>25</sup> STEINERT 2017, p. 254-255 n. 85.

<sup>26</sup> En plus de VELDHUIS 1991, voir STOL 2000, p. 66-70, STEINERT 2017, p. 223-227 et en dernier lieu WASSERMANN 2018, p. 18-21 (avec bibliographie complémentaire, p. 19 n. 17).

soient originaires d'Ur, dont le dieu poliade est justement le dieu-Lune, est une heureuse coïncidence.

## Conclusion

Il est tout à fait remarquable que le service d'Apil-Kittim se soit à ce point préoccupé de la fécondité des vaches et des différentes étapes de leur gestation, ce que dénote la diversité des épithètes *rîqtum* « non gestante », *za-hi-tum* « non gestante (s'il s'agit bien d'un antonyme d'*erîtum*) », *petîtum* « déflorée » (si la lecture de *UET 5* 838 : 13 est correcte), *erîtum* « gestante », et enfin *ubâtum* « très grosse (sur le point de vêler) », présentes à travers ses archives. Ce riche vocabulaire doit trahir le fait qu'Apil-Kittim était plus précisément responsable de la reproduction des troupeaux bovins.

Enfin, l'étude du vocabulaire relatif à ces vaches d'Ur montre tout l'intérêt de ne pas limiter la recherche lexicale à la seule étymologie : l'examen des pratiques comptables, *a fortiori* lorsqu'elles sont observées à l'intérieur d'une même archive, montre qu'elles sont le résultat d'observations pratiques et régulières des cheptels bovins dans leurs enclos ou leurs étables. Elles reflètent ainsi l'état d'un animal ainsi que son comportement, et ont permis, au travers de cette étude, de définir et d'affiner les sens de certaines épithètes.

## Bibliographie

- Charpin D.** 2017. *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Docet omnia, Paris.
- Figulla H. H., Martin M. A.** 1953. *Letters and documents of the Old-Babylonian period*, *UET 5*, Londres.
- Steinert U.** 2017. Cows, Women and Wombs. Interrelations Between Texts and Images from the Ancient Near East, in Kertai D., Nieuwenhuyse O. (éds.) : *From the Four Corners of the Earth. Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F. A. M. Wiggermann*, AOAT 441, Münster, 205-258.
- Stol M.** 1971. Compte rendu de S. D. Walters, *Water for Larsa. An Old Babylonian Archive Dealing with Irrigation*, YNER 4, New Haven/Londres, 1970, dans *BiOr* 28, 365-369.
- Stol M.** 1995. Old Babylonian cattle, *Domestic Animals of Mesopotamia Part II*, BSA 8, 173-213.
- Stol M.** 2000. *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, CM 14, Groningue.
- Van De Mieroop M.** 1992. *Society and Enterprise in Old Babylonian Ur*, BBVO 12, Berlin.
- Veldhuis N.** 1991. *A cow of Sîn*, LOT 2, Groningue.
- Waetzoldt H.** 1982. Das Amt des utullu, in G. van Driel, Th. J. H. Krispijn, M. Stol, K. R. Veenhof (éds.): *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leyde, 386-397.
- Wasserman N.** 2018. Labor Pains, Difficult Birth, Sick Child: Three Old Babylonian Incantations from a Private Collection, *BiOr* 75, 14-25.
- Weszeli M.** 2006-2008. Rind. B. In mesopotamischen Quellen des 2. und 1. Jahrtausends, in: *RIA* 11, Berlin/New York, 388-406.

## Éléments de pharmacopée mésopotamienne : retour sur l'ingrédient *rikibtu*

Vérène Chalandar<sup>1</sup>

### Résumé

L'ingrédient *rikibtu* a fait l'objet de nombreuses discussions. Presqu'exclusivement attestée dans les prescriptions thérapeutiques cunéiformes, cette substance pouvait provenir du cerf ou de la chauve-souris. Cet article propose un réexamen des précédentes identifications, et une remise en question de l'équivalence  $u_5 = rikibtu$ , souvent prise pour acquise dans les éditions de textes médicaux, afin d'essayer de formuler une nouvelle hypothèse plus en accord avec les utilisations thérapeutiques de l'ingrédient, avec ses attestations lexicales et avec les questions pratiques relatives à son obtention, telles que documentées par les sources cunéiformes.

### Abstract

The identification of the ingredient called *rikibtu* has been the subject of much discussion. Almost exclusively attested in the cuneiform therapeutic prescriptions, this substance could be taken from deer or bats. This paper proposes a review of previous identifications, and questions the equivalence  $u_5 = rikibtu$ , often taken for granted in medical texts editions, in an attempt to formulate a new hypothesis more in keeping with the therapeutic uses of the ingredient, with its lexical attestations and with the practical issues of obtaining it, documented by the cuneiform sources.

**Mots clefs :** pharmacopée, cerf, chauve-souris, médecine, impuissance sexuelle, aphrodisiaque.

**Keywords :** pharmacopeia, stag, bat, medicine, impotence, aphrodisiac.

### INTRODUCTION

La thérapeutique mésopotamienne emploie de très nombreux ingrédients aussi bien d'origine végétale, minérale, qu'animale<sup>2</sup>. Cette abondante matière médicale est connue grâce au riche corpus de tablettes cunéiformes dédiées. Toutefois, nombre de ces substances pharmaceutiques restent d'interprétation délicate, en raison du manque de description détaillée, de contexte d'apparition parfois exclusivement médical, ou encore de l'absence de précision quant à leur obtention. Et pourtant, l'identification des ingrédients présents dans ces sources n'en reste pas moins un chaînon fondamental pour la compréhension des pratiques thérapeutiques mésopotamiennes.

Cet article se propose de revenir sur une substance pharmaceutique citée par les sources cunéiformes qui a donné lieu à de nombreux débats : l'ingrédient *rikibtu*. Dans un premier temps, nous présenterons les diverses identifications qui ont pu en être données, tant par les dictionnaires et les manuels d'épigraphie, que dans la littérature assyriologique. Puis, nous reconsidererons ces différentes interprétations en procédant à un réexamen des termes  $u_5$ , *rikbu* et *rikibtu*, basé sur l'analyse de leur apparition dans les textes thérapeutiques. Enfin, nous nous attacherons à explorer de nouvelles pistes pour identifier cet ingrédient.

### 1. *Rikibtu*, un terme qui fait débat

Les prescriptions thérapeutiques mentionnent à plusieurs reprises l'emploi d'un ingrédient nommé *rikibtu*. Ce terme peut être associé à deux espèces animales : la chauve-souris

<sup>1</sup> Postdoctorante Collège de France / UMR 7192. Le présent article procède directement de ma thèse intitulée *Quand l'animal soigne... Les utilisations de l'animal dans le corpus médical cunéiforme assyro-babylonien*, et soutenue le 21 septembre 2017, qui fera l'objet d'une publication prochaine.

<sup>2</sup> Pour une présentation générale de la pharmacopée mésopotamienne cf. notamment Herrero 1984, p. 50-59 et Böck 2011, p. 692-697.

*argab<sup>mušen</sup>/arkabu* et le cerf dàra.maš/*ajalu*. Son identification a donné lieu à de nombreuses interrogations, peut-être en raison de la nature totalement différente, et *a priori* sans aucun rapport de ces animaux.

### 1.1. *Rikibtu* dans les dictionnaires et les manuels d'épigraphie

Les dictionnaires d'akkadien traduisent l'évolution des débats autour de l'ingrédient *rikibtu*<sup>3</sup>. En effet, en 1956, le CAD H attribuait une valeur générique à *rikibti ajali* avec la traduction « “potency” of the stag »<sup>4</sup>. En 1964, le CAD A/1<sup>5</sup> suggère, pour cette même expression, une identification plus précise avec « ergot<sup>6</sup> de cerf ». En 1999, le CAD R proposait la définition d'« excréments » pour *rikibtu* : il s'agirait donc du guano lorsque le terme est associé à la chauve-souris, et des fumées<sup>7</sup> lorsqu'il se rapporte au cerf. Ce volume reste toutefois très prudent, puisque non seulement un point d'interrogation ponctue cette proposition<sup>8</sup>, mais encore « les traductions » laissent tel quel le terme akkadien : « the r. of a stag » (p. 344), « the *rikibtu* of a r. bat » (p. 108 *sub rakābu* 4). De plus, en 2006, le CAD T s'est abstenu de formuler une quelconque hypothèse à l'égard de *rikibti ajali*<sup>9</sup>.

En 1959<sup>10</sup>, l'AHw *sub ajjālu* I note « *rikibte a-a-lì* Hirsch-Brunst »<sup>11</sup>, tandis qu'il propose en 1972 pour l'ingrédient *rikibtu* une traduction par « Nebenklaue, Sporn »<sup>12</sup> que ce soit pour le cerf, dont l'ingrédient *rikibtu* est envisagé plus généralement comme un aphrodisiaque, ou que ce soit pour le mystérieux níg.ib<sup>mušen</sup> (« Lesung und Bedeutung ? ») qui deviendra en 1981, à la suite des travaux de M. Civil et de R. Borger « *r. arg/kabi !* »<sup>13</sup>.

Conformément à sa nature, le CDA (2000)<sup>14</sup> reste fidèle à l'AHw et applique cette même identification par « ergot » aussi bien au *rikibtu* de cerf qu'à celui de l'« oiseau-*arkabu* », dont l'identification à la chauve-souris n'avait pas été reprise par l'AHw. Par ailleurs, le CAD R,

<sup>3</sup> *A contrario* les dictionnaires s'accordent sur un sens général pour *rikibtu* : Koitus, Begattung<sup>2</sup> (AHw), sexual intercourse, mounting (CAD), conformément au sémantisme de la racine RKB. Il faut également mentionner que le CAD R ajoute le sens de « pollination » pour rendre compte de l'apparition de ce terme dans un rapport oraculaire associé aux palmiers dattiers, cf. Hunger 1992, p. 147-148, n° 266 : 4-8 « <sup>4</sup>If in [E]lu]I (VI) the north wind blows continually: <sup>5</sup>prosperity will come equally for *rikibtu* trees; <sup>6</sup>the Igigi gods are reconciled with the land; the land will see plenty. <sup>7</sup>“Rikibtu trees” (means) all kinds of garden fruits. <sup>8</sup>This year dates and wine will prosper” ». L'association de *rikibtu* aux végétaux ne semble pas être un usage courant, la présence d'un commentaire pour *rikibtu* plaide en ce sens. Si l'interprétation exacte du passage demeure délicate, soulignons la thématique de la fécondité très présente. L'association de *rikibtu* avec le palmier dattier, arbre éminemment associé à la fertilité et la fécondité dans la symbolique mésopotamienne (cf. Michel-Dansac & Caubet 2013, p. 2), et dont la pollinisation artificielle semble déjà avoir été pratiquée par les Mésopotamiens (cf. *ibid* p. 9 et CAD R, *sub rakābu* 6) p. 83 et 89 ; et *ibid. sub rukkubu* p. 409) n'est certainement pas anodine. Ce passage avait été considéré comme obscur par l'AHw (p. 984 *sub rikbum*) qui avait transcrit : « *iṣṣē ri-kib* (TI)<sup>meš</sup> (*sēlī* Rippen ?) ».

<sup>4</sup> CAD H, p. 246 *sub hurāṣu* 1) « the head of a male *hurru*-bird, a silver bead, a ... , ‘the potency’ of a stag, (to be carried) in a leather (bag) LKA 103 : 11 ».

<sup>5</sup> CAD A/1, p. 226 *sub ajalu* A c) 2<sup>2</sup> « *rikibtu* (an aphrodisiac obtained from the dew-claw(?) of a stag »).

<sup>6</sup> D'après le TLFi consultable sur le site [www.cnrtl.fr](http://www.cnrtl.fr) l'ergot est un « appendice corné placé derrière le tibia ou le tarse de certains animaux ».

<sup>7</sup> D'après le TLFi les fumées sont les « excréments caractéristiques des cerfs et autres animaux sauvages ». Les textes cunéiformes emploient le sumérogramme a.gar.gar pour désigner les déjections de cerfs et de gazelles et non le signe še<sub>10</sub>, qui paraît être le terme générique pour excréments.

<sup>8</sup> CAD R, p. 344 *sub rikibtu* « 3. scat(?) (of a stag), guano (of a bat) ».

<sup>9</sup> CAD T, p. 70 *sub takdanānu* « *rikib*<*ti*> *ajali qaran ajali ušar ajali ú tak-da-na-nu ina maški tašappi ina kišādišu tašakkan* you wrap in a skin a stag's ...., horn, penis, and a t. plant and put it around his neck Biggs Šaziga 62: 28 » (LKA 95 : 27-28).

<sup>10</sup> Les dates qui suivent sont celles de parution des fascicules de l'AHw (cf. Streck & Rudik 2018, p. ix, table 1).

<sup>11</sup> Cf. AHw I p. 24.

<sup>12</sup> Cf. AHw II p. 984 : « 2. Nebenklaue, Sporn », en se référant explicitement à Biggs, 1967.

<sup>13</sup> Cf. AHw III p. 1586.

<sup>14</sup> CDA, p. 305 « 2. ≈ ‘spur’ of animal, bird *in r. ayyāli* ‘stag’s spur’ (an aphrodisiac), *r. arg/kabi* ‘spur of a a. bird’, as drug; <*rakābu* ».

tout comme l’AHw, considère que *rikibtu* est noté par le sumérogramme u<sub>5</sub>. Cette compréhension a permis l’inclusion de toutes les attestations d’u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup> sous l’entrée *rikibtu*. Même si l’association u<sub>5</sub>/*rikibtu* est ancienne<sup>15</sup>, il faut souligner qu’elle n’est pas si évidente, nous y reviendrons, et qu’elle n’est curieusement pas reprise par le CDA, habituellement fidèle à l’AHw.

Parmi les manuels d’épigraphie, R. Labat a retenu l’équivalence u<sub>5</sub>/*rikibtu* dans toutes les éditions de son manuel et opté pour une traduction de *rikibtu* par « décharge séminale » en 1948, puis par « ergot » à partir de 1976<sup>16</sup>. Quant à R. Borger, si le terme *rikibtu* est absent de son ouvrage *Akkadische Zeichenliste* de 1971<sup>17</sup> ainsi que de la première édition d’ABZ en 1978<sup>18</sup>, il apparaît dès la seconde édition de 1981<sup>19</sup> sous forme de l’ajout : « u<sub>5</sub> auch *rikibtu* Begattung »<sup>20</sup>. Notons enfin que dans toutes ces éditions, R. Borger propose une traduction d’u<sub>5</sub>/*rikibtu* par « Begattung » (copulation) sans faire référence à un possible ingrédient pharmaceutique *rikibtu*.

Ce passage en revue des propositions consignées dans les ouvrages de référence témoigne des incertitudes concernant l’interprétation de *rikibtu*, terme pour lequel les auteurs hésitent entre un sens abstrait (ex. : rut, puissance sexuelle, etc.) ou une identification plus concrète en tant que matière médicale (ergot, guano). Toutefois, les traductions proposées témoignent d’un souci d’uniformiser le sens de ce terme malgré la nature très différente des deux animaux concernés.

## 1.2. *Rikibtu* dans la littérature assyriologique

Les définitions proposées par les dictionnaires pour *rikibtu* ont bien entendu puisé leurs sources auprès de divers auteurs. Ainsi, R. Labat rapporte que « Ch. Fossey avait autrefois proposé de lire ce complexe mystérieux [u<sub>5</sub> gar ib hu] *rikibti šá turahu<sup>bu</sup>* “rut de bouquetin”, par analogie avec *rikibti šá aiali* “rut de cerf”, les deux expressions désignant deux sortes de plantes »<sup>21</sup>. Cette idée est également celle d’Ebeling en 1925<sup>22</sup> dans son édition de KUB 4-48 qui propose « *Hirschbrunst* »<sup>23</sup>. Si ces deux auteurs en font des ingrédients d’origine non animale, en 1934,

<sup>15</sup> C'est sans doute à la suite de l'édition cunéiforme du texte KUB 4-48 (Weidner 1922), transcrit et traduit par Ebeling 1925, que les assyriologues ont proposé, en plus des valeurs *rakābu* ou *rikbu* déjà relevées par Meissner 1910 (p. 62, entrées 1215 et 1216), d'ajouter la valeur *rikibtu*. Par exemple, Campbell Thompson 1931, p. 12 note : « *HU.SI ... in HU.SI ša ib-hu* would appear, from the love-charms (Ebeling, *Liebeszauber* 52, 11, 18 [=KUB 4 48 iii 11, 18]) to have the value *rikibtu* as in *ri-kib-ti ša ib-hu*, which ... must be the equivalent of *HU.SI ša ib-hu* », permettant ainsi une lecture du signe u<sub>5</sub> si fréquent dans les textes médicaux édités à l'époque (cf. AMT, Campbell Thompson 1923 ou KMI, Ebeling 1922/1923).

<sup>16</sup> Labat, 5<sup>e</sup> édition, revue et corrigée par Florence Malbran-Labat qui prend certainement en compte l'édition des rituels ŠÀ.ZI.GA par R. Biggs et les interprétations du CAD.

<sup>17</sup> Borger, 1971, p. 24, 78a: « u<sub>5</sub> = *rakābu*, reiten ».

<sup>18</sup> Borger 1978, p. 78, 78a: « u<sub>5</sub> = *rakābu* reiten, *rikbu* (extisp.) »

<sup>19</sup> Borger 1981, p. 419 du supplément.

<sup>20</sup> Cette équivalence se retrouve dans les éditions ultérieures d’ABZ (3<sup>ème</sup>, 1986 et 4<sup>ème</sup> 1988) ainsi que dans les deux éditions de MesZL (2004 et 2010).

<sup>21</sup> Nous n'avons pas retrouvé la source première de cette proposition de Ch. Fossey connue par l'intermédiaire d'une note de Labat (1959, p. 7 note 6) commentant l'ingrédient u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup> (GAR.IB<sup>mušen</sup>), qu'il s'abstient d'ailleurs de traduire. L'idée de Ch. Fossey de postuler des plantes aux noms imaginés a le mérite de réunir sans difficulté les deux animaux, chauve-souris et cerf, et de conserver un sens abstrait pour le terme *rikibtu*.

<sup>22</sup> Ebeling (1925, p. 45, note 1) : « Weil *ajalu* vielleicht « *Hirsch* » bedeutet, habe ich an « *Hirschbrunst* » gedacht, welches ja im Mittelalter ein beliebtes Mittel für allerlei Zaubereien war, doch is das natürlich unsicher ».

<sup>23</sup> Le terme « *Hirschbrunst* » était considéré comme l'appellation populaire d'une sorte de champignon ou de truffe (cf. Kobert 1897 : « Der beim Volke in Deutschland hier und da noch als sexuelle Stimulans geltende, unterirdisch vegetierende Hirschschwamm, *Boletus cervinus*, auch wohl *Hirschtrüffel* oder *Hirschbrunst* genannt, heisst mit seinem wissenschaftlichen Namen *Elaphomyces granulatus* Fr. s. *Lycoperdon cervinum* L. (Tuberac.) ») que l'on retrouve sous l'appellation « *Boletus* ou *Tuber Cervi* », chez les auteurs français du XVIII<sup>e</sup> siècle dont voici quelques propos quant à l'origine de cette appellation et quant à l'une de ses indications thérapeutiques : « on a cru qu'elle était produite par la semence du cerf que cet animal répandait à terre lorsqu'il était en rut », « on s'en

lors de son étude extensive de la faune mésopotamienne à propos de la liste lexicale Ur<sub>5</sub>-ra = *hubullu* XIV, B. Landsberger suggère qu'il s'agirait d'une substance obtenue à partir des testicules ou des glandes de certains animaux<sup>24</sup>. Cette identification, motivée par les mentions de l'ingrédient dans le traitement de l'impuissance sexuelle, est aussi en accord avec l'étymologie du terme qui est dérivé de *rakābu*<sup>25</sup>.

En 1960, M. Civil, à l'occasion de l'édition de prescriptions thérapeutiques sumériennes, commente ainsi la mention še<sub>10</sub> argab<sup>mušen</sup> (littéralement « excréments de chauve-souris ») <sup>26</sup> : « On pourrait se demander si le *rikibtu* du GAR.IB<sup>mušen</sup> des prescriptions akkadiennes dont le sens est inconnu (...), ne désignerait pas la même chose que le še<sub>10</sub> de notre texte ; dans cette supposition et si l'interprétation de GAR.IB<sup>mušen</sup> comme une variété de chauve-souris est correcte (...), il s'agirait des excréments des colonies<sup>27</sup> de chauves-souris (...). En 1984, M. Civil ajoute, sans pour autant adhérer à cette interprétation, qu'il serait également possible de comprendre *rikibti arkabi* comme la semence de chauve-souris<sup>28</sup>. Cette hypothèse sera d'ailleurs privilégiée par I. Finkel (2000) lors de l'édition de tablettes scolaires babyloniennes tardives de contenu médical<sup>29</sup>.

R. Biggs, lors de son édition des incantations et rituels ŠÀ.ZI.GA<sup>30</sup>, procédures destinées à combattre l'impuissance sexuelle, avait, comme B. Landsberger, noté la récurrence de l'ingrédient dans ce corpus spécifique. Il avait alors proposé la traduction par « dewclaw » (l'ergot) pour le cerf, et par « thumb » (pouce) pour la chauve-souris, identification reprise par l'AHw et possiblement aussi par le CAD A/1<sup>31</sup>. En 2002, l'auteur révise son interprétation<sup>32</sup> et suggère que *rikibti ajali* renverrait plutôt au velours du cerf<sup>33</sup>, une substance particulièrement en lien avec le cycle de reproduction de l'animal et utilisée comme aphrodisiaque par ailleurs, il reste cependant plus prudent sur u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>.

sert pour exciter la semence » (Lémery 1714, p. 131), « espèce de truffe ... d'une odeur spermatique... on s'en sert dans les remèdes qui excitent à l'amour » (Valmont de Bomare 1775, p. 358) ou « la truffe-du-cerf, qu'on nomma par métaphore, *boletus cervi*, ... à cause du goût qu'on croit que ces animaux ont pour cette plante», « elle passe pour aphrodisiaque » ( Paulet 1793, p. xii puis p. 103).

<sup>24</sup> Landsberger 1934, p. 97 note 3 : « Es handelt sich wohl um Drogen, die aus den Hoden bzw. Drüsen der Tiere gewonnen und als Aphrodisiaca verwendet wurden, ähnlich wie man im Mittelalter Dachshoden gebrauchte ».

<sup>25</sup> CAD R, p. 83 *sub rakābu* 3) « to mount (sexually), to mate ».

<sup>26</sup> Identifié avec la chauve-souris dans Civil 1984, p. 7, confirmant l'intuition de B. Landsberger.

<sup>27</sup> Civil 1960, p. 71 note 2. Dans cette même note l'auteur adopte l'équivalence u<sub>5</sub> = *rikibtu* : « La lecture *ri-kib-ti* [d'u<sub>5</sub>] est donnée par KUB IV 48 iii 11 et 18 (MAOG 1/1 52) » conformément à l'hypothèse déjà émise par Campbell Thompson (cf. supra note 15). Civil 1984 (p. 7, §3.2) ajoute également les références quelque peu lacunaires KUB 4-48 lower edge : 2 et KUB 37-7 : 8 (cette dernière référence ayant été signalée par Köcher 1953, p. II : « [...] *ri-ki]b-ti* argab<sup>mušen</sup> »).

<sup>28</sup> Civil 1984, p. 7 « While a meaning 'semen' for *rikibtu* is reasonable in view of the use of the logogram A for the same word (Proto-Kagal 237 ; Aa 1/1 :37), the suggestion ... that 'semen of the arkab bat' is a folk designation is purely speculative<sup>8</sup> », [note 8 : « The fact that the term *rikibtu* is also said of the *ajalu* speaks, perhaps, against this supposition : the bead-like scat of the Cervidae is quite different from the bat's guano ».

<sup>29</sup> Finkel 2000, p. 151, note 7-8 remarque à propos de *rikibtu* : « [in Civil 1984 (p. 7)] the translation "semen" seems to be favoured ». Dans l'édition de cette archive de textes scolaires, I. Finkel fait mention de « bat-semen(?) » (p. 151) et de « stag-semen » (p. 162). Cette dernière traduction est empruntée au texte n°8 (p.162, l. 10') et transférée au texte n°7 (p. 161, l. 10').

<sup>30</sup> Biggs 1967, p. 25 « One might think of pre-coital seminal secretions for *rikibtu*, but such a substance would not need to be crushed. That "testicle" is unlikely is shown by a lack of lexical equivalences with *išku*. It is more likely that the *rikibtu* of a fowl is to be identified with the spurs, which are of course, used during mating, and the *rikibtu* of a stag with the dewclaw or false hoof, which likewise touches the female when mating takes place. (If, however, the identification of GAR.IB<sup>MUŠEN</sup> as bat is correct, the *rikibtu* may be the thumbs) ».

<sup>31</sup> Publié en 1964, la thèse de Biggs *The ŠÀ.ZI.GA Incantations: Sumerian and Akkadian Love Charms*, ayant été soutenue en 1962. Voir aussi Steinert 2015, p. 134 note 102.

<sup>32</sup> Biggs 2002, p. 75-76.

<sup>33</sup> Tout en lui donnant un autre sens dans le contexte des incantations, le traduisant de la même façon que *râm ajali* par « the love-making of a stag ». Voir par exemple Biggs 1967, p. 26, LKA 103 : 1-13 (lignes 5 et 8).

En 2002, M. Geller faisant suite aux travaux de F. Köcher<sup>34</sup> propose que le « u<sub>5</sub> gar.ib<sup>mušen</sup> » qu'il traduit par « bat guano », puisse correspondre à une façon détournée de désigner la plante *urānu* ('anise' selon le CAD U 206)<sup>35</sup>. Ce point de vue sera repris par son élève M. Rumor en 2015<sup>36</sup>.

Enfin, en 2014, J.A. Scurlock, dans son florilège de tablettes médicales, a proposé de voir une substance apparentée au musc derrière l'ingrédient *rikibti arkabi*<sup>37</sup>.

## 2. Réexamen des termes u<sub>5</sub>, *rikbu* et *rikibtu*

### 2.1. u<sub>5</sub>, *rikbu* et *rikibtu* en contexte thérapeutique

L'archive éditée en 2000 par I. Finkel s'avère particulièrement intéressante. En effet, son éditeur avait relevé des mentions d'un ingrédient « *rikbu* de chauve-souris » (*ri-ik-bi ar-ka-bi/u*<sup>38</sup>) au sein d'une prescription pour laquelle trois duplicitats sont connus<sup>39</sup>. L'auteur avait proposé de voir *rikbu* comme une autre lecture de u<sub>5</sub>, sumérogramme pour lequel la lecture akkadienne *rikibtu* est généralement acceptée<sup>40</sup>. Cette proposition semble logique, ces deux termes étant morphologiquement proches (formes *pirs* versus *pirist*) et procédant tous deux de la racine RKB dont le sumérogramme le plus fréquemment utilisé est précisément u<sub>5</sub><sup>41</sup>. Néanmoins, cette hypothèse s'appuie avant tout sur un rapprochement au sein des textes thérapeutiques des occurrences fréquentes de u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup> avec celles plus rares, syllabiques, des termes *rikbu* et *rikibtu*<sup>42</sup> avec ce même volatile. Fort de ce constat, il est possible de tenir tout aussi logiquement, face à cette hypothèse qui postulait une proximité si ce n'est une interchangeabilité entre les deux termes *rikbu* et *rikibtu*, une autre position qui, elle, distingue clairement les deux termes<sup>43</sup>, voire même, propose de faire de *rikbu* la seule lecture de u<sub>5</sub> dans ce contexte. Un examen plus précis des mentions syllabiques de *rikibtu*, *rikbu* et idéogrammatiques d'u<sub>5</sub><sup>44</sup> dans les prescriptions médicales paraît donc judicieux, mais avant de procéder à l'analyse de ces différents termes en contexte thérapeutique, un regard sur leurs occurrences lexicographiques<sup>45</sup> s'impose.

<sup>34</sup> Köcher 1995, p. 204, passage intitulé : « Die Decknamen für gewisse Heilmittel in der babylonisch-assyrischen Pharmazie ».

<sup>35</sup> Cf. Geller 2002 (p. 150 note 6) qui interprète la présence à la fin de la ligne ii 12' de son ms. Y (texte n° 24 = AMT 47/1+, copie pl. 21, édition p. 150-151) de la mention u<sub>5</sub> gar.ib<sup>mušen</sup> en petits caractères comme étant suscrit à 'u<sub>5</sub>-ra-nu et étant une glose de cette plante. Cf. ibid. p. 7 et 230.

<sup>36</sup> Rumor 2015, p. 67, 101 et 103. Voir aussi Steinert 2015, p. 134 note 102.

<sup>37</sup> Scurlock 2014, p. 403 « This is certainly not “bat guano.” Akk. *rikibtu* means “musk,” and there are any number of plant and animal substances that share the smell and some of the properties of real musk ».

<sup>38</sup> Cf. Finkel 2000, p. 149-150. La source A (BM 79244) « *ri-ki'-bi ar-ka-bi* » ; source B (BM 42562) 7-8 : « 1 gín 'ri'-ik-bi 'ar-ka-bu' » ; source C (BM 42430 + F 222) 7-8 : « 1 gín *ri-ik-bi ar-ka-bi* ».

<sup>39</sup> BM 79244 // BM 42562 // BM 42430 + F 222. Cf. Finkel 2000, p. 149-151.

<sup>40</sup> Finkel (2000, p. 151, note aux lignes 7-8) : « The new evidence shows also that U<sub>5</sub> in the common medico-magical term U<sub>5</sub> GAR.IB<sup>MUŠEN</sup> can be read *rikbu* as well as the generally adopted *rikibtu* ».

<sup>41</sup> Cf. CAD R 83 *sub verbo rakābu* : ú U<sub>5</sub> = *ra-ka-bu* Ea II 287 (cf. Civil *et al.* 1979, MSL 14, p. 259), ú U<sub>5</sub> = *ra-ka-[bu]* S<sup>b</sup> I 59 (cf. Landsberger & Civil, 1967, p. 151, vi. Additions to S<sub>b</sub>).

<sup>42</sup> Notons que les quatre occurrences syllabiques servant à justifier la lecture akkadienne *rikibtu* dans l'expression u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup> sont toutes médio-babylonniennes : trois sont consignées dans le texte KUB 4-48, la quatrième dans le texte KUB 37-7.

<sup>43</sup> Si Kouwenberg 2010, p. 34 note : « The pattern PiRS and its feminine form PiRiST are very productive as verbal nouns to fientive verbs, which may subsequently acquire a wide range of meanings [...]. They are sometimes used as abstract nouns [...] but are more often concretized [...]. », il ne semble pas exister d'études sur les différences de sens entre ces patterns pour une même racine permettant notamment de savoir si la forme *pirist* serait plutôt du côté abstrait en comparaison de la forme *pirs*, comme par exemple dans les couples *rigmū / rigimtu* ou *riksu / rikistu*, ce que semble suggérer GAG §55c : « *pirist* wie *pirs*, doch oft mit abweichender Bedeutungsnuance (vgl. *pist* = Verbalabstrakta von Verben I *wa-*) ».

<sup>44</sup> Dans la suite de cet article les italiques signalent l'écriture syllabique de *rikibtu* et *rikbu*.

<sup>45</sup> Pour U<sub>5</sub> lexicographique se reporter aux notes 15 et 41.

Concernant le terme *rikibtu*, les listes Proto Aa<sup>46</sup>, Aa<sup>47</sup> et Proto-Kagal<sup>48</sup> mentionnées par le CAD R (sub *rikibtu*<sup>49</sup>) et évoquées par M. Civil 1984, p. 7, associent le terme *rikibtu* au sumérogramme A (sumérogramme de l'eau), et le font apparaître dans la même section que *rihûtu* (la semence) et d'autres termes voisins. Par ailleurs, notons qu'aucune des listes lexicales disponibles à ce jour, ne propose d'équivalence directe entre u<sub>5</sub> et *rikibtu*.

A *contrario*, le rapport entre *rikbu* et le sumérogramme u<sub>5</sub> est bien attesté : giš.zú.u<sub>5</sub>.(ra).gišimmar = *rik-bu* (Ur<sub>5</sub>-ra = *hubullu* III 364)<sup>50</sup>, giš.u<sub>5</sub>.apin = *rik-[bu]* (Ur<sub>5</sub>-ra = *hubullu* V 136b)<sup>51</sup>, [ú] [U<sub>5</sub>] [mu-še-en si-su-u] = *ri-ik-bu* šá <giš.apin> (Aa A = *nâqu* II/6 iii 25', source A)<sup>52</sup>, mu.uš.u<sub>5</sub> = giš.ºu<sub>5</sub>º = [*rik-bu*] (Emesal Vocabulary II 155)<sup>53</sup>. Notons également que dans un document consacré notamment aux dimensions de l'Esagil, la graphie syllabique initiale de ce terme est remplacée aux lignes suivantes par u<sub>5</sub><sup>54</sup>.

Dans ces documents lexicographiques, *rikbu* apparaît en rapport avec l'araire à semoir *epinnu*<sup>55</sup> (giš.apin) et avec les palmiers dattiers (giš.gišimmar).

Selon l'interprétation que fait A. Salonen<sup>56</sup> d'Ur<sub>5</sub>-ra = *hubullu* V, à la lumière du seau cassette CBS 3657<sup>57</sup>, l'araire à semoir comporterait trois parties principales appelées *rikbu*, *ummu* et *rittu*<sup>58</sup>. Le *rikbu* est l'étage, ou partie supérieure (il surplombe l'*ummu*)<sup>59</sup>, il correspondrait au bâti du dispositif à semence pour ne pas dire au semoir lui-même<sup>60</sup> lequel est fixé sur une partie centrale la « mère » (*ummu* qui pourrait correspondre au sep) à laquelle sont également fixés<sup>61</sup> le ou les « manches » (*rittu*, le mancheron) servant à guider l'araire. Nous retrouvons donc ici le terme *rikbu* désignant un objet concret qui domine, « chevauche » une partie femelle et contribue à l'ensemencement/fertilisation<sup>62</sup>, de quoi satisfaire le sémantisme de la racine RKB.

<sup>46</sup> Proto Aa (MSL 14 p. 89, ms. B) 4 : 1-6 [e] A mu-u<sub>4</sub>, ri-ki-i[b-tum], te-ru-[tum], ni-i-lum, [r]i-hu-ú-tum.

<sup>47</sup> Aa (MSL 14 p. 203-204) Aa tablet I/1=1 Aa A= *nâqu* 6.1.3 text 36-41 [e A] a-a-ú mu-[ú], 37 *ri-hu-tu*[m], *ri-kib-tum*, *ma-a-a-lum*, *ni-i-lum* šá *ra-hé-e*, *mi-i-lum* etc.

<sup>48</sup> Proto-Kagal (MSL 13, p. 73) 234-238 A<sup>[mu]-u<sub>4</sub></sup>, A<sup>[mi]-lum</sup>, A<sup>[ru]-ti-ib-tum</sup>, A<sup>[r]i-ki!-ib-tum</sup>, A<sup>[ri]-hu-tum</sup>.

<sup>49</sup> L'autre mention de *rikibtu* dans Proto Aa (cf. MSL 14 p. 96-96, ms K., 187 : 1-6 me-èš MES *et-lum*, [ri-k]i-ib-tum, [me]-[e]-su-um, me-er-tu-um, zi-qá-ru, sú-ul-m[u-um]]) est moins évidente à analyser. Nous y repérons cependant la thématique de la vigueur (*etlu*), ainsi que du masculin et du féminin (*mertu/ziqaru*) etc.

<sup>50</sup> Landsberger 1957 (MSL 5, p. 125).

<sup>51</sup> Landsberger 1958a (MSL 6, p. 17).

<sup>52</sup> Civil *et al.* 1979 (MSL 14, p. 293).

<sup>53</sup> Landsberger *et al.* 1956 (MSL 4, p. 21).

<sup>54</sup> Cf. Thureau-Dangin 1922, texte n°32 (pl. 40 l. 38 : *rik-bi*, l. 39, 40 et 41 : u<sub>5</sub>) dans lequel *rikbu* a le sens d'étage (supérieur).

<sup>55</sup> Cf. CAD E 235 seeder plow ; AHw I 229 Saatpflug ; Joannès 2001, p. 17 « araire à semoir (*epinnu*) à traction animale ».

<sup>56</sup> Cf. surtout les l. 135-172a consacrées selon cet auteur aux éléments constitutifs de l'araire (1968, p. 71-115 : Teile der Pflüge).

<sup>57</sup> Ce sceau représente une scène agricole avec un araire à semoir tractée par deux bœufs et entourée de trois personnages. Pour plus de précisions, se reporter aux schémas de Salonen 1968 (figure 4 p. 73 et figure 1 pl.VI) établis à partir du sceau cassette CBS 3657.

<sup>58</sup> Il s'agit des lignes 136a-c d'Ur<sub>5</sub>-ra = *hubullu* V qui sont ne sont mentionnées que dans le ms. C. L'interprétation de Salonen nous paraît justifiée car ce même regroupement se retrouve dans des listes paléobabylonniennes de fournitures contenant des « outils aratoires » comme CBS 426 (Stol 2011, p. 248) : <sup>6</sup> 1 giš.ama.apin <sup>7</sup> 1 giš.*ri-ik-bu* <sup>8</sup> 1 giš.*ri-it-tum* ou comme HS 188 (Aro 1970, p. 35) : <sup>10</sup> 1 giš.ama.apin <sup>ù</sup> *ri-ki-ib apin*.

<sup>59</sup> Cf. CAD R 344 : top piece, top part, upper level of a plow, AHw II 983 : etwa Aufsatz auf Saatpflügen.

<sup>60</sup> La partie entonnoir à semence du semoir étant plus spécifiquement désignée par *ittû* ou *abu* (= père).

<sup>61</sup> Plus généralement Salonen (1968, p. 92) pense que le signe u<sub>5</sub> qui apparaît dans giš.us.gaba.apin = *rittu*, « wie bei *rikbu* deutet dahin, dass dieses Gestell auf dem Schargestell, Pflugbaum 'reitet' ».

<sup>62</sup> L'association du signe nindá avec *rikbu* (cf. Aa A = *nâqu* VII/1 31 : [...NIND]A<sub>2</sub>X[X] = *ri-ik-bu*, Civil *et al.* 1979, MSL 14, p. 459) suggère une fois de plus le lien de cet outil avec la fonction fertilisante : Landsberger (1958b, p. 56, n. 4) considère que ce signe surtout dans sa forme ancienne (LAK 95) figure un entonnoir (cf. giš.nindá = *ittû*, l'entonnoir à semence).

À côté de ces références à l'araire, le terme *rikbu* apparaît dans la partie d'Ur<sub>5</sub>-ra = *hubullu* III consacrée au palmier dattier et y est associé à divers sumérogrammes complexes débutant par *giš.zú*, la première référence étant : *giš.zú.u5.(ra)* *gišimmar*<sup>63</sup>. Curieusement, si Landsberger veut bien voir dans *rikbu* un terme en rapport avec le sème fertiliser/polliniser puisqu'il propose de le traduire par inflorescence mâle<sup>64</sup>, il n'accorde ce sens que dans le contexte du *Šumma alu*<sup>65</sup>, par contre quand il s'agit d'Ur<sub>5</sub>-ra = *hubullu* III, il récuse un tel sens : « it is the ‘Jahresstufe’ or yearly growth »<sup>66</sup>. Certes, cette définition n'est pas incompatible avec le sémantisme de la racine RKB mais si l'on tient compte du sumérien *giš.zú*<sup>67</sup>, de la présence de ce terme au sein d'une énumération des différentes parties du palmier et du fait que des termes de racine RKB servent dans les vocabulaires araméen ou hébreu tardif<sup>68</sup> et dans les vocabulaires arabes récents<sup>69</sup> à désigner des rejets, il est difficile de ne pas faire de *rikbu* un terme qui réunirait dans ses désignations les inflorescences mâles (spathes qui contiennent le pollen destiné à fertiliser les inflorescences femelles pour donner des fruits) et les rejets (qui servent à assurer la propagation, c'est-à-dire la reproduction des palmiers dattiers).

Cette fois le terme *rikbu* semble nettement lié au sumérogramme *u5* qu'il s'agisse de l'araire ou du palmier dattier. De plus il semble dénoter des éléments solides et/ou saillants, chevauchant d'autres parties et engagés dans l'ensemencement et la pollinisation quant à leur fonction.

De prime abord, la documentation lexicographique fait donc apparaître une nette différence entre *rikibtu* et *rikbu*<sup>70</sup>, puisque seul le second terme entretient une certaine proximité avec *u5*. Si nous adhérons dans une certaine mesure à l'hypothèse d'I. Finkel qui associait *rikbu* à *u5*, nous souhaiterions néanmoins l'affiner, en suggérant que *rikbu* soit un équivalent plus assuré d'*u5*, que ne le serait *rikibtu*, dont la valeur idéogrammatique reste à ce jour inconnue du corpus médical cunéiforme. Enfin, les listes lexicales font apparaître *rikibtu* dans des sections bien distinctes d'*u5*.

L'examen des mentions syllabiques de *rikibtu*, *rikbu* et idéogrammatiques d'*u5* dans les prescriptions médicales met en lumière plusieurs points :

- En premier lieu, l'étude de leurs occurrences respectives dans le corpus thérapeutique fait apparaître des usages bien différenciés (cf. Annexe 2, tableau 1). Ainsi, là où l'ingrédient *u5* apparaît dans le soin d'une multitude de tableaux cliniques, *rikibtu* semble dédié au traitement de l'impuissance sexuelle<sup>71</sup>. Cette observation s'affirme comme le principal argument de la distinction *u5* ≠ *rikibtu*.
- Concernant la chauve-souris, *u5*, *rikbu* et *rikibtu* sont tous les trois mentionnés par les prescriptions thérapeutiques. Les occurrences d'*u5* *argab*<sup>mušen</sup><sup>72</sup> sont particulièrement nombreuses et essentiellement relevées hors du cadre du traitement de l'impuissance,

<sup>63</sup> Ur<sub>5</sub>-ra = *hubullu* III 364-368. Cf. Landsberger 1957 (MSL 5, p. 125).

<sup>64</sup> Landsberger 1967, p. 42.

<sup>65</sup> La 58<sup>ème</sup> tablette de cette série ominale est consacrée au palmier dattier (cf. Freedman 2017, pp. 111-123).

<sup>66</sup> Ce deuxième sens tient au fait que Landsberger tente de donner une unité aux l. 364-368 d'Ur<sub>5</sub>-ra = *hubullu* III lesquelles documentent selon les sources jusqu'à 5 sumérogrammes susceptibles d'avoir un rapport avec *rikbu*, ce qui est une gageure ! Globalement les dictionnaires ont suivi Landsberger et ont accepté deux sens pour *rikbu* en matière de phoeniciculture : 1 « a part of the date palm/ male inflorescence » (CAD R), « männliche Blüte (?) » (AHw, cf. CDA “ male inflorescence ”? ), 2 « a variety or age of the date palm » (CAD R), « etwa Jahresstufe » (AHw, cf. CDA : “stage of growth”?).

<sup>67</sup> La traduction littérale par « dent végétale » évoque une sorte de spicule végétale.

<sup>68</sup> Cf. Löw 324 cité par Landsberger 1967, p. 42.

<sup>69</sup> Cf. par exemple : Popenoe (1915, p. 208), Ben Abdallah (1990, p. 106), Revenot (2006, p. xii), même si ces derniers désignent le plus souvent les seuls rejets aériens ou sous-coronaires : « les gourmands ».

<sup>70</sup> Quand bien même ces deux termes renvoient aux thématiques de fécondité/fertilité via *rihûtu* pour le premier et via le semoir de l'araire ou les spathes et rejets des palmiers dattiers pour le second.

<sup>71</sup> Notons toutefois que l'implication de KUB 37-7 dans une thérapie contre l'impuissance n'est pas certaine (cf. Annexe 1 [Texte 10]).

<sup>72</sup> Cf. aussi : *u5 arkabu* (Finkel 2000, p. 161, BM 42419, fig. 14 : r.8') et *u5 rakkabi* (BAM 476 : 12).

puisque seul un texte cite l'ingrédient dans ce contexte spécifique<sup>73</sup>. Contrairement à *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>*, la graphie syllabique akkadienne *rikibti arkabi/argab<sup>mušen</sup>* demeure extrêmement rare et n'est attestée que dans un rituel ŠÀ.ZI.GA<sup>74</sup>. Le texte édité par I. Finkel mentionnant le *rikbu* de chauve-souris est étranger aux thérapies de l'impuissance sexuelle, domaine thérapeutique par excellence pour l'ingrédient *rikibtu*<sup>75</sup>. En revanche, cette prescription correspond à l'un des contextes d'apparition de l'ingrédient *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>* avec le soin des lésions dermatologiques<sup>76</sup>. Notons également dans cette prescription, la présence d'indications posologiques, jamais rencontrées avec l'ingrédient *rikibtu*, mais bien documentées avec *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>*<sup>77</sup>, plaident à la fois en faveur d'une distinction entre *u<sub>5</sub>* et *rikibtu* et du rapprochement *rikbu/u<sub>5</sub>*.

- Enfin, en ce qui concerne le cerf, aucune occurrence du sumérogramme *u<sub>5</sub>* n'a été recensée<sup>78</sup>. Cette absence de graphie *u<sub>5</sub> dàra.maš/ajali* (correspondant hypothétique du *rikibti ajali*) constitue, selon nous, un argument supplémentaire en faveur de la distinction *u<sub>5</sub> ≠ rikibtu*. *Rikibti ajali/dàra.maš* semble être un ingrédient rare, consacré aux traitements de l'impuissance sexuelle. Quant à l'existence d'un *rikib ajali/dàra.maš* elle est sujette à caution<sup>79</sup>.

À l'issue de ce réexamen des mentions lexicales et des usages thérapeutiques des ingrédients désignés par *rikibtu*, *rikbu* et *u<sub>5</sub>*, l'équivalence *u<sub>5</sub> = rikibtu* se trouve fragilisée par plusieurs arguments, là même où *rikbu* et *u<sub>5</sub>* semblent pouvoir être rapprochés de façon plus convaincante. À l'appui de cette hypothèse, remarquons que l'équivalence *u<sub>5</sub> = rikibtu* n'est confirmée par aucun parallèle de prescriptions thérapeutiques mentionnant *u<sub>5</sub>*, pourtant particulièrement nombreuses. Ajoutons à cela que, contrairement au *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>*, le *rikibtu* de cerf n'a pour l'heure, jamais été observé en monothérapie<sup>80</sup>, ce qui pourrait aussi contribuer à distinguer l'ingrédient *u<sub>5</sub>* du *rikibtu*.

## 2.2. Étude des interprétations préalablement proposées

Réexammons maintenant les différentes propositions d'identifications formulées pour *rikibtu*, qui bien souvent englobaient sous une même compréhension *rikibtu* et *u<sub>5</sub>*. Ce réexamen se

<sup>73</sup> AMT 62, 3 : 22-23, cf. Biggs 1967, p. 51.

<sup>74</sup> Cf. KUB 4-48, avec la réserve stipulée note 71 à propos de KUB 37-7.

<sup>75</sup> Ce que confirme lamention *rikibtu dàra.maš* du texte ŠÀ.ZI.GA édité par Finkel (cf. Annexe 1, [texte 6]).

<sup>76</sup> Par exemple : AO 11447 : 30-33 // AMT 6,1 : 9'-12' // BAM 33 : 1-7 // BM 41282 + 41294 : ii8-11'; BAM 494 : ii45-46 ; BAM 582 : i3'-6' // BAM 268 : iii6'-9' ; JMC 15 p. 46 : ii8'.

<sup>77</sup> Il faut toutefois noter que ces indications de quantités sont de l'ordre du sicle (ex. BAM 3 : ii27-29), du demi sicle, ou même du quart de sicle (cf. BAM 159 : iv16'-2') et sont donc bien inférieures aux mines signalées par Civil 1984, p. 7 mentionnées par les textes d'époque présargonique de Girsu.

<sup>78</sup> La référence AMT 2, 1, 16 censée documenter un *u<sub>5</sub> dàra.maš*, donnée par AHw II (p. 984, sub *rikibtu* 2a « als Drogé ») n'a plus cours aujourd'hui. Si à l'époque des copies d'Ebeling 1923 (KMI 45) ou de Campbell Thompson 1923 (AMT 2,1), le début cassé de la ligne 16 de K. 8356 pouvait passer pour un : [...] 'u<sub>5</sub>' dàra.maš, la nouvelle copie de Köcher 1980 (BAM 480 : iv17) et la connaissance de duplicitats (cf. Worthington 2005, p. 14) permettent la lecture: [numun *gišbi*]-*ni* si dàra.maš qui transforme le « *rikibtu* de cerf » en « bois de cerf » et élimine ce qui aurait pu être la seule attestation de *u<sub>5</sub> dàra.maš* face à la pléthora des *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>*. Cf. CAD R, p. 345 : « In AMT 2,1 : 16 (= Köcher BAM 480 iv 17) read si dàra.maš ».

<sup>79</sup> À la question de savoir s'il existe un *rikbu* de cerf, il semble que les auteurs aient répondu par la négative, préférant, au sein de textes thérapeutiques contre l'impuissance, arbitrer la copie du scribe en faveur du terme *rikibtu*. Ainsi, dans Biggs 1967, p. 67 le « *ri-kib'* si dàra.maš » présent dans STT 280 : iii48 est devenu « *ri-kib'<sup>te(text si)</sup>* dàra.maš » (ce qui peut se comprendre puisque dans le même texte on a « *ri-kib-ti ajali* » en i51). Le « *ri-kib a-a-li* » de LKA 95 : 27 devient *ri-kib-<i>* *ajali* (cf. ibid p. 62), cette correction est compréhensible au vu la proximité de LKA 95 : 27-28 avec STT 280 : i51 (cf. ibid p. 66). Ces deux traitements ne différant que par l'adjonction d'un simple.

<sup>80</sup> Quelques exemples d'*u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>* en monothérapie : AMT 63,1 : 9' ; AMT 67,1 : iv16 ; BAM 3 : ii28-29 ; BAM 18 : 7 ; BAM 248 : iv23 etc.

focalisera sur les graphies syllabiques akkadiennes de *rikibtu*, en supposant la distinction entre *us/rikbu* et *rikibtu* établie.

### 2.2.1. Excréments

L’interprétation la plus communément admise pour *rikibtu* est celle d’excréments, elle est particulièrement sollicitée pour traduire l’expression *rikibti arkabi/us argab<sup>mušen</sup>* (« guano de chauve-souris »)<sup>81</sup>. Cependant, cette hypothèse nécessite d’être reconsiderée, car traditionnellement, ce sont les idéogrammes še<sub>10</sub>, šurun ou encore a.gar.gar qui, selon la catégorie d’animaux, désignent les excréments. On s’attendrait donc à ce que les déjections du cerf répondent à la même désignation que celles des gazelles pour lesquelles on connaît l’usage de l’idéogramme a.gar.gar, ce qui est d’ailleurs probablement le cas pour la seule attestation connue (de fumée de cerf)<sup>82</sup>. Une seconde alternative pour désigner les fumées de cerf aurait été l’emploi du terme plus générique še<sub>10</sub>/zû, particulièrement documenté pour les déjections des espèces sauvages (lion, loup, renard etc.). Le même constat peut être dressé pour la chauve-souris, considérée à l’époque comme un volatile, puisque l’idéogramme še<sub>10</sub> (zû) est le plus habituel dans les prescriptions pour désigner les fientes, comme en témoigne l’utilisation thérapeutique bien attesté des fientes de pigeon (še<sub>10</sub> tu<sup>mušen</sup>)<sup>83</sup> ou encore celles de perdrix (še<sub>10</sub> buru<sub>5</sub>.habrud.da<sup>mušen</sup>)<sup>84</sup>. Notons que contrairement au cerf, la mention še<sub>10</sub> est attestée pour la chauve-souris<sup>85</sup>.

De plus, aucune occurrence de *rikibtu* au sein d’une section consacrée aux excréments n’a pu être repérée dans les listes lexicales<sup>86</sup>. Dans cette documentation *rikibtu* semble, nous l’avons vu, plutôt devoir être rapproché de la semence.

Ajoutons, qu’à première vue, l’utilisation d’excréments pour lutter contre l’impuissance sexuelle paraît extrêmement limitée dans ce corpus thérapeutique particulier cunéiforme. En effet, à notre connaissance, seule la prescription KUB 4-48 : ii3-16 (ligne ii5), fait mention de ce type d’ingrédient<sup>87</sup>. Pour les tableaux d’impuissance, les traitements privilégient des ingrédients directement en lien avec la pathologie. Ceux-ci visent explicitement au transfert chez le patient des qualités et compétences qui lui font défaut. Ainsi, ces procédures thérapeutiques utilisent en priorité des substances issues de mâles reproducteurs, parfois même en chaleur, et plus généralement d’espèces animales dont la vigueur sexuelle était reconnue par les Mésopotamiens. De fait, organes génitaux, poils issus de la croupe ou de la queue, mais également liquides corporels : salive, sang etc. étaient particulièrement mis à contribution<sup>88</sup>. À

<sup>81</sup> Comme le souligne très bien Biggs 2002, p. 76 : « When referring to the *rikibtu* of a bat, it is translated without hesitation as “guano”, that is bat excrement. I am not aware of anything especially about deer droppings. In form, they resemble the pellet shapes familiar from the excrement of sheep, goats, gazelles. It is not apparent, however, why excrement should be associated with the root RKB, which normally means “ride” or “mount” ».

<sup>82</sup> Ainsi la prescription BAM 166 : 11-14 mentionne des excréments de cerf notés « gar.gar dàra.maš » (sans doute pour a.gar.gar / piqqannu) : <sup>11</sup> ... si <sup>12</sup> dàra.maš<sup>12</sup> gar.gar <sup>12</sup>dàra.maš<sup>12</sup> tu-<sup>12</sup>šar<sup>12</sup>-rap<sup>12</sup> [...] , tu feras brûler ... bois <sup>12</sup>de cerf<sup>12</sup> (et) des fumées <sup>12</sup>de cerf<sup>12</sup> [...].

<sup>83</sup> Voir AMT 24,5 : 9'-11' ; AMT 79,1 : iv6-8 ; BAM 124 : ii51-54 ; BAM 409 : 14'-19' ; BAM 482 : iii59' ; BAM 574 : i36-42 ; BAM 575 : i7-8 et iv17-21 ; BAM 578 : i1-13 (la liste n’est pas exhaustive).

<sup>84</sup> Notamment dans AO 1147 : 28 ; BAM 445 : 26-32.

<sup>85</sup> Cf. BAM 3 : iv3-6. Tandis que BAM 66 : 17'-20' utilise l’idéogramme šurun pour qualifier les excréments des volatiles, toutefois ces deux prescriptions sont en dehors du traitement de l’impuissance. Une certaine latitude concernant la désignation du guano de chauve-souris semble donc pouvoir être observée.

<sup>86</sup> Par exemple dans Ur<sub>5</sub>-ra = hubullu II 311-316 on trouve la succession thématique rubšu, kabû, piqqannu, kabût alpi, kabût imeri, pudru, cf. Landsberger 1957, (MSL 5 p. 75).

<sup>87</sup> En association d’ailleurs avec des excréments de lézard.

<sup>88</sup> Ces liquides corporels, tout particulièrement le sang semblent être le véhicule du principe actif, et dans le cas de l’impuissance sexuelle, de la force vitale et de la vigueur sexuelle de l’animal sur lequel il est prélevé. Cette question a été développée lors du colloque *Le Sang : discours, rites et pratiques*, des 24 et 25 mai 2018 au Collège de France, lors de ma communication intitulée « Sangs et pharmacopée en Mésopotamie ».

ce propos, soulignons le rôle fondamental de la perdrix, de par sa récurrence, dans le traitement des impuissances sexuelles. En dépit de la popularité de l'animal dans ce cadre spécifique, ses déjections ne semblent pas avoir été utilisées pour ce tableau clinique. Ceci pourrait affaiblir l'interprétation de *rikibti arkabi* par guano de chauve-souris.

L'examen des modes d'administration permet peut-être d'étayer notre enquête. Si l'utilisation du *rikibtu* de cerf dans la confection d'amulettes<sup>89</sup>, et du *rikibtu* de chauve-souris en frictions sur le corps du patient<sup>90</sup> est conforme aux modes d'administration habituellement observés pour les excréments dans la médecine mésopotamienne, l'administration de ces deux ingrédients en potion (cerf<sup>91</sup>, chauve-souris<sup>92</sup>) pourrait, elle, venir affaiblir l'hypothèse d'une identification de *rikibtu* comme excréments, puisque ceux-ci n'apparaissent que très exceptionnellement administrés ainsi dans la thérapeutique mésopotamienne<sup>93</sup>.

Si malgré tout, on tenait à voir des excréments derrière le terme *rikibtu*, le problème n'est pas tant, comme l'avaient noté R. Biggs et M. Civil, le peu de proximité d'un point de vue formel entre excréments de chauve-souris et excréments de cerf. En effet, les expressions « crottes de cerf » et « crottes de chauve-souris » n'obligent à aucune ressemblance entre les excréments de ces deux animaux si différents. La principale interrogation reste, comme R. Biggs l'avait remarqué<sup>94</sup>, l'association *a priori* peu évidente de cet ingrédient avec la racine RKB. Ainsi, la notation syllabique de l'ingrédient *rikibtu*, terme à connotation éminemment sexuelle, dans le contexte spécifique des traitements de l'impuissance sexuelle ne relève certainement pas du hasard. De fait, il paraît aisément envisageable qu'un ingrédient construit sur cette racine suggestive RKB puisse voir son efficacité décuplée dans ce contexte pathologique précis. *Rikibtu* pourrait-il alors être une appellation alternative pour désigner les excréments de certains animaux utilisés spécifiquement contre l'impuissance sexuelle, dans le but de réaffirmer leur lien avec la pathologie traitée ?

Cette hypothèse est séduisante mais reste difficile, puisque la tablette KUB 4-48 consacrée à des prescriptions contre l'impuissance, mentionne des excréments de chauve-souris et de lézard désignés par l'idéogramme traditionnel še<sub>10</sub><sup>95</sup> tandis que, plus loin, cette même tablette mentionne à plusieurs reprises *ri-kib-ti argab*<sup>mušen</sup><sup>96</sup>. Bien que cette prescription médiobabylonienne soit, à notre connaissance, dépourvue de parallèle, l'hypothèse que le scribe à l'origine de cette compilation se soit servi d'une source employant une graphie plus traditionnelle (še<sub>10</sub>) pour excréments qu'il aurait recopiée telle quelle paraît un peu leste. L'hypothèse d'un ingrédient à différencier de še<sub>10</sub> semble, elle, plus logique.

Néanmoins, si nous devions défendre l'hypothèse d'une appellation alternative et conserver le sens concret d'excréments, il demeure toujours possible de considérer que le terme *rikibtu* sert à désigner le guano de chauve-souris et les fumées de cerf spécifiquement récoltés pendant les périodes d'accouplement<sup>97</sup>. Du fait de l'existence d'appellations populaires, reposant souvent sur l'emploi de noms imagés, pour certains ingrédients de la pharmacopée

<sup>89</sup> Cf. STT 280 : iii47-52 (*ina murub<sub>4</sub>-šú kesda*) cf. Annexe 1 [Texte 3] ; LKA 95 : 27-28 (*ina gú-šú gar-an*) cf. Annexe 1 [Texte 1] ; LKA 103 : 10-13 (*ina kuš*) cf. Annexe 1 [Texte 4].

<sup>90</sup> Cf. KUB 4-48 : tr. inf. 1-5 (šeš) cf. Annexe 1 [Texte 9].

<sup>91</sup> Cf. BM 42510 + F. 224 : 4'11' mais le passage est cassé (*ina geštin kalag ga* [nag?]) cf. Annexe 1 [Texte 6].

<sup>92</sup> Cf. KUB 4-48 : iii11-23 (*miš-la nag-ma miš-[la šeš...]*) cf. Annexe 1 [Texte 8].

<sup>93</sup> Cf. Chalendar [thèse]. Notons toutefois BAM 578 i24a ú u<sub>5</sub> *argab*<sup>mušen</sup> ú zí *ina kaš nag*.

<sup>94</sup> Biggs 2002, p. 76 « It is not apparent, however, why excrement should be associated with the root RKB, which normally means “ride” or “mount” ».

<sup>95</sup> Cf. ligne ii5 še<sub>10</sub> *argab*<sup>mušen</sup> še<sub>10</sub> *eme.dir.gùn.a*.

<sup>96</sup> Cf. KUB 4-48 : iii11 ; iii18 et tr. inf. 2 voir Annexe 1 [Texte 9].

<sup>97</sup> C'est possiblement ce que sous-entendait Civil 1960, p. 71 quand il évoquait la possibilité que le *rikibtu* de chauve-souris renvoie aux « excréments de colonies de chauves-souris » avec l'idée sous-jacente que ce qui résulte de ces colonies et qui est laissé sur le sol est un produit témoin de leur activité copulatoire. Ceci ne veut pas dire pour autant que les Anciens y voyaient de la semence de chauve-souris.

mésopotamienne<sup>98</sup>, il demeure possible d'envisager que l'ingrédient ou les ingrédients concrets désignés par *rikibtu* aient été spécifiquement repris dans ces textes sexuels par leur appellation populaire, usage motivé par leur construction sur RKB. Ainsi, dans cette hypothèse, le « rut de cerf » ou le « rut de chauve-souris » pour reprendre les termes de Ch. Fossey, ne désignerait pas ici des plantes mais des matières animales et ceci pourrait valoir pour d'autres types d'ingrédients que les excréments, pourvu qu'ils soient produits/émis ou récoltés au moment du rut. Toutefois, il faut admettre que l'hypothèse de l'usage de cette terminologie pour ces deux seuls animaux au sein du bestiaire de la lutte contre l'impuissance reste problématique<sup>99</sup>.

En définitive, si *rikibtu* se prête mal à une simple identification par excréments, sa présence syllabique dans le contexte quasi-exclusif des traitements contre l'impuissance sexuelle<sup>100</sup> laisse envisager qu'il faut poursuivre la piste sexuelle suggérée par la racine RKB.

### 2.2.2. Semence

Certains auteurs ont considéré que *rikibtu* pourrait renvoyer à la semence. Il est vrai que l'étymologie du terme, ses utilisations thérapeutiques pour combattre l'impuissance, ainsi que ses attestations lexicales<sup>101</sup> autorisent cette hypothèse, le terme de semence évoquant déjà directement le résultat escompté pour le patient. Néanmoins, l'usage d'un terme spécifique (*rikibtu*) appliqué aux seuls cerfs et chauves-souris pour la désignation de la semence, et documenté de la sorte seulement dans les procédures contre l'impuissance sexuelle serait surprenant. En outre, la pharmacopée mésopotamienne qui désigne ce fluide corporel par *a.ri.a/rihûtu*, n'est pas très prolixe en semence animale<sup>102</sup>. En défaveur de cette interprétation, mentionnons également des considérations pratiques relatives à la collecte délicate de la sécrétion, peut-être encore plus pour la chauve-souris que pour le cerf.

### 2.2.3. Musc

L'identification par « musc » au sens moderne rend compte d'une spécificité physiologique propre à certains cervidés, toutefois cette hypothèse demeure fragile en raison de l'espèce requise pour son obtention qui est étrangère à la Mésopotamie. En effet, la sécrétion provient exclusivement de la glande caudale des cerfs porte-musc (*Moschus moschiferus*)<sup>103</sup> qu'aucune des espèces de cervidés présentes au Proche-Orient ancien n'était susceptible de fournir<sup>104</sup>.

<sup>98</sup> Par exemple « langue-de-chien », « lit d'Ištar », etc.

<sup>99</sup> Nous avons relevé précédemment l'usage d'excréments de lézards désignés par še<sub>10</sub> dans un traitement contre l'impuissance cf. note 95.

<sup>100</sup> « Quasi-exclusif » puisqu'il ne peut pas être assuré avec certitude que le texte cassé KUB 37-7 rapporte un traitement contre l'impuissance (cf. Annexe 1, [texte 10]).

<sup>101</sup> Cf. Civil *et al.* 1979 p. 89. « 4.1f. [e] A = mû, riki[btum] » ; et *ibid.* MSL XIV p. 96-97 « 187 :1f. me-ès meš eṭlum, [rik]ibtu ».

<sup>102</sup> Alors que la semence humaine (*a.ri.a nam.lú.u<sub>18</sub>.lu, rihût amēlūti*) est assez fréquemment citée dans les traitements, les dictionnaires n'ont guère que BAM III 306 3'-6' à offrir comme témoin de l'utilisation thérapeutique de semences animales : <sup>3</sup>diš ki.min a.ri.a nam.lú.u[<sub>18</sub>.lu...] <sup>4</sup>a.ri.a [...] a.ri.a gu<sub>4</sub> [...] <sup>5</sup>[a.r]i.a šah [x] úš lú šá ina 'x x' [...] <sup>6</sup>[...] lú gig bi gu<sub>7</sub>-šú nag-šú-m[a?...], soit « <sup>3</sup>Si ditto : de la semence hu[maine...] <sup>4</sup>de la semence [...] de la semence de taureau [...] <sup>5</sup>[de la se]mence de verrat [...] le sang d'un homme qui dans [...] <sup>6</sup>[...] cet homme malade, tu lui feras manger, tu lui feras boire et[?...]. » Malheureusement l'indication et/ou les symptômes de ce texte n'ont pas été conservés. Toutefois cette énumération de semences d'animaux sexuellement vigoureux selon les critères des textes ŠÀ.ZI.GA plaide pour une indication thérapeutique visant à contrer l'impuissance sexuelle, même si ce type d'ingrédient n'est pas documenté dans les textes réunis par Biggs. Voir aussi, le [a].ri.a a.za.lu'.[lu] de KUB 37-8 :1' évoqué à propos du texte KUB 37-7 (cf. Annexe1 [Texte 10]).

<sup>103</sup> Gilbert 2002, p. 56 recense l'espèce *Moschus lischiferus* en Asie centrale et orientale, dans les zones forestières et montagneuses d'Afghanistan jusqu'en Chine.

<sup>104</sup> *Dama mesopotamica*, *Cervus elaphus maral* et *Capreolus capreolus* cf. Hatt 1959, p. 62-65. Voir aussi Gilbert 2002, p. 56.

Il est vrai que le musc est une substance appréciée des pharmacopées, qui a fait l'objet d'échanges commerciaux dès l'Antiquité<sup>105</sup>. Les rares mentions de *rikibti ajali* dans les textes médicaux pourraient indiquer un produit importé. Néanmoins, aucune trace d'échanges commerciaux concernant le musc ne semble documentée par les sources cunéiformes. Tandis que les dictionnaires<sup>106</sup> ne recensent l'usage du *rikibtu* de cerf que dans les incantations et les rituels contre l'impuissance sexuelle, son absence parmi les substances aromatiques servant à la confection de parfums<sup>107</sup> constitue, à nos yeux, un argument de plus s'opposant à cette identification.

Plus encore, l'animal *dàra.maš/ajalu* paraît être indigène à la Mésopotamie, puisque sa chasse est attestée par les sources épigraphiques, notamment les textes de Mari<sup>108</sup>. Enfin, le cerf porte-musc a pour caractéristique d'être dépourvu de cornes. Ce dernier argument plaide largement en défaveur d'une traduction de *rikibti ajali* par musc, les cornes du cerf *dàra.maš/ajalu* étant abondamment mentionnées dans les prescriptions thérapeutiques. Toutefois, il est peut-être possible d'envisager que les deux canines supérieures allongées du cerf porte-musc aient pu être assimilées à des cornes. B. Lion et C. Michel évoquent la possibilité d'une telle extension de sens pour les défenses du sanglier<sup>109</sup>.

Enfin, la terminologie « musc » semble peu adaptée à la chauve-souris, puisqu'il s'agit d'une substance propre aux cervidés. Faut-il pour la chauve-souris y voir une substance odoriférante provenant des glandes de cet animal<sup>110</sup>? Ici encore la collecte de l'ingrédient paraît peu aisée, cependant l'ingrédient *rikibtu* de chauve-souris est très rarement attesté ce qui pourrait traduire des difficultés d'obtention de l'ingrédient.

Une interprétation par « musc » selon une exception plus ancienne en tant que substance animale odorante, comme renseignée par la 9<sup>e</sup> édition du dictionnaire de l'Académie française<sup>111</sup>, paraît en revanche plausible, celle-ci étant moins contrainte par la nécessité d'y voir une espèce aussi spécifique que le *Moschus moschiferus*.

#### 2.2.4. Ergots

La traduction de *rikibtu* par ergots de cerf et pouces de chauve-souris est probablement fondée sur le sémantisme attribué à la racine RKB (qui chevauche, est au-dessus, fait saillie<sup>112</sup>, etc.). Dans le cadre de la phoeniciculture, la possibilité que la désignation *rikbu* renvoie aux inflorescences mâles et/ou aux rejets du palmier dattier (cf. supra), conçus comme des éléments saillants, procède de la même idée. Il est vrai que la pharmacopée mise en œuvre par certains traitements, comme LKA 95 : 27-28 ou STT 280 : i51 qui documentent notamment l'usage de

<sup>105</sup> Cf. Lev & Amar 2006, p. 441.

<sup>106</sup> Cf. CAD R, *sub. rikibtu*, p. 344

<sup>107</sup> Cf. notamment l'étude de Dodinet 2014, mais également de Joannès 1993 sur les parfums à Mari. L'absence du musc de cerf est étonnante d'autant que d'autres huiles animales sont documentées pour cet usage, parmi lesquelles l'huile de poisson (ὶ ku<sub>6</sub>) ou encore la graisse de volaille (ὶ mušen) cf. *ibid* p. 257.

<sup>108</sup> Cf. par exemple Durand 2002, p. 283, texte n°147 et Arkhipov 2012, p. 185 (T.301) qui documentent la chasse aux cerfs à l'aide de filets. Ces chasses ont fait l'objet de représentations, notamment sur les bas-reliefs assyriens, cf. Landsberger 1934, p. 98-99 pour des références ; Albenda 2008, p. 69. Moorey 1999, p. 112 souligne de façon générale la rareté des restes archéologiques concernant les bois de cerf et autres vestiges osseux en Mésopotamie, tandis qu'Hatt 1959, p. 23 note que quelques restes attestent de la présence de l'animal en Iraq, mais pas pour les époques historiques.

<sup>109</sup> Lion & Michel 2010, p. 430, et renvoient à l'étude de Poplin 2000.

<sup>110</sup> Cf. le site ADW : <https://animaldiversity.org/accounts/Chiroptera/#communication>. « Scent marks and pheromones are also important in bats, as they are in other mammals. Scent is used to communicate reproductive status and individual or group identity. Many species have special scent glands near their faces or their wings ».

<sup>111</sup> Cf. le site du CNRTL : « XIII<sup>e</sup> siècle. Emprunté du latin *muscus*, “parfum”. Substance à l'odeur forte, sécrétée par certains mammifères et qui peut leur servir à éloigner leurs ennemis ».

<sup>112</sup> Il en va ainsi par exemple du sens donné à *rikbu* que l'on trouve en extispicine, compris comme une « excroissance » (cf. CAD R, p. 344, *sub rikbu* 2 b).

*rikibtu* de cerf, de bois de cerf et du pénis du cerf, s'inscrit bien dans ce contexte d'excroissance. Cependant, notons que R. Biggs semble retenir comme critère d'identification la nécessité d'un ingrédient de nature solide en raison de la présence d'une opération de broyage pour la préparation<sup>113</sup>. Ce même critère a certainement aussi été appliqué pour sa proposition ultérieure par velours de cerf (cf. §2.2.5.). Toutefois, dans AMT 62,3 : 22-23, seule prescription parmi celles énumérées par R. Biggs, qui mentionne le broyage (*tasâk*), cette opération s'applique à *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>*, précédemment différencié (selon notre hypothèse de travail) de *rikibtu*. Par conséquent, la recherche d'un ingrédient nécessairement solide ne s'affirme plus comme un critère décisif pour l'identification, et pourrait même être en contradiction avec les attestations lexicales. Plus généralement, mentionnons l'éloignement avec les équivalences et les contextes fournis par la documentation lexicographique.

Cette identification de *rikibtu*, basée sur le rapprochement avec le sens attribué à *rikbu*, ainsi que la présence d'un appendice (et donc d'une « excroissance ») sur la patte du cerf et sur l'aile de la chauve-souris, paraît caduque si l'on plaide en faveur d'une compréhension distincte de *rikibtu* et *rikbu*.

### 2.2.5. Velours

Avec l'identification par « velours<sup>114</sup> de cerf » pour *rikibti ajali*, R. Biggs s'est efforcé de proposer un ingrédient de nature solide, et attesté dans la pharmacopée en tant qu'aphrodisiaque<sup>115</sup>. Les velours de cerf sont, encore aujourd'hui, prisés dans certaines médecines traditionnelles<sup>116</sup> pour traiter l'impuissance sexuelle<sup>117</sup>. En cela l'identification paraît fondée et convaincante. Cependant, il paraît surprenant que les velours aient bénéficié d'un terme dédié (qui serait *rikibtu*), indépendant du bois de cerf, puisque nous connaissons pour le cerf d'autres ingrédients relatifs aux bois dont les désignations sont constituées en relation étroite avec le bois de cerf (*qaran ajali*), par exemple : *abunnat qaran ajali* (la meule du bois de cerf)<sup>118</sup>, *sapparti qaran ajali* (la pointe du bois de cerf)<sup>119</sup>. La mention « *ri-kib si dàra.maš* » de STT 280 : iii48<sup>120</sup>, si l'on choisit d'y voir une graphie non fautive, conviendrait grammaticalement mieux à une identification par velours de cerf, que le terme *rikibtu* seul<sup>121</sup>. En outre, comme évoqué précédemment, la nature solide de l'ingrédient, *a priori* chère à R. Biggs, n'apparaît pas nécessaire, voir se révèle problématique car en désaccord avec les

<sup>113</sup> Biggs 1967, p. 25 « One might think of pre-coital seminal secretions for *rikibtu*, but such a substance would not need to be crushed ». Cette remarque est certainement fondée sur l'examen d'AMT 62,3 : 22-23, cf. *ibid.*, p. 51. Cette prescription fait apparaître une étape de broyage, opération qui ne semble pas attestée avec l'ingrédient *rikibtu* alors qu'elle est bien documentée pour *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>*, cf. AMT 63,1 : 9' diš ki.min *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>* súd *i[na]* 'í [...] ; AMT 67,1 : iv16 diš kimin *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>* súd ki.min ; BAM 3 : ii28-29<sup>281</sup> gín<sup>29</sup> *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>* *ina* ì.giš súd ; BAM 18 : 7' diš' igi dab *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>* *ina* lál *ta-sák te-[eq]-[qi]* ; BAM 248 iv 23 diš ki.min *u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup>* súd ki.min etc. Cette observation ne constitue pas un critère d'exclusion pour une nature d'ingrédient particulière (solide ou liquide), mais cette différence de traitement qui paraît se dessiner entre *rikibtu* et *u<sub>5</sub>* pourrait renforcer l'hypothèse d'une compréhension distincte des deux termes. Plus généralement, la prescription AMT 62,3 : 22'-23' demeure sujette à caution en raison du crâne de corbeau présent à la ligne 22' (ugu *e-ri-bi úš mušen hur'-ri* [...]) qui pourrait à lui seul justifier l'opération de broyage.

<sup>114</sup> Définition du TLFi consultable sur le site du CNRTL : « VÉN. «Fine peau veloutée, plantée de poils et vascularisée, recouvrant étroitement et protégeant les bois des Cervidés pendant leur formation et leur croissance, et qui se dessèche lorsqu'ils ont acquis leur dureté naturelle» (Burn. 1970) ».

<sup>115</sup> Cf. Biggs 2002 et 2005.

<sup>116</sup> Cf. notamment Crigel *et al.* 2001, p. 33-34.

<sup>117</sup> L'usage des velours de cerf a fait l'objet d'études scientifiques relativement récentes, cf. Conaglen *et al.* 2003, l'efficacité de la substance n'a pas été démontrée.

<sup>118</sup> Cf. STT 280 : iii47-52 ; BAM 252 : 1-4.

<sup>119</sup> BAM 237 : iii6-7.

<sup>120</sup> Cf. Annexe 1 [Texte 3].

<sup>121</sup> Toutefois, dans l'optique d'un ingrédient à part entière, et non d'une graphie fautive pour *rikibti ajali*, nous préférons voir derrière l'expression *rikib si dàra.maš*, les ramifications nouvelles des bois de cerf (cf. 3.1.3).

indices lexicaux<sup>122</sup>. Enfin, nous soulèverons à l'encontre de cette identification de *rikibtu* par velours de cerf, le délicat rapprochement avec un ingrédient issu de la chauve-souris.

### 2.2.6. Hypothèses non animales

Depuis B. Landsberger la littérature assyriologique a privilégié la piste animalière, l'idée ancienne d'E. Ebeling et Ch. Fossey, remise au goût du jour par M. Geller et M. Rumor qu'il pourrait s'agir de la désignation imagée d'un ingrédient fungique ou végétal, mérite sans doute d'être creusée, mais, même si le nom de certains champignons conserve encore actuellement un lien avec le cerf (*Elaphomyces granulatus*, par exemple<sup>123</sup>) ou même si l'anis passe pour avoir eu des vertus aphrodisiaques<sup>124</sup>, beaucoup de travail reste à faire et les incertitudes sont légion<sup>125</sup>.

## 3. Quelles nouvelles pistes ?

### 3.1. *Rikibtu* ≠ *uṣ/rikbu*, essai d'identification

S'il paraît désormais nécessaire de différencier *rikibtu* des termes *uṣ* et *rikbu*, quelles identifications retenir pour ces substances ?

#### 3.1.1. *uṣ/rikbu ša arkabi* = guano de chauve-souris ?

Pour *uṣ/rikbu*, une traduction par « guano » paraît plausible. En effet, sa récurrence dans les prescriptions, les quantités employées, ainsi que les modalités d'accès à la substance privilégient cette identification. Le guano de chauve-souris peut être aisément collecté, au contraire d'autres substances suggérées pour *uṣ*, telle que la semence ou encore le pouce / l'ergot, nécessitant de capturer les animaux. Par ailleurs, les mentions de quantité s'appliquent mal à une partie du corps. En faveur d'une interprétation *uṣ/rikbu argab<sup>muṣen</sup>* par guano de chauve-souris, signalons que l'ingrédient est particulièrement utilisé pour traiter les pathologies oculaires<sup>126</sup>. Le caractère nocturne et supposé nyctalope de la chauve-souris a peut-être justifié l'emploi important de cette substance<sup>127</sup>. Cet emploi pourrait également trouver une explication pharmacodynamique, puisque C. Couchoud rapporte que « selon André Pichot, les excréments de chauve-souris seraient riches en vitamine A et donc intéressants dans les maladies

<sup>122</sup> Biggs (1967, p. 25 note de la l. 4) n'ignore pas ces indices mais ne s'en sert que pour traduire par « love-making » le *rikibtu* des incantations (cf. note 33).

<sup>123</sup> Cf. note 23.

<sup>124</sup> Cf. par exemple Pline l'Ancien, Livre XX, LXXIII [195].

<sup>125</sup> Concernant les propositions de Fossey et surtout d'Ebeling, revenant à suggérer avec prudence une identification avec un *Elaphomyces*, il faudra s'assurer de la possibilité de sa présence au Proche-Orient Ancien et rechercher si possible des données textuelles permettant de retracer la métaphore « rut de cerf » au travers des âges.

En ce qui concerne les suggestions de Geller et de Rumor il faudra s'assurer qu'il s'agit bien d'une glose et qu'elle est bien suscrive à *urānu*, l. ii 12 et non pas souscrite à *“kur.kur*, l. ii 11, il pourrait s'agir d'un simple ajout (repentir du scribe ayant oublié un simple dans la liste particulièrement étoffée des 23 simples du manuscrit original), d'un doute sur la lecture du manuscrit source (les deux simples ont *uṣ* en commun), d'une simple équivalence ou alternative thérapeutique. En tout cas, si c'est une glose elle n'est pas en faveur d'un nom secret. Ajoutons que, pour ce qui est de la chauve-souris, si la section d'*Uruanna III* 1-143 (cf. Rumor 2017) qui sert de texte soutien aux auteurs pensant que les noms de substances animales dans la pharmacopée mésopotamienne cachent des noms de plantes, mentionne bien la chauve-souris, il n'y est question que de sang, de tête et d'aile : l'ingrédient *uṣ* en est absent. En outre, ce texte procède en réalité plus d'une liste d'équivalences thérapeutiques que de considérations phytonymiques (cf. Chalendar, [thèse]). Enfin, contrairement aux noms de plantes de la note 98, les mentions *“uṣ.argab<sup>muṣen</sup>* avec *ú* en déterminatif ne semblent pas attestées à ce jour.

<sup>126</sup> Voir notamment ses très nombreuses attestations dans Attia 2015, §4 p. 7 ; §20 p. 10 ; §24 et 26 p. 11 ; §40 et 41 p. 13 ; §2 p. 38 ; §10 et 11 p. 39 ; §44' p. 44 ; §57' p. 46 ; §65' p. 47 ; §75'' p. 48 ; §108'' p. 51 ; §24 p. 75.

<sup>127</sup> Pardon 2003, p. 234 note l'usage d'ingrédients issus de la chauve-souris dans le soin des pathologies oculaires dans la médecine gréco-romaine, qu'elle attribue à leur supposée vision nyctalope. Pour l'utilisation de la chauve-souris dans la pharmacopée égyptienne, et plus particulièrement pour le soin des yeux cf. Audouit 2016, p. 26-31.

ophtalmiques »<sup>128</sup>. Enfin, en plus de ses éventuelles vertus thérapeutiques, l'utilisation d'*u<sub>5</sub>* *argab<sup>mušen</sup>* pour les fièvres et les atteintes externes rappelle les usages relevés des fientes de pigeon, plaidant également en faveur d'une matière excrémentielle. Toutefois, dans un souci d'objectivité, il faut signaler l'absence d'équivalence entre *u<sub>5</sub>* et *še<sub>10</sub>* dans les listes lexicales qui aurait pu confirmer cette hypothèse. La documentation fait néanmoins apparaître *u<sub>5</sub>* *argab<sup>mušen</sup>* au début d'une énumération d'ingrédients pâteux, ce qui paraît compatible avec un ingrédient de nature excrémentielle<sup>129</sup>.

Si les usages thérapeutiques et les aspects pratiques pour recueillir la substance semblent soutenir une identification d'*u<sub>5</sub>* *argab<sup>mušen</sup>* par guano de chauve-souris, il reste encore à comprendre sa désignation par le signe *u<sub>5</sub>* et non *še<sub>10</sub>*, comme habituellement rencontré pour les fientes et plus généralement pour les déjections. L'hypothèse de *rikibtu* utilisée comme « appellation alternative » retenue dans le contexte d'impuissance sexuelle avait été évoquée (cf. §2.2.1.). Nous y avions vu un moyen de potentialiser l'efficacité de l'ingrédient. Toutefois, il faut désormais prendre en compte la compréhension distincte de *rikibtu* et *u<sub>5</sub>*. Ainsi, bien que le terme *rikibtu*, trouvé exclusivement dans les prescriptions contre l'impuissance sexuelle, ait pu être préféré pour désigner l'ingrédient et majorer l'effet du traitement, cette solution ne résout pas les mentions d'*u<sub>5</sub>/rikbu* construit sur cette même racine RKB, et attesté pour l'essentiel en dehors des tableaux d'impuissance sexuelle.

S'il est envisageable de considérer que le guano de chauve-souris (*u<sub>5</sub>* *argab<sup>mušen</sup>*) ait pu être rapproché par les Mésopotamiens du liquide séminal de l'animal, il reste cependant impossible de déterminer si cette association était complète, c'est-à-dire si le guano de chauve-souris était vraiment assimilé à de la semence de l'animal. De plus, relevons une fois encore, l'absence d'entrée lexicale confirmant une équivalence entre *u<sub>5</sub>* et *a.ri.a/rihûtu* ou tout autre terme connu pour qualifier le liquide séminal. Pour tenter de répondre à la question de l'usage préférentiel du signe *u<sub>5</sub>* plutôt que *še<sub>10</sub>* en dehors du contexte des impuissances sexuelles, il est nécessaire de souligner l'association privilégiée d'*u<sub>5</sub>/rikbu* à la chauve-souris *arkabu* (*argab<sup>mušen</sup>*) dont l'appellation est elle aussi basée sur la racine RKB. S'il est difficile d'être formelle quant aux raisons de la formation d'*arkabu* sur cette racine RKB, plusieurs pistes peuvent être envisagées, certaines insistant sur la connotation sexuelle que peut avoir *rakābu*. Ainsi, il paraît plausible que les colonies de chauves-souris, par la promiscuité et l'entassement des individus, aient évoqué chez les Mésopotamiens l'idée de copulation<sup>130</sup>. Le *rikbu/u<sub>5</sub>* apparaît donc comme une production emblématique de l'animal *arkabu*. L'utilisation d'*u<sub>5</sub>/rikbu* serait, par conséquent sans lien avec le contexte thérapeutique des impuissances, mais exclusivement redéivable à l'étymologie du nom de l'animal dérivé de RKB<sup>131</sup>. Ceci expliquerait que l'ingrédient soit rencontré dans les traitements relatifs à des tableaux cliniques bien plus variés que le *rikibtu*. L'absence d'*u<sub>5</sub>/rikbu* associé au cerf ou tout autre animal constitue, à ce titre, un argument supplémentaire en faveur de cette hypothèse qui voit dans *u<sub>5</sub>/rikbu* une substance propre à l'*argab<sup>mušen</sup>*. Enfin, notons qu'un certain flou règne autour des déjections de la chauve-souris *arkabu*, puisque *šurun*, *šittu* et *še<sub>10</sub>* ont pu être ponctuellement relevés, cette variété pourrait révéler la spécificité de l'emploi d'*u<sub>5</sub>* propre à l'espèce *arkabu/argab<sup>mušen</sup>*.

<sup>128</sup> Couchoud 1993, p. 36.

<sup>129</sup> Cf. KADP 36 : iii21 où *u<sub>5</sub>* *argab<sup>mušen</sup>* entame une liste d'ingrédients débutant par le déterminatif im.

<sup>130</sup> Une autre hypothèse serait à chercher du côté des emplois de *rakābu* documentés dans le CAD R *sub rakābu* p. 86 3' d), puisque le verbe est parfois rencontré pour qualifier un déplacement aérien cf. *ina šār erbetti irtakab* ou encore dans l'expression *rakib šārī*. S'agit-il donc d'une technique de vol particulière propre à l'*argab<sup>mušen</sup>* observée par les Mésopotamiens ? Toutefois, il est plus difficile d'envisager *u<sub>5</sub>* comme produit du vol.

<sup>131</sup> Civil 1984, p. 8 avait déjà noté ce lien étymologique entre *rikibti arkabi* et *rakābu* et avait conclu : « There is a patent word play between *rikibtu šā arkabi* and *rakābu*, in its sexual sense. Whether this relationship is a mere folk etymology tying together two unrelated words or *arkabu* is of Semitic origin and related to *rakābu* is a question that remains unanswered for the moment ».

*In fine*, *rikibtu* est certainement à distinguer d'*u5* et de *rikbu*, pour lesquels l'identification la plus plausible demeure le guano de chauve-souris. Toutefois, quelle identification attribuer au *rikibtu* de chauve-souris, exceptionnellement mentionné dans KUB 4-48 et KUB 37-7 ainsi qu'au *rikibtu* de cerf, bien documenté par les ŠÀ.ZI.GA ?

### 3.1.2. Cerf, virilité et sexualité

Le terme *rikibtu*, dérivé de *rakābu* et rapproché de la semence par les listes lexicales paraît évoquer une substance en lien avec le cycle de reproduction de l'animal, ou du moins, un ingrédient spécifique à des espèces associées à la fécondité et la vigueur sexuelle dans l'imaginaire mésopotamien. Si cette symbolique est délicate à appréhender à partir de la documentation disponible pour la chauve-souris argab<sup>mušen</sup> (hormis son nom dérivé de RKB), elle apparaît en revanche clairement pour le cerf. Ainsi, l'image d'un animal vigoureux est déjà perceptible dans la pharmacopée mésopotamienne, puisque la plupart des ingrédients provenant du cerf, sont réservés à la lutte contre l'impuissance sexuelle (à l'exception des bois utilisés dans de multiples tableaux cliniques [cf. Annexe 2, tableau 2], plus faciles d'obtention et de conservation que les autres ingrédients, et ne nécessitant pas de tuer l'animal)<sup>132</sup>. Remarquons l'utilisation d'ingrédients emblématiques, voire symboliques comme le pénis, ou encore les poils de la queue<sup>133</sup>.

Cette utilisation privilégiée du cerf s'affirme comme une mise à contribution explicite des qualités de reproducteur de l'animal que l'on espère transférer au patient. La vigueur du cerf est également exaltée dans les incantations accompagnant ces rituels thérapeutiques. Ainsi, dans TCS 2 n°12, le cerf tient la première place parmi les reproducteurs<sup>134</sup>. Notons que ces animaux cités dans les incantations sont mis à contribution dans la pharmacopée des traitements contre l'impuissance sexuelle. En revanche, la chauve-souris n'est pas mentionnée par ces textes incantatoires, ce qui semble corrélé avec ses rares apparitions dans les traitements relatifs à ce contexte thérapeutique. Enfin, relevons que *Malku* = *šarru*<sup>135</sup> fournit un équivalent intéressant, puisque *ajalu* est donné en correspondance à *zikaru* (mâle).

### 3.1.3. Rikbu de bois de cerf et rikibtu de cerf ?

Bien que le *rikibtu* de cerf soit toujours orthographié de manière syllabique, certaines attestations demeurent sujettes au doute, et invitent à considérer l'hypothèse de l'existence d'un ingrédient *rikbu* issu du cerf<sup>136</sup>. Par exemple, LKA 95 : 27<sup>137</sup> note « *ri-kib a-a-li* », tandis que

<sup>132</sup> Si la nature animale de l'ingrédient désigné par l'expression « bois de cerf » devait être remise en question, il faudrait alors envisager qu'il s'agisse d'une désignation imagée pour une plante (cf. par exemple, de nos jours, le cas du *Platycerium*, de la famille des fougères, appelé vulgairement « cornes-de-cerf »). À nos yeux, si *dàra.maš* renvoie bien à un ingrédient d'origine animale. Il serait fastidieux de développer ici la liste des arguments en faveur ou en défaveur d'un ingrédient d'origine animale ou végétale, ce point a notamment été développé dans ma thèse, voir publication prochaine.

<sup>133</sup> L'usage de poils de croupe d'animaux reproducteurs en chaleur : taureau, verrat etc. peut être relevé dans LKA 95 : 5-8 // LKA 96 : 6-8, cf. Biggs 1967, p. 61-62.

<sup>134</sup> Cf. Biggs 1967, p. 30 « [Like a ram eleven times], like a weaned sheep twelve times, like a partridge(?) thirteen times [make love to me, and like a] pig fourteen times, like a wild bull fifty times, like a s[ta]g fifty times! ». D'autres incantations font mention du cerf, cf. LKA 94 : i16 (Biggs 1967, p. 12) ; LKA 99c : 2-9 (*ibid*, p. 23-24).

<sup>135</sup> Cf. Hrůša 2010, p. 432 Mš exp. I 66: « 63 *zi-ik-ru* // *zi-k[a-ru]* ; 64 *a-ia-rù* // min ; 65 *mu-tu* // min ; 66 *a-ia-lu₄* // min 67 *a-ra-du* // min ; 68 *u'-li-ir-ku-um* // min ». Stadhouders 2013, a étudié l'expression *kíma ajjari riašu* dans le corpus des incantations Egalkura, soulignant le contenu parfois érotique de certains textes (p. 311-312). Compte tenu de l'équivalence proposée par *Malku* = *Šarru*, et de la portée presque aphrodisiaque de ces incantations, peut-être faudrait-il envisager le cerf comme un bon candidat pour le terme *ajjaru* qui a fait de nombreux débats (fleur, âne, jeune homme, mois Ayyaru ayant été proposés), cf. *ibid*.

<sup>136</sup> Notons qu'aucune de ces attestations ne reprend l'orthographe *ri-ik-bi* consignée par les 3 textes édités par Finkel 2000.

<sup>137</sup> Cf. Annexe 1 [Texte 1].

STT 280 : i51 note « *ri-kib<sup>1</sup>-ti dàra.maš<sup>138</sup>* ». La proximité de ces textes les a fait passer pour parallèles<sup>139</sup>, les considérer ainsi pourrait plaider en faveur de *rikbu* comme variante de *rikibtu*. Toutefois, il ne s'agit pas de strict duplicit, puisque LKA 95 : 27-28 contient un ingrédient supplémentaire. Citons également l'expression « *ri-kib si dàra.maš* » dans STT 280 : iii48<sup>140</sup> qui suggère un ingrédient issu du bois de l'animal. R. Biggs, dans son édition avait corrigé le texte par « *ri-kib-te<sup>(texte : si)</sup> dàra.maš* ». Devons-nous voir dans ces quelques prescriptions, des variantes orthographiques, des confusions<sup>141</sup> redevables à la rareté de cet ingrédient, ou encore à la proximité orthographique des termes *rikbu* et *rikibtu* ? Plusieurs hypothèses peuvent être raisonnablement proposées :

La première considère les prescriptions LKA 95 : 27 et STT 280 : iii48 comme présentant toutes deux des graphies fautives pour l'ingrédient *rikibtu*. C'est notamment ce qu'avait présumé R. Biggs en 1967, c'est également l'option retenue par le CAD R, p. 344.

La seconde interprétation considère qu'il n'y a pas lieu de corriger le texte STT 280 : iii48 et envisage *rikib qaran ajali* comme ingrédient à part entière, conformément à l'hypothèse d'une distinction entre *rikbu* et *rikibtu*. Cet ingrédient *rikib qaran ajali* pourrait être identifié au premier stade de la repousse annuelle de la ramure du cerf, qui s'accompagne de nouvelles ramifications (andouillers<sup>142</sup>). Cette proposition est en accord avec le sens de *rikbu* et pourrait être étayée par les autres ingrédients de STT 280 : iii47-52, prescription dans laquelle diverses parties du bois de cerf semblent mises à contribution (notamment la meule, *abunnat qaran ajali*)<sup>143</sup>. Soulignons que l'usage d'une partie spécifique des cornes animales n'est pas étranger à la pharmacopée mésopotamienne, puisque quelques prescriptions mentionnent l'utilisation de pointes de cornes animales (désignées par *sapparti qaran*). Celles-ci pouvaient être prélevées sur des taureaux (BAM 503 : i16'), des cerfs et encore des boucs (BAM 237 : iii6). Toutefois, parmi ces animaux dont les cornes étaient utilisées comme *materia medica*, seul le cerf voit ses bois tomber et repousser annuellement. Cette repousse, qui se caractérise par deux phases « une première de croissance osseuse spongieuse et d'elongation des bois, [avant] une deuxième de formation d'os compact et de fin de minéralisation de la ramure<sup>144</sup> » pourrait fournir une explication à l'usage exclusif de *rikbu* pour les bois du cerf qui viendrait alors qualifier le bois encore tendre. Les bois prélevés lors de ce premier stade de la repousse, constituaient d'ailleurs un ingrédient de choix de certaines pharmacopées<sup>145</sup>. Au vu de ces nouveaux éléments, il est

<sup>138</sup> Cf. Annexe 1 [Texte 2]. KUB 4-48 : tr. 2, Annexe 1 [Texte 9], témoigne une fois encore de la difficulté quant à l'orthographe de l'ingrédient avec « <*ri>kib<sup>1</sup>(texte : kal)-ti argab<sup>mušen</sup>*> ».

<sup>139</sup> Signalé notamment par Biggs 1967, p. 62 note relative à la ligne 27.

<sup>140</sup> Cf. Annexe 1 [Texte 3].

<sup>141</sup> Cf. STT 280 : i51 et iii48.

<sup>142</sup> Définition d'andouiller donnée par le TLFi sur le CNRTL : « ramification en forme de corne qui pousse sur le bois de cerf, du chevreuil et du daim et dont le nombre, s'accroissant généralement d'une unité chaque été à la repousse des bois permet d'établir l'âge de l'animal ».

<sup>143</sup> Cf. *a-bu'-na'-at si dàr[a.maš...]* dans STT 280 : iii48. L'expression *abunnat qaran ajali* pourrait renvoyer à la meule qui constitue l'extrémité basse du bois et fait office d'interface entre le bourrelet osseux (le pivot) et le merrain et qui porte les andouillers. Cette partie circulaire voit la naissance du bois. Cette identification est en accord avec les sens répertoriés par le CAD A/1, p. 89, *abunnatu* « 1. Navel, 2. Center (of a country, of an army), socket (of an implement), center part of a bow. 3. Umbilical cord (?) », puisque l'aspect circulaire convoyée par le nombril, mais également de la fonction de « réceptacle » / de « douille » présente dans la terminologie technique des éléments de chariots (cf. notamment Fiette 2018, p. 173) peuvent y être retrouvés. Le terme *abunnatu* est également associé au cerf dans BAM 252, interprétée par Köcher 1964, p. 19 comme une tablette scolaire : <sup>1</sup>*a<sup>1</sup>-bu-na-at<sup>2</sup>dàra.maš<sup>3</sup>ap-pi g̃iš-šú<sup>4</sup>ina murub<sub>4</sub>-šú kešda-ma (...)*. Le SI manque sur cette tablette, (tout au moins sur la copie, nous n'avons pas eu accès à la photographie), toutefois, une interprétation par nombril de cerf paraît peu convaincante (cf. CAD A/1, p. 90 *sub abunnatu*), peut-être est-il préférable de présumer que cette tablette scolaire est fautive, son apparent statut d'exercice laisse envisager cette possibilité.

<sup>144</sup> Crigel *et al.* 2001, p. 28.

<sup>145</sup> Cf. notamment Lémery 1714, p. 212 « Ses cornichons ou ses cornes nouvelles sorties, qu'on appelle vulgairement tête ou cru de cerf, sont si tendres pendant un mois qu'on peut les couper facilement par tranches.

peut-être possible de reconsidérer LKA 95 : 27-28, dont la proximité avec STT 280 : i51 l'a fait passer pour parallèle, en dépit de la notation *ri-kib a-a-li* (et non *ri-kib-ti*) et d'un nombre d'ingrédients inférieur à STT 280 : i51. Ainsi, LKA 95 : 27-28 pourrait aussi faire mention de *rikbu* de bois de cerf (bien que le SI soit omis) et non du *rikibtu* de cerf comme STT 280 : i51. L'emploi de ces andouillers nouvellement formés paraît convenir à ce contexte d'impuissance sexuelle, au sein de cette pharmacopée qui privilégie le cerf pour ses qualités de reproducteur. Les bois constituent un marqueur affirmé de la maturité sexuelle de l'animal, et leurs capacités de régénération et de croissance rapide (les bois pouvant croître d'1 cm par jour) constituaient certainement des facultés intéressantes à transférer au patient souffrant d'impuissance sexuelle.

### 3.1.4. *Rikibtu = aphrodisiaque ?*

L'usage du terme *rikibtu*, commun au cerf et à la chauve-souris évoque un lien entre les deux substances. Cependant, les différences morphologiques entre ces animaux, ainsi que la spécificité étymologique du terme ne laissent que peu de choix. Au vu du contexte d'apparition exclusif de l'ingrédient, nous estimons qu'il pourrait s'agir d'un terme pour « aphrodisiaque ». L'administration de tels ingrédients, supposés être des excitants, des « remontants » sexuels, vise avant tout à redonner de la vaillance<sup>146</sup> au patient en lui « transférant » soit la puissance sexuelle du cerf<sup>147</sup>, soit l'activité sexuelle supposée intense des colonies de chauves-souris<sup>148</sup>. Cette hypothèse de *rikibtu* désignant un « aphrodisiaque » a pour avantage d'éviter l'écueil de la recherche d'une substance strictement identique pour *rikibti ajali* et *rikibti arkabi*. L'étude des modes d'administration du *rikibtu* de cerf et de chauve-souris laisse peut-être entrevoir quelques indices concernant sa nature. Le *rikibtu* de cerf était utilisé dans la confection d'amulettes<sup>149</sup>, mais aussi administré en potion<sup>150</sup> (avec certes des mentions de broyage, mais ne s'appliquant pas forcément au *rikibtu* en lui-même), tandis que le *rikibtu* de chauve-souris pouvait être administré oralement<sup>151</sup> ou frictionné sur le corps du patient<sup>152</sup> sans mention de broyage. Ces types d'administrations pourraient suggérer qu'il s'agit de substances de nature molle ou encore pâteuse.

Cette acception plus générale pourrait-elle expliquer l'apparition du « *rikibtu* de cerf », dans la partie incantation de certains textes ŠÀ.ZI.GA, à vrai dire peu nombreux<sup>153</sup> ? Il est encore difficile de l'affirmer tant les sources sont lacunaires. Ainsi, le passage correspondant aux lignes 7'-9' de la face du texte BM 46911<sup>154</sup> qui pourrait servir d'exemple, s'avère de reconstitution

On en pourroit faire de la gelée les mettant bouillir long-temps dans de l'eau. Elles sont employées pour exciter l'accouchement ».

<sup>146</sup> Si Biggs (2002, p. 72) a raison de mettre l'accent sur l'ambiance érotique des textes ŠÀ.ZI.GA (spécialement dans les incantations), il n'en demeure pas moins raisonnable de penser que le but final de ces procédures thérapeutiques devait être d'assurer une descendance, et ce, même en l'absence de toute mention explicite en ce sens (cf. Biggs *ibid.*, p. 72), tant il nous semble que les notions de fécondité/fertilité entrent de plein pied dans le sémantisme de la racine RKB et caractérisent dans la culture mésopotamienne les divers animaux mentionnés dans ces textes, cerf et chauves-souris y compris.

<sup>147</sup> Ce qui rejoint l'acception suggérée par le CAD H en 1956 qui traduit l'ingrédient par « puissance de cerf ».

<sup>148</sup> Cf. l'appellation *arkabu* pour désigner la chauve-souris, qui est « partage » la même racine que *rikibtu*.

<sup>149</sup> Cf. STT 280 : iii47-52 (*ina murub<sub>4</sub>-šú kesda*) cf. Annexe 1 [Texte 3] ; LKA 95 : 27-28 (*ina gú-šú gar-an*) cf. Annexe 1 [Texte 1] ; LKA 103 : 10-13 (*ina kuš*) cf. Annexe 1 [Texte 4].

<sup>150</sup> Cf. BM 42510 + F. 224 : 4'-11' mais le passage est cassé (*ina geštin kalag.ga [nag?]*) cf. Annexe 1 [Texte 6].

<sup>151</sup> Cf. KUB 4-48 : iii11-23 (*miš-la nag-ma miš-[la šéš?]*) cf. Annexe 1 [Texte 8].

<sup>152</sup> Cf. KUB 4-48 : tr. inf. 1-5 (*šeš*) cf. Annexe 1 [Texte 9].

<sup>153</sup> Voir LKA 103 : 1-8 (Biggs 1967, p. 26-27) et BM 46911 : 1-15 (*ibid.*, p. 24-25), ces deux textes étant relativement proches, et le fragment CT 13-31, cf. Annexe 1 [Texte 10].

<sup>154</sup> Je remercie Jonathan Taylor de m'avoir transmis la photographie de cette tablette.

incertaine<sup>155</sup> et d'interprétation malaisée<sup>156</sup> : *áš-šú se-eḥ-re-ku* 'x'[... *rikibti?* *ajali?*] *šak-na-ku ra-mu ra-[man-ni ...] šá ri-kib-ti* dàra.maš kešda-*ma r[a-man-ni]*<sup>157</sup>. Ce passage témoigne-t-il du fait que la récitante, supposée être une femme<sup>158</sup>, s'est elle-même *parée* de l'« aphrodisiaque de cerf », ce même aphrodisiaque étant également attaché (kešda) au patient<sup>159</sup>? Ou bien s'agit-il de faire dire à la récitante qu'elle est en mesure de recevoir la puissance sexuelle d'un cerf?

### 3.1.4.1. *Rikibti ajali* = larmes de cerf ?

Le terme *rikibtu*, associé de façon quasi exclusive au cerf, suggère un ingrédient caractéristique de l'animal comme peuvent l'être le musc ou les velours. Une nouvelle identification du *rikibti ajali* pourrait être les larmes de cerf. Impropirement désignées de la sorte, puisque les larmes sont une sécrétion sombre et odoriférante de la glande préorbitale du cerf (le larmier)<sup>160</sup>. Les attestations lexicales<sup>161</sup>, en associant l'ingrédient à la semence, et au caractère mâle, évoquent un ingrédient liquide, de l'ordre de la sécrétion corporelle, ou encore un ingrédient caractéristique du cycle de reproduction de l'animal. Ces deux critères ne sont évidemment pas incompatibles, et les larmes de cerf remplissent d'ailleurs ces deux conditions. Le larmier est particulièrement visible chez les mâles, et les larmes jouent un rôle dans le marquage du territoire. Elles sont plus abondantes en période de rut<sup>162</sup>. À l'appui de cette interprétation, soulignons la rareté de l'ingrédient *rikibti ajali* qui contraste avec la présence de l'animal sur le territoire mésopotamien, et surtout le grand usage de ses bois dans les pratiques médicales (bois qui peuvent être ramassés dans la nature puisque ceux-ci tombent périodiquement). La difficulté de la collecte des larmes de cerf, ainsi que l'usage thérapeutique bien précis de la substance pourraient expliquer la rareté de ses attestations.

Bien que les pharmacopées traditionnelles ne mettent sans doute pas autant à contribution les larmes de cerf que les velours pour leurs vertus aphrodisiaques, compte tenu des mécanismes d'efficacité mobilisés dans la thérapeutique mésopotamienne où le symbole tient une place fondamentale, l'image du cerf perçu comme un animal vigoureux à l'activité

<sup>155</sup> La reconstitution s'inspire en partie de LKA 103 7b-8 : *áš-šú se-eḥ-ra-k[u (x)]* à *ri-kib-tú* dàra.maš *gar-ku ra-man-ni* [...].

<sup>156</sup> Du fait notamment de l'état lacunaire des deux sources, de la polysémie du verbe *šakānu*, conjugué ici au permansif, à la première personne du singulier (*šaknāku*) et pouvant avoir une valeur active ou passive, et de la difficile séquence *kešda-*ma ramanni**.

<sup>157</sup> Cette restitution apparaît contextuellement logique mais le *r[a-* n'est pas très clair sur la photo.

<sup>158</sup> Cf. Biggs 1967, p. 2 : « The incantations are ostensibly recited by a woman, often addressing a man in the second person, to enable him to make love ».

<sup>159</sup> Voir le texte LKA 103 : 10-13 (cf. Annexe 1 [Texte 4]) qui documente un rituel dans lequel l'incantation est récitée au-dessus d'un sachet contenant notamment de l'aphrodisiaque de cerf, ce qui corrobore le propos de Biggs (1967, p. 6) : « Some incantations are closely related to the rituals which accompany them ».

<sup>160</sup> Définition de larmier dans le TLFi, consultable sur le site du CNRTL : « Glande située au-dessous de l'angle interne de l'œil chez certains ruminants, sécrétant une humeur noirâtre et odorante. *Ruminantia* [*ruminants*] (...) Souvent une glande faciale préorbitaire (*larmier*), logée dans une fossette sur l'*os lacrymal* (E. Perrier, *Zool.*, t. 4, 1928-32, p. 3587) : On donne improprement le nom de larmiers à deux sacs membraneux dont les parois sont garnies de follicules qui séparent une humeur noirâtre, épaisse, onctueuse. Ces sacs sont situés dans une fosse sous-orbitaire de l'*os maxillaire* supérieur : ils ont plusieurs centimètres de profondeur, et s'ouvrent au dehors par une fente longitudinale (...). La matière qui en sort a reçu improprement le nom de larmes. Ils n'existent que dans les *cerfs* et les *antilopes*. Cuvier, *Anat. comp.*, t. 5, 1805, p. 251 ».

<sup>161</sup> Cf. Civil *et al.* 1979 (MSL XIV), p. 89. « 4.1f. [e] A = *mû*, *riki[btum]* » ; et *ibid.* p. 96-97 « 187 :1f. *me-èš meš etlum*, [*rikibatum*] ».

<sup>162</sup> Cf. Lincoln 1971, p. 120-121 « The infra-orbital gland was a sacculated structure lying immediately anterior to the eye in the lachrymal hollow. It was normally closed, but was opened during roaring, yawning or occasionally at times of great stress. (...) The infra-orbital gland appeared to be more active in the rutting stags. A waxy plug filled the pouch of the gland for most of the year, but at rutting time this was lost, the secretion became more fluid and sticky, and in a few cases it oozed out on to the animal's cheek. The epidermal lining of the gland was thicker during the rut than for most of the year ».

sexuelle bien observable<sup>163</sup>, suffit à évoquer l'efficacité sans qu'il soit nécessaire de rechercher forcément une activité pharmacodynamique.

De manière générale, le cerf est bien attesté dans les médecines traditionnelles, auxquelles il fournit un vaste éventail d'ingrédients. Les parties les plus communément employées sont les bois, mais « l'os du cœur », le sang, les os et les tendons, la moelle, ou encore d'autres organes sont aussi attestés<sup>164</sup>. L'usage des parties sexuelles du cerf est attesté comme aphrodisiaque<sup>165</sup>, un usage également observé en Mésopotamie<sup>166</sup>. Les larmes de cerf ont quant à elles, fait l'objet de nombreux écrits qui manifestent la curiosité à l'égard de cette sécrétion, parfois considérée à tort, comme à l'origine de bézoards<sup>167</sup>. Plusieurs ouvrages traitant de la matière médicale mentionnent les larmes comme ayant des « vertus bézoardiques »<sup>168</sup>, mais aussi salvatrices pour divers maux, dont l'épilepsie<sup>169</sup>. Enfin, les bézoards de cerf auraient aussi des propriétés aphrodisiaques notamment lorsqu'ils sont prélevés sur l'animal en chaleur<sup>170</sup>.

### 3.1.4.2. Existe-t-il du *rikibti arkabi* ?

La situation s'avère plus délicate pour *rikibti arkabi*, mention qui semble spécifique aux textes de Boghazköy<sup>171</sup>. Plusieurs solutions s'offrent à nous, quant à l'essai d'identification de cet ingrédient<sup>172</sup> :

- soit il s'agit encore une fois du guano et dans ce cas il faut postuler que pour la chauve-souris les deux termes *rikbu* et *rikibtu* font référence égale aux traces laissées au sol par les colonies de reproduction des chauve-souris<sup>173</sup> et ce d'autant plus que le guano est considéré dans certaines médecines comme aphrodisiaque<sup>174</sup> ;

<sup>163</sup> Notamment les incantations qui accompagnent les rituels contre l'impuissance sexuelle, cf. Biggs 1967, p. 26, texte 9.

<sup>164</sup> Cf. par exemple Lémery 1714, p. 212 *sub Cervus*, ou encore cf. James dans la traduction française de 1748 par Diderot, Eidous & Toussaint, p. 326-350.

<sup>165</sup> Lémery 1714, p. 212 « Le pryaope du Cerf étant seché & réduit en poudre est propre pour exciter la semence », ou encore James 1748, p. 330 « Le penis de cerf, suivant Etmuller, est d'un usage singulier en Medecine : mais l'animal doit être tué dans le tems du coït ; car par ce moyen il excite beaucoup mieux la sécrétion de la semence (...). Ce pénis pulvérisé & mêlé avec du vin, excite la sécrétion de la semence, lorsqu'on en oint les testicules ».

<sup>166</sup> Voir STT 280 : iii47-52.

<sup>167</sup> Cf. James 1748, p. 331-332 ; ou encore Freind 1727, p. 57-58 de la traduction française : « Voici ce qu'il dit [Avenzoar] de l'Origine & de la Formation de cete Pière. „Le mèilleur Bézoar est celui qui se forme en Orient, auprès des Yeus des Cerfs. Les grans Cerfs, dans ces Pës-là, mangent des Serpens pour se rendre forts ; & devant qu'ils puissent en recevoir aucun mal, il courent se jeter dans de l'eau vive, & s'y enfoncent jusqu'à la Tête. Ils ont cete Coutume de leur Instinct naturel. Il rèstent ainsi dans cete Eau sans en gouter ; car s'ils en buvoient, ils mourroient sur-le-champ. Lorsque leurs Yeus comencent à couler, cete Liqueur qui se répand sous les Paupières, s'épaissit, & se coagule ; & continue ainsi, de nouvelle Eau arrivant toujours, qui se joint à l'autre, & qui se coagule, jusqu'à ce que la Tumeur devienne de la grosseur d'une Chataigne, ou d'une Nois. Les Cerfs sentant alors, que la Force du Poison est entièrement dissipée, sortent de l'Eau, & retournent à leurs Repaires ordinaires. Cete Substance devient peu-à-peu aussi dure que de la Pière, & enfin à force de se froter contre des Arbres, ou autres Choses, les Cerfs la font tomber. C'est là le Bezoar de tous le meilleur & le plus utile dans la Mèdecine ».

<sup>168</sup> Comenius 1641, caput IX, 89 : « Bezoar, & lacryma cervína, pestiferū vir ac venenosa dispellunt ».

<sup>169</sup> de Salnove 1665, p. 5 « Il s'y fait aussi une distillation qui coule des yeux du cerf dans deux fentes qui sont au dessous (que nous appelons larmieres) laquelle s'y arreste & s'y époissit en forme d'vnguent de couleur iaunastre, ce que nous nommons larmes de cerf, qui sont tres-souueraines pour les femmes qui ont le mal de Mere, delayées & prises dans du vin blanc, ou dans de l'eau de chardron benit : elles servent aussi pour le mal caducq ».

<sup>170</sup> Rätsch & Müller-Ebeling 2013, p. 227.

<sup>171</sup> L'ingrédient n'étant attesté que dans KUB 4-48 et KUB 37-7.

<sup>172</sup> La piste d'un ingrédient d'origine non animale étant exclue de ce travail, cf. supra.

<sup>173</sup> Voir la discussion en 2.2.1., permettant d'expliquer qu'un terme de racine RKB puisse désigner un ingrédient stercoral.

<sup>174</sup> Rätsch & Müller-Ebeling 2013, p. 444 *sub Mumeo*. Cette donnée pourrait permettre de conserver, pour la chauve-souris, la traduction de *rikibtu* par “aphrodisiaque”.

- soit il y a une petite différence, *rikbu* désignant par exemple le guano sec et *rikibtu* du guano suintant<sup>175</sup> ;
- soit il s'agit d'une autre substance, cette substance pouvant être à rapprocher des larmes de cerf, éventuellement issue des glandes de la chauve-souris, en sachant qu'il est cependant difficile d'aller plus loin dans cette identification.

## CONCLUSION

Cette étude s'est attachée à examiner toutes les attestations thérapeutiques connues du terme *rikibtu*, et à comparer les usages de celui-ci avec ceux des ingrédients désignés par *rikbu* et *u<sub>5</sub>*, généralement considérés comme, respectivement, une variante orthographique, et un équivalent idéogrammatique de *rikibtu*. Cette enquête a permis de suggérer qu'une distinction entre *u<sub>5</sub>* et *rikibtu* se révélait pertinente compte tenu des utilisations bien différentes des ingrédients *rikibtu* et *u<sub>5</sub>* documentées par les prescriptions médicales. Ainsi, il semblerait que *rikibtu* et *u<sub>5</sub>* ne renverraient pas à une seule et même substance, tandis que *rikbu* et *u<sub>5</sub>* pourraient probablement être rapprochés, plus particulièrement dans le cas de la chauve-souris pour laquelle les deux graphies sont documentées. Cette distinction *rikibtu* ≠ *u<sub>5</sub>/rikbu* a autorisé la réévaluation des différentes interprétations formulées pour l'ingrédient *rikibtu* et a permis de régler certaines difficultés rencontrées par les précédents auteurs.

Au terme de cet examen, l'identification par guano de chauve-souris appliquée aux seules expressions *u<sub>5</sub>* et *rikbu arkabi* paraît la plus convaincante pour des raisons étymologiques et pratiques. Cette appellation spécifique (*u<sub>5</sub>/rikbu*) pour les excréments du volatile serait avant tout redéivable à la racine RKB de laquelle dérive la désignation akkadienne de l'animal (*arkabu*).

Notre étude propose également de considérer les mentions *rikib qaran ajali*, non comme une variante orthographique de *rikibtu*, puisque les termes *rikbu* et *rikibtu* doivent certainement être distingués, ou comme une erreur du scribe pour *rikibtu*, mais en tant qu'ingrédient à part entière. Ainsi le *rikbu* de bois de cerf, pourrait désigner les ramifications du bois de cerf (andouillers) lors de leur première phase de croissance, alors qu'ils sont encore tendres. La spécificité de cet ingrédient, qui doit être récolté à une période particulière de l'année, et nécessitait de tuer l'animal (contrairement au bois totalement minéralisé qui lui tombe annuellement) pourrait constituer une raison à la rareté de son apparition dans les textes thérapeutiques.

Enfin, concernant l'ingrédient *rikibtu*, spécifiquement rencontré dans le traitement de l'impuissance sexuelle (incantations et rituels), le terme qualifierait de façon générique une « substance aphrodisiaque ». Sa construction sur cette même racine RKB qui renvoie à l'acte sexuel, permettrait de potentialiser l'efficacité d'un ingrédient dont la nature n'évoque pas explicitement la thématique de la sexualité (comme le font par exemple le pénis, ou la semence). Cet ingrédient, d'après les listes lexicales, s'affirme en lien avec le cycle de reproduction de l'animal et pourrait être de l'ordre de la sécrétion corporelle, plusieurs indices nous ayant amené

<sup>175</sup> On pourra se référer aux spécialistes qui décrivent les fientes de chauve-souris soit comme ayant un aspect sec (cf. par exemple S. Declercq 2015 : « le guano de chauve-souris est noir, sec, ..., très friable », [https://www.picardie-nature.org>pdf >distinguer une crotte de chauve-souris](https://www.picardie-nature.org/pdf/distinguer une crotte de chauve-souris)), soit comme ayant un aspect humide (cf. par exemple : « [les] fortes colonies de reproduction [de chauve-souris] peuvent [signaler leur] présence par un tas de guano susceptible d'émettre des suintements », ‘Les cahiers Nature - Culture. Les chauves-souris’, [www.frapna.org](http://www.frapna.org) ou « Au sein ... d'un peuplement, les chauves-souris passent souvent inaperçues. Cependant quelques indices peuvent révéler leur présence, comme ... un écoulement noirâtre d'urine et de guano ... à l'entrée d'une cavité occupée par une importante colonie », ‘Les chauves-souris en Bourgogne. Cahier technique’, [www.bourgogne-nature.fr](http://www.bourgogne-nature.fr)). Par ailleurs, cette distinction pourrait rendre compte au sein du texte KUB 4-48 de la coprésence du še<sub>10</sub> et du *rikibtu* de chauve-souris, le premier terme pouvant renvoyer à de la fiente sèche, granuleuse provenant d'un ou de quelques individus et le second à une accumulation de fientes humides, produites par une colonie de chauves-souris.

à suggérer que le *rikibtu* de cerf pourrait qualifier les larmes de cet animal, sécrétion qui a fait couler beaucoup d'encre dans la littérature médicale.

## ANNEXE 1 : TEXTES<sup>176</sup>

[Texte 1]

### LKA 95 : 27-28<sup>177</sup>

27 diš ki.min<sup>178</sup> **r[i-k]ib 'a-a-li'** si a-a-li gìš a-a-li  
28 **⁹tak-da-na-nu ina kuš dù.dù-pí ina gú-šú gar-an**

<sup>27</sup>Si ditto : <sup>28</sup>tu envelopperas dans une peau <sup>27</sup>du **rikbu de cerf**, du bois de cerf, du pénis de cerf (et) <sup>28</sup>de la plante-*takdanānu* (et) tu lui placeras autour du cou.

[Texte 2]

### STT 280 : i51<sup>179</sup>

51 diš ki.min<sup>180</sup> **ri-kib'-ti a-a-lì** si a-a-li [gìš a-a-li] ina kuš

<sup>51</sup>Si ditto : (tu envelopperas) dans une peau du **rikibtu de cerf**, du bois de cerf [(et) du pénis de cerf].

[Texte 3]

### STT 280 : iii47-52

iii47 ana šà.zi.ga tuk-e a-bu-'na'-at si dàr[a.maš...]  
iii48 **ri-kib si dàra.maš** <sup>⁹a-ṣ[u-ṣu]-um-t[um<sup>181</sup> (x)]</sup>  
iii49 tam-ta-raq<sup>182</sup> gìš ana ugu *tab-ti*<sup>183</sup> <sup>'tal'-t[ap-pat?]</sup>  
iii50 a-zap-pi kun<sup>184</sup> nita zi-ah 1-niš<sup>1</sup> dur<sup>1</sup> [...]  
iii51 <sup>'nu<sup>1</sup>.nu-ma <<na₄>><sup>185</sup> na<sup>4</sup>amaš.pa.è<sup>1</sup></sup> ina šà 'è-[ak...]  
iii52 [i]na murub<sub>4</sub>-šú kešda-[ma šà.zi.ga]

<sup>176</sup> Dans les quelques éditions proposées ci-dessous, nous avons délibérément choisi de ne pas corriger les textes selon notre interprétation personnelle afin de donner au lecteur le mot-à-mot et l'orthographe des ingrédients telle qu'elle apparaît sur les tablettes. Dans les traductions, la terminologie akkadienne a été conservée dans cette même optique.

<sup>177</sup> Transcription dans Biggs 1967, p. 62.

<sup>178</sup> L'indication clinique précise est inconnue, mais nous sommes dans un contexte d'impuissance sexuelle.

<sup>179</sup> Edition dans Biggs 1967 p. 66-68 ; traduction dans Schwemer 2010, p. 117.

<sup>180</sup> Pour l'indication clinique : cf. i22-25 [diš na] *ka-ṣip-ma uzu<sup>meš</sup>-šú tab-ku lu ina gin-šú lu ina 'gub'-[zi-šú]*<sup>23</sup> [lu ina] *ki.na-šú lu e-nu-ma kàš<sup>1,meš</sup>-ṣ[ú] i-[šat-t]i-nu*<sup>24</sup> [*ri-ly*] *u-su gin-ak gin<sub>7</sub> munus su-u'-su l[a e]-lil*<sup>25</sup> [na b] *i ri-hu-su* *ki adda<sub>6</sub> ina ki šu-[nu-lat] ana ti-šú*. Impuissance sexuelle causée par un ensorcellement.

<sup>181</sup> Cette plante est attestée dans un autre rituel ŠÀ.ZI.GA, cf. Biggs 1967, p. 68 l. 5. La finale en *-tum/tu<sub>4</sub>* est surprenante, puisque *-tu* ou *-tú* paraissent généralement préférées. Il faudrait avoir accès à la photographie pour corriger par un signe tú de façon certaine, la copie montrant distinctement deux initiales horizontales et non obliques. Toutefois, cette graphie en *-tum* est attestée dans un autre texte médical pour cette même plante, cf. CAD A/2, p. 385 *sub aşuşimtu* (BAM 64 : iii4), voir également le CAD §, p. 116 *sub şasumtu* (AMT 22, 2 : 14 ; BE 31 56 : 33 ; AMT 55,2 : 8 etc.) qui font apparaître des finales en *-tum*. Notons également d'autres graphies archaïsantes dans STT 280 : i51 *a-a-lì (lim)*.

<sup>182</sup> L'interprétation de ces trois signes est délicate. Nous suivons la proposition de R. Biggs bien que la forme Gtn ne soit pas attestée dans les dictionnaires. La difficulté réside dans la compréhension de ce qui était fait de ces ingrédients concassés.

<sup>183</sup>Cette graphie *tab-ti* pour le sel est surprenante, les dictionnaires documentant généralement la graphie syllabique *tá-ab-ti* ou idéogrammatique *mun* cf. CAD T, *sub tābtī A*, p. 10ff.), toutefois cette interprétation se prête bien au contexte. Nous présumons ici un procédé de conservation par salaison de l'organe destiné à être porté en amulette. Le recours à la salaison est connu dans plusieurs textes médicaux (cf. thèse Chalendar), voir par exemple KUB 4-48 : i1-7 ; AMT 78,1+ : iii6-9 ; BAM 29 : 9-10 ; BAM 515 : i71 etc.

<sup>184</sup> Biggs 1967, p. 67 note : <udu(?)>, cependant vu la multiplicité des ingrédients provenant du cerf dans ce traitement, nous suggérons que les poils sont issus du même animal. Par ailleurs, on attendrait plutôt *šartu / síg* pour des poils prélevés sur des ovins, *azappu* convient mieux à un verrat dont les soies sont documentées dans ce type de traitement, ou encore au cerf cité ici à plusieurs reprises.

<sup>185</sup> Biggs 1967, p. 68 avait signalé une réduplication similaire du signe *na₄* devant *amaš.pa.è* dans BAM 316 : ii2.

<sup>iii47</sup>Pour qu'il ait *une érection* : <sup>iiii49</sup>tu concasseras finement à plusieurs reprises, <sup>iii47</sup>de la meule de bois de ce[rf...], <sup>iii48</sup>du **rikbu de bois de cerf** et de la plante-*asuṣim*[tu?...]. <sup>iiii49</sup>Tu ta[mponneras?] le pénis (d'un cerf?) de sel, tu prélèveras des poils de queue sur un (cerf?) mâle, et <sup>iiii51</sup>tu (les) tresseras ensemble <sup>iiii50</sup>en un seul lien. Tu enfileras de la calcédoine. <sup>iiii52</sup>Tu lui attacheras à la taille [et *il aura une érection*].

[Texte 4]

**LKA 103<sup>186</sup> : 9-13**

<b>9</b>	ka.inim.ma diš na <i>ana munus gin-ka lá</i>
<b>10</b>	dù.dù.bi sag.du buru <sub>5</sub> .ḥabrud.da <sup>mušen</sup> nítá
<b>11</b>	<sup>na</sup> kù.babbar <sup>na</sup> kù.gi <b>ri-kib-te a-a-lì ina kuš</b> << x >>
<b>12</b>	dù.dù-pí én 7-šú <i>ana ugu šid-nu [annâ]</i>
<b>13</b>	<sup>r</sup> ša <sup>1</sup> -la-áš u <sup>4</sup> 18 <sup>71</sup> -[šú teteppuš]

<sup>9</sup>Incantation - si un homme *n'est plus capable de faire l'amour à une femme*.

<sup>10</sup>Rituel : <sup>12</sup>tu envelopperas dans une peau, <sup>10</sup>une tête de perdrix mâle, <sup>11</sup>un grain d'argent, un grain d'or (et) du **rikibtu de cerf**. <sup>12</sup>Tu réciteras l'incantation 7 fois au-dessus (du sachet). <sup>13</sup>[Tu feras <sup>12</sup>ceci] <sup>13</sup>trois et 4 [fois].

[Texte 5]

**KAR 70 : r.34<sup>188</sup>**

<b>r.34</b>	én <sup>meš</sup> <i>an-na-a-tu ana ugu ri-kib-tú a-a-lì šid-nu-ma šà.zi.ga</i>
-------------	---

<sup>r.34</sup>Tu réciteras ces incantations<sup>189</sup> au-dessus du **rikibtu de cerf** et *il aura une érection*.

[Texte 6]

**BM 42510 + F 224 : 4'-11'<sup>190</sup>**

<b>4'</b>	suhuš <sup>ū</sup> kur.zi šá mu-sa-r[i]
<b>5'</b>	ḥád.du gaz x <i>ina kaš n[ag?]</i>
<b>6'</b>	<sup>na</sup> mu-ṣa <sup>na</sup> šada-nu dib <sup>na</sup> x
<b>7'</b>	ú[š <sup>(meš)</sup> ] <sup>191</sup> buru <sub>5</sub> .ḥabrud.da nita <i>ina kaš</i>
<b>8'</b>	<i>lu-ú ina geštin nag</i> <sup>giš</sup> ú.gír.la[gab]
<b>9'</b>	numun <sup>ū</sup> níg.gán.gán numun <sup>ū</sup> dili [(x)]
<b>10'</b>	<b>ri-kib-tú dára.maš</b> x [(x) x]
<b>11'</b>	gaz sim <i>ina geštin.kalag.ga</i> [nag...]

<sup>5</sup>Tu feras sécher <sup>4</sup>de la racine de plante-*samīdu* de <sup>1</sup>jardin<sup>1</sup>, <sup>5</sup>tu écraseras, <sup>5</sup>(et) tu... il b[oira?] avec de la bière.

<sup>8</sup>Il boira <sup>6</sup>du minéral-*mušû*, de l'hématite, de la pierre..., <sup>7</sup>(et) du s[ang?] de perdrix mâle dans de la bière, <sup>8</sup>ou avec du vin. <sup>11</sup>Tu écraseras <sup>9</sup>des graines de roquettes, des graines de "plante solitaire" [...], <sup>10</sup>du **rikibtu de cerf** [...], <sup>11</sup>tu filtreras (et) [il boira?] avec du vinaigre fort [...]

<sup>186</sup> Édition dans Biggs 1967, p. 26.

<sup>187</sup> Ou peut-être *e[r-be-šú* (dù)].

<sup>188</sup> Cf. Biggs 1967, p. 42 note 14.

<sup>189</sup> Cf. Biggs 1967, p. 40, texte 22 pour les incantations en question (KAR 70 : r. 25-30).

<sup>190</sup> BM 42510+ a été éditée dans Finkel 2000, p. 160-161, sans traduction. Il avait proposé d'y voir une tablette rassemblant des prescriptions pour soigner les maladies internes, cependant les ingrédients d'origine animale mentionnés par la seconde prescription ; plaident en faveur d'un rituel contre l'impuissance sexuelle ; l'idée avait notamment été proposée par Biggs 2003-2005, p. 604-605.

<sup>191</sup> Cf. *ibid*. Le sang de perdrix est particulièrement bien attesté dans les traitements contre l'impuissance, par exemple dans KAR 70 : 22-27 cf. Biggs 1967, p. 53 ; LKA 99d : ii11-17 cf. *ibid*. p. 64 ; KUB 4-48 : i12-16 // KUB 37-80 : 5'-7' *ibid* p. 54-56 et 60.

[Texte 7]

**CT 13-31<sup>192</sup>**

1'	[ ... í]l-ma šà.[zi.ga tuk-ši]
2'	[...] ib-ba-ni [...] x [...]
3'	[...] ib-ba-ni <b>ri-kib-ti a-[a-li...]</b>
4'	[...] ib-ba-nu-ú ina BI <sup>193</sup> [...]
5'	[...níg.ki]. <sup>19</sup> šá edin dù-šú-nu níg.k[i.gar <sup>2</sup> ] ...] <sup>194</sup>
6'	[...] NU EL LU L[A...]
7'	[ ... ki.á]g PA HU x[...]
8'	[...]x-UB-šú SA x[...] <sup>195</sup>
9'	[...] 'tu <sub>6</sub> .éñ <sup>1</sup> [...]

<sup>191</sup>[Il se lè]vera et il [aura une ére]ction

<sup>192</sup>[...] il a été créé [...] <sup>3</sup>il a été créé [...] le **rikibtu de ce[rf...]** <sup>4</sup>ils ont été créés. *Dans [...] <sup>5</sup>tous [les animaux sauvages] de la steppe, [tous] les ani[maux rampants ...]*<sup>7-9</sup> [...] 'formule conjuratoire de l'incantation' [...]

[Texte 8]

**KUB 4-48 : iii11-23<sup>196</sup>**

<i>Indication clinique :</i> cf. i1-2 diš lú šà.zi.ga ina iti <b>bár.zag til</b> (...)
iii11 be ki.min <b>ri-kib-ti argab</b> <sup>mušen</sup> úe-li-[bu]
iii12 te-er-te-en-na giššinig [...]
iii13 úin.nu.uš gišimmar GIŠ.GAN.U <sub>5</sub> <sup>197</sup>
iii14 u 'mím-má' numun <sup>meš</sup> ina a <sup>meš</sup> šub-ma [...]
iii15 ana mu[1 t]uš-bat ina ú-ri ta-š[a-kan]
iii16 lú ša-'a'-šu tuš.a ina a <sup>meš</sup> g[azi'sar]
iii17 ka-la su-šú tu-šáh-[ha-at...]
iii18 <b>ri-kib-ti argab</b> <sup>mušen</sup> [...]
iii19 miš-la nag-ma miš-[la šéš?...]
iii20 ì.sag <sup>?!(texte : ezen)</sup> u ter-te-e[n-na giššinig <sup>2</sup> ] <sup>198</sup> ...]
iii21 ina gír <sup>2</sup> gùb-šú a x x [...] <sup>199</sup>
iii22 'ta'-sák-ma ina ì.giš p[u-ri su-šú] <sup>200</sup>
iii23 šéš.šéš-sú-ma l[ú bi šà.zi.ga tuk-ši]

<sup>192</sup> La présentation de ce texte tient compte des remarques de Finkel rapportées par Biggs (2002, p. 71, n. 7), selon lequel ce fragment de tablette (K 10791) fait joint avec le bas de K 9415 (cf. Biggs 1967, copie pl. 2 et édition p. 37) et qu'il ne présente pas le trait vertical séparateur de colonne tracé par Campbell Thompson.

<sup>193</sup> Le CAD R 344 propose *ina bi-[rit ...]*

<sup>194</sup> Les restitutions proposées sont spéculatives, elles visent à retrouver l'opposition classique entre bêtes de la steppe (*namašše ša sēri*) et bêtes du sol (*zērmandi qaqqari*).

<sup>195</sup> La lecture ár du signe UB permettrait une restitution *lu uš]aršu šer'ān* [*sammē*, que son pénis soit une corde de harpe, thème présent dans certaines incantations ŠÀ.ZI.GA].

<sup>196</sup> Édition dans Biggs 1967, p. 55 et 57-58.

<sup>197</sup> Plusieurs interprétations pour cette plante ont été proposées, elles ont notamment été reprises dans Abusch & Schwemer 2016, p. 510 sous l'entrée giššuGAN.U<sub>5</sub> du lexique : « Stol, *BiOr* 66 (2009) 167 considers the possibility of interpreting GAN.U<sub>5</sub> as a pseudo-logogram for Akkadian *kam'atu* (\**kam'u*) “truffle”; Scurlock, *MMTGI*, 216, suggests that GIŠ.GAN.U<sub>5</sub> represents a pseudo-logographic writing for *kiškanū*. It seems, however, more likely that giššuGAN.U<sub>5</sub> is a variant of giššuGAN.NA ; see *bukānu* ».

<sup>198</sup> Cf. note 200.

<sup>199</sup> Dans le contexte des rituels ŠÀ.ZI.GA, deux ingrédients broyés apparaissent privilégiés en association avec l'huile-*pūru*. Il s'agit de la pierre <sup>na</sup>ka.gi.na.dib.ba (magnétite) et du fer (an.bar). Cf. TCS 2 n°2 : 9-10 ('dù.dù.bi <sup>na</sup>ka.gin.na.dib.ba an.bar súd <sup>10</sup>ina ì+giš.bur he.he) ; TCS 2 n°6 : 14 (dù.dù.bi <sup>na</sup>ka.gin.na.dib.ba súd ina ì.bur he.he) et ligne 16 (<<ku.ku>> an.bar súd ina ì.bur he.he) ; TCS 14 : 15-16 ('<sup>15</sup>dù.dù.bi ku.ku <sup>na</sup>ka.gin.na.dib.ba <sup>16</sup>[ana] 'ì.giš.bur šub-[di]) ; TCS 23 : 14-15 ('<sup>14</sup>dù.dù.bi ku.ku <sup>na</sup>kur-nu dib.ba ku.ku <sup>15</sup>ina ì.bur he.he).

<sup>200</sup> Restitution de Biggs 1967, p. 55 sans doute proposée en raison des lignes iii25 et 26 de la tablette.

<sup>ii11</sup>Si ditto (<sup>i1</sup>un homme n'a plus d'érection au mois de *nisannu*) : <sup>iii14</sup>tu verseras dans de l'eau <sup>iiii11</sup>du **rikibtu de chauve-souris**, de la plante-*eli[bu]*<sup>iiii12</sup>de seconde qualité<sup>?</sup> du *tertenu*<sup>?</sup> de tamaris<sup>201</sup> [...], <sup>iiii13</sup>de la plante-*maštakal*, du palmier dattier, de la plante... <sup>iiii14</sup>et 'toutes sortes' de graines [et tu...]. <sup>iiii15</sup>Tu exposeras aux étoiles, tu place[ras] sur le toit. <sup>iiii16</sup>Tu feras s'asseoir cet homme, (et) tu lui nett[oieras] tout le corps avec du jus de *ka[sû...]*. <sup>iiii18</sup>[Tu...] du **rikibtu de chauve-souris**, [...]. <sup>iiii19</sup>Il en boira la moitié, et [tu l'en frictionneras<sup>?</sup>] avec (l'autre) moi[tié, tu...] de l'huile de bonne qualité et de (l'huile) de seconde quali[té<sup>?</sup>] et du *terten[nu de tamaris<sup>?</sup>]* <sup>iiii21</sup>À son pied gauche... <sup>iiii22</sup>Tu broieras [<sup>iiii21</sup>du fer<sup>?</sup>/de la magnétite<sup>?</sup>] et <sup>iiii23</sup>tu frictionneras à plusieurs reprises [son corps] <sup>iiii22</sup>d'huile-*pūru*. <sup>iiii23</sup>[Cet] hom[me] [*aura une érection*].

#### [Texte 9]

##### KUB 4-48 : tranche inférieure 1-5<sup>202</sup>

- tr.1 [diš ki.min<sup>203</sup> šà]-bi uga<sup>mušen</sup>(texte : ú.naga.<ga>)mušen nita úš máš.nítá zi.ga
- tr.2 [úš m]ušen *hur-ri* nítá <*ri>-kib*<sup>!(texte : kal)</sup>-*ti* **argab**<sup>mušen</sup>
- tr.3 numun gišú.gír.hab téš.bi he.he kun líú! šu-<sup>(texte : zu)</sup>lu-uš-šu
- tr.4 šéš šà.zi.ga tuk-ši ka.inim.ma šà.zi.ga
- tr.5 dub 2(?) kam ana líú šà.zi.ga

<sup>tr.1</sup>[Si ditto] : <sup>tr.3</sup>tu mélangeras ensemble, <sup>tr.1</sup>[un cœ]ur de corbeau mâle<sup>204</sup>, du sang de bouc mâle en rut, <sup>tr.2</sup>[du sang de p]erdrice mâle, du **rikibtu de chauve-souris** <sup>tr.3</sup>(et) des graines de *dadānu*. <sup>tr.4</sup>Tu frictionneras <sup>tr.3</sup>avec le tiers (de la préparation) *la région caudale* de l'homme<sup>!</sup> <sup>tr.4</sup>(et) *il aura une érection*. Formule incantatoire pour l'érection, <sup>tr.5</sup>deuxième<sup>?</sup> tablette de "Pour qu'un homme ait une érection".

#### [Texte 10]<sup>205</sup>

##### KUB 37-7 : 7'-10'

- 7' [...] gis]ásal [...]
- 8' [...] *ri-ki]b-ti argab*<sup>mušen</sup> [...]
- 9' [...]x *i-nu-uh-ha* [...]
- 10' [...] KU RU [...]

<sup>7</sup>[...] du peuplier [...] <sup>8</sup>[... du **riki]bti de chauve-souris** ...] <sup>9</sup>[...] *il sera satisfait*<sup>206</sup>[...] <sup>10</sup>[...].

<sup>201</sup> La compréhension est difficile, le CAD B, p. 241 *sub bīnu A 10'* propose d'y voir une partie non identifiée du tamaris, mais il est peut-être également possible d'interpréter ce terme comme un adjectif cf. CAD T, *sub tardennu*, p. 225 ff.

<sup>202</sup> Édition dans Biggs 1967, p. 56 et 58.

<sup>203</sup> L'indication clinique précise nous est inconnue, mais nous sommes dans un contexte d'impuissance sexuelle.

<sup>204</sup> Il s'agit ici de la lecture proposée par R. Biggs. Soulignons cependant, la matière médicale surprenante de cette première ligne, puisque le cœur de corbeau (dont la graphie est ici fautive) n'est à notre connaissance présente dans aucun autre texte thérapeutique. Ajoutons que les prescriptions mentionnant cet oiseau paraissent utiliser de préférence sa tête (ex. CTN IV-72 : i23' ; BAM 318 : iii19 ; BAM 209 : r.14'-15' ; BAM 499 : iii14') ou son crâne (cf. notamment BAM 237 : iv34). Dans le cadre des traitements contre l'impuissance c'est l'usage du cœur de perdrix qui est particulièrement bien attesté (AMT 62,3 : r. 3 ; KAR 70 : 24 // KUB 4-48 : iii1 ; KUB 4-48 : i14 // KUB 37-80 : 6' ; LKA 95 : r.4 ; LKA 98 : 7 ; LKA 99d : ii14 ; STT 280 : ii22, etc.).

<sup>205</sup> Le contexte clinique de ce texte est inconnu, néanmoins si on suit Köcher dans son introduction à KUB 37, dans laquelle il affirme que les textes n°3 à 9 devaient appartenir « ohne Anhang » à la même tablette que celle représentée par le n°2 et si l'on tient compte des remarques d'Abusch & Schwemer (2011, p. 101) qui ont édité certains de ces textes (cf. Abusch & Schwemer 2016), KUB 37-7 pourrait appartenir soit à une tablette composite consacrée à la sorcellerie soit à une tablette composite plus générale (du type BAM 159, cf. Parys 2014, p. 54, notes au § 42). Dans les deux cas, il n'est pas impossible que le paragraphe en cause, puisse être en rapport avec un traitement de l'impuissance sexuelle, surtout si on considère que les données de cet article tendent à voir dans le *rikibti argab*<sup>mušen</sup> un ingrédient privilégié de ce type de problème. De plus la mention « a.rí.a a.za.lu.lu » de KUB 37-8 qui appartient à ce groupe de textes «réunis» par Köcher, associé à l'hypothèse que BAM III 306 puisse faire dans la thérapie sexuelle pourraient constituer un « argument » supplémentaire en ce sens (cf. note 102).

<sup>206</sup> Pour se rapprocher de la traduction proposée par Biggs (1967, p. 40) dans un rituel ŠÀ.ZI.GA.

## ANNEXE 2 : TABLEAUX

Ingrédients u <sub>5</sub> , rikibtu et rikbu, tels qu'ils apparaissent orthographiés dans les prescriptions médicales	Fièvres & céphalées	Extension des fièvres céphaliques	Pathologies oculaires	Agents surmaturels et neuropsychiatrie	Voies respiratoires	Pathologies abdominales	Pathologies rectales	Atteintes externes	Impuissance sexuelle	Gynécologie
u <sub>5</sub> + argab <sup>mušen</sup> / arkabu <sup>207</sup>	X	X	X	X	X	X	X	X	X <sup>208</sup>	X
u <sub>5</sub> + rakkābu <sup>209</sup>				X						
u <sub>5</sub> + dàra.maš / ajalu										
<i>Aucune attestation connue</i>										
rikibtu + argab <sup>mušen</sup>									X	
rikibtu + dàra.maš / ajalu									X	
ri-ik-bi + argab <sup>mušen</sup> /arkabu								X		
ri-kib + dàra.maš / ajalu								X		
ri-kib si dàra.maš/ajalu								X		

TABLEAU 1 u<sub>5</sub>, rikibtu et rikbu dans les prescriptions thérapeutiques.

CERF	Fièvres & céphalées	Agents surmaturels et neuropsychiatrie	Pathologies rectales	Atteintes externes	Membres inférieurs	Impuissance sexuelle	Gynécologie
bois	X	X		X	X	X	X
excréments		X					
graisse			X				
rikibtu						X	
meule du bois						X	
pénis						X	
poils de queue						X	
pointe du bois							X

TABLEAU 2 Cerf – usages thérapeutiques.

<sup>207</sup> Informations tirées de notre travail de thèse.

<sup>208</sup> Une seule mention de l'ingrédient u<sub>5</sub> argab<sup>mušen</sup> a été repérée dans ce contexte d'impuissance sexuelle (AMT 62,3 : 23').

<sup>209</sup> Une seule occurrence connue, BAM 476 : 12.

	<b>u5 argab<sup>mušen</sup></b>	<b>rikibtu argab<sup>mušen</sup></b>	<b>rikibtu dàra.maš</b>	<b>rikbu argab<sup>mušen</sup></b>	<b>ri-kib dàra.maš</b>	<b>ri-kib si dàra.maš</b>
<b>Fossey 19??</b>	rut de bouquetin! (plante)		rut de cerf (plante)			
<b>Ebeling 1925</b>		rut <sup>?</sup> de l'oiseau ib <sup>210</sup>	rut de cerf (champignon)			
<b>Lands- berger 1934</b>		rikibtu de l'oiseau gar.ib.hu	aphrodisiaque obtenu à partir des testicules ou glandes du cerf			
<b>CAD H 1956</b>			puissance sexuelle du cerf			
<b>AHw A 1959</b>			rut de cerf			
<b>Civil 1960</b>	fientes de chauve-souris					
<b>CAD A1 1964</b>			aphrodisiaque obtenu à partir de l'ergot <sup>?</sup> de cerf			
<b>Biggs 1967</b>	pouce de chauve-souris		ergot de cerf		<i>ri-kib-&lt;ti&gt;</i> ergot de cerf	<i>ri-kib-te</i> ergot de cerf
<b>AHw R 1972</b>	ergot d' <i>arkabu</i>		ergot de cerf			
<b>Civil 1984</b>	fientes / semence de chauve-souris					
<b>CAD R 1999</b>	guano de chauve-souris		excréments <sup>?</sup> / <i>r.</i> de cerf		<i>ri-kib-&lt;ti&gt;</i>	<i>ri-kib-te</i>
<b>Finkel 2000</b>			semence de cerf	semence de chauve- souris		
<b>CDA 2000</b>		ergot d' <i>arkabu</i>	ergot de cerf			
<b>Biggs 2002</b>	?	?	velours de cerf		velours de cerf	
<b>Geller 2005</b> <b>Rumor 2015</b>	guano de chauve-souris : nom de code pour la plante <i>urânu</i>					
<b>Scurlock 2014</b>	« musc »	« musc »	(musc <sup>?</sup> )			
<b>Chalendar 2018</b>	guano de chauve-souris	- guano ? - guano humide ? - autre ?	- <i>aphrodisiaque</i> <i>de cerf</i> - larmes de cerf	guano de chauve- souris	- <i>ri-kib &lt;si&gt;</i> 'cornichon' de cerf - <i>ri-kib-&lt;ti&gt;</i>	- 'cornichon' de cerf - <i>ri-kib-te</i> !

TABLEAU 3 Récapitulatif des identifications proposées pour les ingrédients u5, rikibtu et rikbu.

<sup>210</sup> Ebeling 1925, p. 53.

	textes šà.zi.ga et apparentés <sup>211</sup>	textes thérapeutiques autres
<b>cerf</b>		
<i>rikibti dàra.maš</i>	Biggs 1967, pl. 3 <sup>212</sup> : 10 <b>inc.</b> LKA 103: 8 <b>inc.</b> Finkel 2000, p. 161, fig.13: 10' <b>prescr.</b>	
<i>rikibti ajali</i>	CT 13-31: 3 <b>inc.</b> LKA 103: 11 <b>rit.</b> STT II-280 i51 <sup>213</sup> <b>prescr.</b> KAR 70 r.34 <b>rit.</b>	
<i>rikib dàra.maš</i>		
<i>rikib ajali</i>	LKA 95: 27 <sup>214</sup> <b>prescr.</b>	
<i>rikib si dàra.maš</i>	STT 280 iii48 <b>prescr.</b>	
<i>u<sub>5</sub> dàra.maš</i>		
<i>u<sub>5</sub> ajali</i>		
<b>chauve-souris</b>		
<i>rikibti arkab</i>	KUB 4-48 iii11 <b>prescr.</b> KUB 4-48 iii18 <b>prescr.</b> KUB 4-48 tr.2 <sup>215</sup> <b>prescr.</b> KUB 37-7 <sup>216</sup> : 8' <b>prescr.</b>	
<i>rikib arkab</i>		
<i>rikib arkabi</i>		Finkel 2000, p. 150, fig. 1, 2 et 3:7-8 <b>prescr.</b>
<i>u<sub>5</sub> arkab</i>	AMT 62,3: 23 <b>prescr.</b>	<b>très grande quantité de prescriptions</b>
<i>u<sub>5</sub> arkabu</i>		Finkel 2000, p. 161, fig.14: r.8' <b>prescr.</b>
<i>u<sub>5</sub> rakkabi</i>		BAM 476 :12 <b>prescr.</b>
<b>ni cerf ni chauve-souris (en apparence)</b>		
<i>rikibtu</i>	Biggs 1967, pl. 3 <sup>217</sup> : 5' <b>inc.</b> <i>rikibtaka</i> STT II-280 iii35 <b>inc.</b> <i>r[ik]ibtak[a]</i> LKA 103: 3 <b>inc.</b> <i>[ri]kibtaka</i>	
<i>rikbu</i>		
<i>u<sub>5</sub></i>		

TABLEAU 4 Principales attestations de u<sub>5</sub>, *rikbu* et *rikibtu* dans les textes thérapeutiques

<sup>211</sup> **inc.** = incantation, **rit.** = rituel (traitement en rapport avec une incantation), **prescr.** = prescription (traitement non directement lié à une incantation).

<sup>212</sup> BM 46911 obv.

<sup>213</sup> Proche de LKA 95 27 *rikib*.

<sup>214</sup> Proche de STT 280 i51 *rikibti*.

<sup>215</sup> *kib'-ti* argab.

<sup>216</sup> Indication en réalité incertaine.

<sup>217</sup> BM 46911 obv.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abusch T., Schwemer D. 2011.** *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, AMD 8/1, Leiden/Boston.
- Abusch T., Schwemer D. 2016.** *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, AMD 8/2, Leiden/Boston.
- Albenda P. 2008.** Assyrian Royal Hunts: Antlered and Horned Animals from Distant Lands, *BASOR* 349, 61-78.
- Arkhipov I. 2012.** *Le vocabulaire de la métallurgie et la nomenclature des objets en métal dans les textes de Mari*, ARM XXXII, Paris.
- Aro J. 1970.** *Mittelbabylonische Kleidertexte der Hilprecht-Sammlung Jena mit einem Anhang : Fünf alt-, mittel- und neubabylonische Texte verschiedenen Inhalts aus der gleichen Sammlung*, Berlin.
- Attia A. 2015.** Traduction et commentaire des trois premières tablettes de la série IGI, *JMC* 25, 1-120.
- Audouit C. 2016.** La chauve-souris et ses usages en Égypte ancienne, *ChronEg* 91 (fasc. 181), 14-40.
- Ben Abdallah A. 1990.** La phoeniciculture, in Dollé, Toutain (éd.): *Les systèmes agricoles oasisens*, Séminaires Méditerranéens n°11, Centre International des Hautes Etudes Agronomiques Méditerranéennes (CIHEAM), Montpellier.
- Biggs R. 1967.** ŠÀ.ZI.GA. *Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, TCS 2, Locust Valley / New York.
- Biggs R. 2002.** The Babylonian Sexual Potency Texts, in Parpola, Withering (éd.): *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47<sup>th</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001: Part I*, Helsinki, 71-78.
- Biggs R. 2003-2005.** Potenzerhöhung, *RA* 10, 604-605.
- Biggs R. 2005.** Recent Advances in Study of Assyrian and Babylonian Medicine, *JAAS* 19 (1), 47-50.
- Böck B. 2001.** Sourcing, Organizing, and Administering Medicinal Ingredients, in Radner, Robson (éd.) *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, 690-705.
- Borger R. 1971.** *Akkadische Zeichenliste*, AOATS 6, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Borger R. 1978.** *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, AOAT 33, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Borger R. 1981.** *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, 2<sup>ème</sup> édition, AOAT 33/33A, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Borger R. 2004.** *Mesopotamisches Zeichenlexikon*, AOAT 305, Münster.
- Borger R. 2010.** *Mesopotamisches Zeichenlexikon*, Zweite, revidierte und aktualisierte Auflage, AOAT 305, Münster.
- Campbell Thompson R. 1923.** *Assyrian Medical Texts from the Originals in the British Museum*, London.
- Campbell Thompson R. 1931.** *The Prisms of Esarhaddon and Ashurbanipal found at Nineveh, 1927-8*, London.
- Chalendar V. 2017.** *Quand l'animal soigne ... Les utilisations thérapeutiques de l'animal dans le corpus médical cunéiforme assyro-babylonien*, Thèse de doctorat, Université de recherche Paris Sciences et Lettre (non publiée).
- Civil M. 1960.** Prescriptions médicales sumériennes, *RA* 54 (2), 58-72.
- Civil M. 1984.** On Some Terms for 'Bat' in Mesopotamia, *AuOr* 2, 5-9.
- Civil M., Green M., Lambert W. 1979.** *Ea A = nāqu with their Forerunners and Related Texts*, MSL XIV, Rome.

- Civil M., Güterbock H.G., Hallo W. W., Hoffner H.A., Reiner E. 1971.** *Izi = išātu, Ká-gal = abullu and Níg-ga = makkūru*, MSL XIII, Rome.
- Comenius (Komenský) J. A., 1641.** *Comenius Interpolatus, Hoc Est, Januae Linguarum Reseratae Aureae, Editio Nova*, Marburg.
- Conaglen H. M., Suttie J., Conaglen J. V. 2003.** Effect of Deer Velvet on Sexual Function in Men and Their Partners: A Double-Blind, Placebo-Controlled Study, *Archives of Sexual Behavior* 32 (3), 271-278.
- Couchoud C. 1993.** Pharmacopée excrémentielle dans les papyrus médicaux de l'époque pharaonique, *Bulletin Du Cercle Victor Loret* 7, 25-38.
- Crigel M.-H., Balligand M., Heinen E. 2001.** Les bois de cerf : revue de littérature scientifique, *Ann. Méd. Vét.* 145, 25-38.
- Dodinet E. 2014.** Les “parfums” à l'âge du Bronze en Méditerranée orientale, luxe ou nécessité ? Regards croisés sur les problématiques d'identifications et d'utilisation, in Casanova, Feldman (éd.): *Les Produits de luxe au Proche-Orient ancien, aux âges du Bronze et du Fer*, TRMG 9, Paris, 45-60.
- Durand J.-M. 2002.** *Les Documents épistolaires du palais de Mari*, LAPO 16, Paris.
- Ebeling E. 1922/1923.** *Keilschrifttexte medizinischen Inhalts*, Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung I-II, Berlin.
- Ebeling E. 1925.** *Liebeszauber im alten Orient*, MAOG 1/1, Leipzig.
- Fiette, B. 2018.** *Le palais, la terre et les hommes. La gestion du domaine royal de Larsa d'après les archives de Šamaš-Hazir*, Mémoires de N.A.B.U 20, Paris.
- Finkel I. 2000.** On Late Babylonian Medical Training, in George, Finkel (éd.): *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, Winona Lake, 137-225.
- Freedman S.M. 2017.** *If a City Is Set on a Height, The Akkadian Omen Serie Šumma Alu ina Mele Šakin, volume 3 : Tablets 41-63*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 20, Winona Lake.
- Freind J. 1727.** *Histoire de la Médecine Depuis Galien, jusqu'au Comencement du Seizième Siècle, Seconde Partie Concernant les Auteurs Arabes*, Leide. [Traduction par E. Coulet de l'édition originale anglaise : *The History of Physick ; From the Time of Galen, to the Beginning of the Sixteenth Century. Part II*, 1726, London].
- Geller M. J. 2005.** *Renal and Rectal Disease Texts*, BAM VII, Berlin/New York
- Gilbert A. S. 2002.** The Native Fauna of Ancient Near East, in Collins (éd.): *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, HdO I/64, Leyde/Boston/Cologne, 3-75.
- Hatt R. T. 1959.** *The Mammals of Iraq*, Museum of Zoology-University of Michigan, Ann Arbor.
- Herrero P. 1984.** *La Thérapeutique mésopotamienne*, Paris.
- Hunger H. 1992.** *Astrological Reports to Assyrian Kings*, SAA 8, Helsinki.
- Hrůša I. 2010.** *Die Akkadische Synonymenliste malku = šarru: eine Textedition mit Übersetzung und Kommentar*, AOAT 50, Münster.
- James R. 1748.** *Dictionnaire universel de médecine, de chirurgie, de chymie, de botanique, d'anatomie et d'histoire naturelle, &c., traduit de l'Anglois de M. James par Mrs. Diderot, Eidous et Toussaint, revu et augmenté par M. Julien Busson, Docteur-Régent de la faculté de Médecine de Paris*, tome 3, Paris. [Traduction de l'édition originale anglaise : *A Medicinal dictionary, including ..., 1743-1745*, London].
- Joannès F. 1993.** La culture matérielle à Mari (V) : les parfums, *MARI* 7, 251-270.
- Joannès F. 2001.** Agriculture, in Joannès, Michel et al.: *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Paris, 17-20.
- Kobert R. 1897.** *Lehrbuch der Pharmakotherapie*, Stuttgart.
- Köcher F. 1953.** *Keilschrifturkunden aus Boghazkoy*, 37, Berlin.

- Köcher F.** 1964. *Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen. Band III, Keilschrifttexte aus Assur 3*, BAM III, Berlin.
- Köcher F.** 1995. Ein Text medizinischen Inhalts aus dem neubabylonischen Grab 405, in Boehmer, Pedde, Salje (éd.): *Uruk, die Gräber*, AUWE 10, Mainz am Rhein, 203-217.
- Kouwenberg N.J.C.** 2010. *The Akkadian Verb and its Semitic Background*, LANE 2, Winona Lake.
- Labat R.** 1948. *Manuel d'épigraphie akkadienne*, première édition.
- Labat R.** 1959. Le premier chapitre d'un précis médical assyrien, *RA* 53 (1), 1-18.
- Labat R., Malbran-Labat F.** 1976. *Manuel d'épigraphie akkadienne*, 5<sup>ème</sup> édition, Paris.
- Landsberger B.** 1934. *Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie HAR-ra = hubullu*, Leipzig.
- Landsberger B.** 1957. *The Series HAR-ra = hubullu Tablets I-IV*, MSL V, Rome.
- Landsberger B.** 1958a. *The Series HAR-ra = hubullu Tablets V-VII*, MSL VI, Rome.
- Landsberger B.** 1958. Corrections to the Article, 'An Old Babylonian Charm Against Merhu', *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 17, n°1, 56-58.
- Landsberger B.** 1967. *The Date Palm and Its By-Products According to the Cuneiform Sources*, AfO 17, Graz.
- Landsberger B., Civil M.** 1967. *The Series HAR-ra = hubullu Tablet XV and related texts with additions and corrections to MSL II, III, V and VII*, MSL IX, Rome.
- Landsberger B., Falkenstein A., Jacobsen Th.** 1956. Emesal-Vocabulary (Series dimmir-dingir-ilum), in Landsberger B., et al.: *MSL IV*, Rome, 1-44.
- Lémery N.** 1714. *Traité universel des drogues simples*, seconde édition, Paris
- Lev E., Amar Z.** 2006. Reconstruction of the inventory of *materia medica* used by members of the Jewish community of medieval Cairo according to prescriptions found in the Taylor Schechter Genizah collection, Cambridge, *Journal of Ethnopharmacology* 108, 428-444.
- Lincoln G.** 1971. The seasonal reproductive changes in Red deer stag (*Cervus elaphus*), *Journal of Zoology* 163 (1), 105-123.
- Lion B., Michel C.** 2010. Le cochon dans les listes lexicales: quelles logiques de classement ?, in Kogan et al.(éd.): *Language in the Ancient Near East. Proceedings of the 53<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale*, Vol. 1, Babel und Bibel 4 (1), Winona Lake, 421-440.
- Meissner B.** 1910. *Seltene assyrische Ideogramme*, Leipzig.
- Michel-Dansac F., Caubet A.** 2013. L'iconographie et le symbolisme du palmier dattier dans l'Antiquité (Proche-Orient, Égypte, Méditerranée orientale), *Revue d'ethnoécologie*, 4 [En ligne].
- Moorey P. R. S.** 1994. *Ancient Mesopotamian Materials and Industries. The Archaeological Evidence*, Winona Lake.
- Pardon M.** 2003. Œil de lynx pour œil de taupe. Les ingrédients d'origine animale dans la pharmacopée ophtalmique impériale, in Palmieri (éd.): *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale : aspects historiques, scientifiques et culturels*, Centre Jean Palerme Mémoires 26, Saint-Etienne, 231-250.
- Parys M.** 2014. Édition d'un texte médical thérapeutique retrouvé à Assur (BAM 159), *JMC* 23, 1-88.
- Paulet J.-J.** 1793. *Traité des champignons*, tome 1, Paris.
- Pline l'Ancien.** *Histoire Naturelle*, [texte traduit, présenté et annoté par S. Schmitt, Paris, 2013].
- Popenoe P.** 1915. The Propagation of the Date Palm : Materials for a Lexicographical Study in Arabic, *Journal of the American Oriental Society* 35, 207-212.
- Poplin F.** 2000. De la corne à l'ivoire, in: *Des Ivoires et des cornes dans le monde ancien (Orient-Occident)*, Collection de l'Institut d'archéologie et d'histoire de l'Antiquité Université Lumière-Lyon 2, volume 4, Paris.

- Rätsch Ch., Müller-Ebeling C.** 2013. *The Encyclopedia of Aphrodisiacs, Psychoactive Substances for Use in Sexual Practices*, Rochester/Toronto.
- Renevot G.** 2006. *Analyse comparative des pratiques d'irrigation du palmier dattier dans différents systèmes oasiens du Tafilalat, Maroc*. Diplôme d'ingénieur de spécialisation en agronomie tropicale, Centre National d'Etudes Agronomiques des Régions Chaude (CNEARC).
- Rumor M.** 2015. *Babylonian Pharmacology in Graeco-Roman Dreckapotheke. With an Edition of Uruanna III 1-143* (138), Thèse de Doctorat, Freie Universität Berlin (non publiée).
- Rumor M.** 2017. The ‘AŠ section’ of Uruanna III in Partitur, *JMC* 29, 1-34.
- Salnove R. de 1665.** *La Venerie royale divisée en IV parties qui contiennent Les Chasses du Cerf, du Lievre, du Chevreuil, du Sanglier, du Loup, & du Renard, avec le denombrement des forts & grands Buissons de France, où se doivent placer les Logemens, Questes, & Relais pour y chasser*, Paris.
- Salonen A.** 1968. *Agricultura Mesopotamica nach sumerisch-akkadischen Quellen. Eine lexicalische und kulturgechichtliche Untersuchung*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B 149, Helsinki.
- Schwemer D.** 2010. Therapien gegen Impotenz, in Janowski et. al (éd.): *Texte zur Heilkunde*, TUAT NF 5, Gütersloh, 115-122.
- Scurlock J.A.** 2014. *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, WAW 36, Atlanta.
- Stadhouders H.** 2013. A Time to Rejoice: The Egalkura Rituals and the Mirth of Iyyar, in Feliu, et al. (éd.): *Time and History in the Ancient Near East: Proceedings of the 56<sup>th</sup> Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona*, Winona Lake, 301-323.
- Stol M.** 2011. An Old Babylonian list of objects, in Vacín (éd.): *u4 du11-ga-ni sá mu-ni-ib-du11 : Ancient Near Eastern Studies in Memory of Blahoslav Hruška*, Dresden, 247-252
- Streck M., Rudik N.** 2018. *Supplement to the Akkadian Dictionaries*. Vol. 1. B, P, Wiesbaden.
- Steinert U.** 2015. ‘Tested’ Remedies in Mesopotamian Medical Texts, in Cale Johnson (éd): *In the Wake of the Compendia. Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*, STMAC 3, Berlin/Boston, 120-145.
- Thureau-Dangin F.** 1922. *Tablettes d'Uruk à l'usage des prêtres du temple d'Anu au temps des Séleucides*, TCL 6, Paris.
- Valmont de Bomare J.-C.** 1775 : *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle*, tome 2, Paris.
- Weidner E.** 1922. *Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Heft IV, Akkadische Texte*, Berlin.
- Worthington M.** 2005. Edition of UGU 1 (= BAM 480 etc.), *JMC* 5, 6-43.

## Two rituals to postpone an ill-omened childbirth: an edition of KAR 223 and duplicates

Henry Stadhouders and Ulrike Steinert

*matri longa decem tulerunt fastidia menses*

Vergilius, Ecloga 4:61

### Abstract

In this article the authors present a text edition of a pair of rituals that seek to delay a childbirth due in Nisannu until the following month. Hitherto the remarkable text has been known from just a single specimen from Assur (KAR 223), which is not free of lacunae. The present edition rests on the much firmer basis of additional five newly identified text witnesses, all of them in Babylonian script. As a result the text of the rituals can now be reconstructed without gaps; also, a textual conundrum encountered in the Assur exemplar needs no longer cause embarrassment, as the new manuscripts prove it to be an inferior reading. In order to put the bipartite ritual in a broader frame culturally and intertextually the edition proper is preceded by an explanatory introduction.

### Résumé

Les auteurs de cet article présentent l'édition d'un texte regroupant deux rituels visant à retarder au mois suivant une naissance prévue pour le mois de Nisannu. Jusqu'à présent ce texte remarquable n'était connu que par un seul exemplaire provenant d'Assur (KAR 223), lequel n'était pas exempt de lacunes. La présente édition repose sur une base nettement plus solide avec le témoignage de cinq textes supplémentaires récemment identifiés tous écrits avec le ductus babylonien. En conséquence, le texte de ces rituels peut être reconstruit en totalité et de plus, les embarras rencontrés dans un passage obscur de l'exemplaire d'Assur n'ont plus lieu d'être, car les nouveaux manuscrits montrent qu'il s'agit d'une leçon de moindre qualité. Une introduction explicative précède l'édition proprement dite et permet de situer ce rituel bipartite dans un cadre plus large, tant sur le plan culturel que sur le plan de l'intertextualité.

**Keywords:** KAR 223, K. 8666, K. 11550, K. 13315, 79-7-8,95, BM 68458, childbirth in Nisannu, nam.búr.bi, boat metaphor, birth rituals, pregnancy rituals, nativity omens, Sin, Šamaš, spindle whorl

### PART 1.

### INTRODUCTION

The pair of rituals forming the topic of this paper has been known to Assyriologists for almost a century. The prime text witness A (KAR 223) was published by Erich Ebeling as a hand copy in the second volume of *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* in 1920 and edited by the same author in his "Aus dem Tagewerk eines assyrischen Zauberpriesters" in 1931.<sup>1</sup> This Neo-Assyrian tablet in landscape format found in the library N4 at Assur bears the colophon of Kişir-Nabû, son of Šamaš-ibni and nephew of Kişir-Aššur, belonging to the famous family of conjurers (*mašmaššu*) of the Aššur temple.<sup>2</sup> The colophon (rev. 13-14) states that the tablet was copied according to an older original for the purpose of a ritual performance ((*ana*) *šabāt epēši*).<sup>3</sup>

A second manuscript of the text (B = K. 8666) was briefly cited by Erica Reiner (1967: 191 n. 15) in connection with her discussion of Sultantepe tablets containing Namburbi ("release") rituals to counter the unpropitious omen of a birth in the month Nisannu. Later on, Marten Stol discovered that K. 8666 forms a duplicate to KAR 223, and he discussed the

<sup>1</sup> Ebeling 1931a: 3-8.

<sup>2</sup> See Maul 2010: 203ff. dating Kişir-Nabû's active years to the last third of the 7<sup>th</sup> century BCE; see also Pedersén 1986: 41-75, esp. 61 (98) for the text and the archaeological context (the so-called "Haus des Beschwörungspriesters").

<sup>3</sup> For the colophon see also Hunger 1968: No. 208.

rituals in his book *Birth in Babylonia and the Bible*, including a partial translation of the Assur version (Stol 2000: 93-94).<sup>4</sup> Since K. 8666 has never been edited, save for its incipit and catch-line, and four more fragmentary tablet witnesses for the rituals have come to light in recent years, it is worthwhile to provide a fresh edition on the broader basis of all the witnesses currently known, buttressed up with succinct comments on the most salient features of this remarkable text.<sup>5</sup>

It is noticeable that KAR 223 is at present the only text witness written in the Neo-Assyrian ductus. All other five manuscripts are in a Neo-Babylonian script; four of them stem from Nineveh (Ms. **B**, **C**, **E** and **F**), while Ms. **D** (BM 68458) comes from Babylonia, presumably from Sippar.<sup>6</sup> While 79-7-8, 95 (Ms. **C**) was probably inscribed on a small tablet in landscape format like KAR 223, K. 8666 is a one-column tablet in portrait format (IM.GÍD.DA), showing traces of exposure to fire. BM 68458 (Ms. **D**), K. 13315 (Ms. **E**) and K. 11550 (Ms. **F**) present small fragments with duplicating text passages. Manuscripts **A**, **B** and **C** contained the same text of two ritual ceremonies whose purpose is stated in line 1 (Mss. **A** and **B**): “When the month of a woman’s delivery has arrived and it is the month Nisannu – <in order to> let (it) pass by”.<sup>7</sup> The first ritual to delay a woman’s delivery expected for Nisannu (lines 2-15) consists of instructions for a special amulet to be worn by the woman during the critical month, combined with an offering and prayer to the moon god Sîn, taking place on the roof of the house (presumably in the evening or during the night). The treatment of the woman is complemented by an ointment with plant ingredients and by regular fumigation with aromatics and hair combings. The second ritual (lines 16-32), which takes place in the morning is addressed to the sun god Šamaš, consisting of an offering and prayer (entitled ÉN Šamaš bēlu šurbū nûr elāti u šaplāti “Šamaš, exalted lord, light of the upper and lower regions”), which is uttered by the woman while standing on a “ramp” (*šukbusu*).<sup>8</sup> As additional measures of ritual protection, the woman’s ears are then filled with red wool, she is dressed in a special type of cloth (<sup>túg</sup>BA.AN.DUL)<sup>9</sup> and anointed with oil containing *tarmuš*

<sup>4</sup> Together with a discussion of the hemerologies and the Namburbi ritual, the latter of which was published for the first time by Maul (1994: 400-408).

<sup>5</sup> While U. Steinert was working in the British Museum on cuneiform texts related to women’s health care preparing an edition of K. 8666, I. L. Finkel pointed out to her Ms. **C** (79-7-8, 95) as a third duplicate. In an exchange of ideas the present authors had some years ago as BabMed collaborators it turned out that H. Stadhouders had independently identified Mss. **C-E** as duplicates and had painstakingly prepared transliterations of Mss. **A-E**, spending much time and effort in particular on the daunting job of establishing the text of K. 8666. In order to valorize the intellectual investment both authors had put into these texts individually it was decided between them to publish their respective results as a joint article, all the more because these had turned out to be complementary in large measure. In October 2017, Greta van Buylaere kindly informed us of her identification of K. 11550 (Ms. **F**) as yet another duplicating fragment from Nineveh. Since a treatment of the bipartite ritual that will include copies of the hitherto unpublished tablets **B-F** is forthcoming in Steinert’s monograph on women’s healthcare texts (Steinert (in preparation)), the text edition here presented is limited to score and bound text transliterations and a translation. Whereas the authors naturally take equal responsibility for the present article as a whole, it is fair to say that, essentially, Part 1 represents the work of U. Steinert and Part 2 that of H. Stadhouders. In Part 1 the indication ‘Edition line(s) number(s)’ has reference to the text edition in Part 2.

<sup>6</sup> Leichty and Grayson 1987: 234; for the 82-9-18 collection cf. also Leichty 1986: xxxiii.

<sup>7</sup> This incipit is also cited as a catchline in a fragmentary Neo- or Late Babylonian tablet, BM 47801 rev. 12’: [e-nu-ma] [MUNUS ITI] Ū.TU-šú KU4-am-ma [...] “[When] the month of a woman’s delivery has arrived and [(it is the month Nisannu …)]”. BM 47801 preserves ritual instructions involving offerings to Ea and Asalluhi and a substitute figurine, as well as an incantation to Šamaš uttered by the patient (the composition is not attested from other texts). The catchline could indicate that BM 47801 belonged to a group of ritual texts related to pregnancy/birth, organised as a series. For BM 47801 see Steinert (in preparation).

<sup>8</sup> The connection of sun and moon god with birth is well known, and both deities are invoked in connection with fertility, pregnancy and delivery in other prayers/incantations, see e.g. Stol 2000: 63-64, 66-69, 71-72; Polonsky 2006; Steinert 2017a: 223-226.

<sup>9</sup> Cf. below.

plant and tamarisk seed.<sup>10</sup> The text concludes with the common-sense recommendation that the woman “should not bump (or: strain?) herself” (*ramanša lā ūda’ap* [var.: *ida’ip*]), promising that “she will finish the month Nisannu and then give birth” (line 32).

K. 8666 (Ms. **B**) is the only manuscript in which a catchline is preserved (rev. 14'); it refers to the Namburbi ritual to be performed in case the ill-omened event had come to pass after all: “<If> a baby is born in Nisannu between the first and thirtieth day”.<sup>11</sup> The continuation of the incipit introducing the Namburbi text, which is also known in abbreviated form from hemerological texts, is worth quoting in full: “If a baby is born in Nisannu between the first and thirtieth day, by his feet (i.e. through his own actions) his father’s house will be disrupted;<sup>12</sup> either the ‘hand’ of his god or the ‘hand’ of the king will reach his father and his mother. As to that baby: it will fare well in future days. ‘Release’-ritual in order that the evil of that baby does not reach his father and mother, in order to make that disaster go by, that this evil goes away and does not come near to his father and his mother.”<sup>13</sup> In contrast to the rituals in KAR 223 and duplicates, which focuses on the pregnant woman, the Namburbi ritual is performed for the head of the household and father of the child, in a secluded place in the steppe. It consists of offerings to Ea, Šamaš and Asalluhi including a sheep sacrifice, and a prayer to be recited by the man asking the gods to avert the evil portended by the untimely birth of his child and cleanse him of any concomitant effects. The evil is transmitted to garden plants on which the client has to stand, and which were presumably discarded in the river afterwards, since the man beseeches the river god in a second prayer to take over the evil threatening him.<sup>14</sup>

Since the catchline of K. 8666 poses a link with a Namburbi ritual, the latter of which is a type of ritual associated with the lore and practice of *āšipūtu*, the “craft of the ritual specialist/conjurer” in the Exorcist’s Manual (KAR 44: 29 and duplicates), we can be quite certain that KAR 223 likewise belonged to the realm of the *āšipu*.<sup>15</sup> The basic features of the rituals in KAR 223 and duplicates, e.g. their nature as protective rituals avoiding and warding off an imminent event that would cause misfortune and disaster, as well as the characteristic

<sup>10</sup> Filling the woman’s ears with red wool and dressing her in this special type of cloth are features so far unique to the present ritual.

<sup>11</sup> Read ‘LÚ’.TUR, not MUNUS.TUR as was suggested by Stol 2000: 93 n. 19. For the Namburbi ritual see Maul 1994: 400-408 and Stol 2000: 94-95.

<sup>12</sup> For *ina šēpēšu* see Heeßel 2000: 328; cf. Steinert 2012: 229-230 for the metonymic use of *šēpu* for “person; self” in idiomatic phrases.

<sup>13</sup> Cited from Stol 2000: 95 with n. 25; cf. Maul 1994: 401-402, preserved in the Namburbi texts A. 184 (from Assur), STT 72 and 251 (Sultantepe). The omen is also found in *Iqqur īpuš* (Labat 1965: 132 § 64: 1 (K. 11082: 13). The incipit is further cited in a catalogue of Namburbi tablets from Late Babylonian Uruk (SpTU 1, 6: 12; Maul 1994: 192).

<sup>14</sup> Mention should be made of another omen context, in which the prognosis that a baby will bring about disruption of his father’s house occurs but is coupled with a quite shocking recommendation to undo the portended evil. Tablet 29 of the *Diagnostic Handbook* contains two entries, in which a demon of epileptic seizures, Lugalurra or “the spawn of Šulpaea”, “is born” with a person, referring to a newborn suffering from a severe form of epilepsy (lines 1-3 and 22-24, Heeßel 2000: 318, 320). The first omen advises to bury the child alive in the crouched position of a *kūbu* (an unborn foetus *in utero*) to avoid disaster; in the second omen the baby is to be thrown into the river alive in order to have it carry off the evil sign. For discussion see Stol 1993: 89 and Heeßel 2000: 329-330, 335 (with further parallels). We follow Heeßel’s hand copy and disregard Kinnier Wilson’s deviating reading and interpretation (Kinnier Wilson 2007). The harsh measure taken in this particular case cannot be explained solely on the basis of the negative prognosis for the parents; it may possibly have been prompted as well by the belief that a newborn affected by these demonic diseases was seen as a manifestation of the demons in human shape, a *monstrum*. For two similar cases of the incurable “spawn of Šulpaea” in an adult, which foreshadow disaster for the family, and in which the patient is to be killed by being buried alive or being burned, see STT 89: 174-186, discussed in Stol 1993: 15; Reiner 1966: 92; Heeßel 2000: 329.

<sup>15</sup> For the Exorcist’s Manual see Geller 2000: 242-254, 256-258; Jean 2006: 62-82 and for a fresh edition, Geller 2018.

“therapeutic” measures applied (amulet, ointment, fumigation) likewise point in the direction of the discipline *āśipūtu*.

The instructions for the amulet opening the first ritual are noteworthy in several respects. One unusual feature is the use of sixty spindle whorls (*qaqqad pilakki*), thirty of which should be of tamarisk wood (*bīnu/gišŠINIG*), and the other thirty of *musukkannu*-wood (*gišMES.MÁ.GAN.NA*), which the practitioner is instructed to produce especially for the occasion.<sup>16</sup> The use of spindle whorls (lit. “spindle heads”) made of wood or stone as a component of amulets is rarely encountered in other texts. For example, collections of amulets for various purposes mention spindle whorls of two different materials, *mēsu*-wood and of *algamešu*-stone (steatite?), among the items for two amulets, one of which was applied “If a man’s face is spinning all the time” (*šumma amēlu panūšu iṣṣanundū*) and the other one in a cure to stop the gnashing of teeth (Schuster-Brandis 2008: 109-111 Kette 61 and 64).<sup>17</sup> At least in the first example, the spindle whorl must have been chosen because of an assumed link with the patient’s symptom (either referring to “spinning” as distorted facial features or to feelings of vertigo).<sup>18</sup>

In the ritual under discussion, however, the spindle whorls may have been chosen for a different reason, supposedly because spindles were objects typically used by women and symbolise femininity.<sup>19</sup> The sixty spindle whorls are strung on a cord of multi-coloured wool and sixty knots are tied into the cord. The number sixty corresponds with the instruction in lines 7-9 that the woman has to cut off and throw away one of the tamarisk and *musukkannu*-whorls each day throughout the month Nisanu (from the first to the thirtieth day).<sup>20</sup> The amulet is complemented by two other cords with *magico-medical* materials according to Ms. A (this passage is omitted in Ms. B): thirty “grains” of the *musukkannu* tree (seeds or small kernels of wood)<sup>21</sup> are strung on a cord of red wool, and fifteen (!) pieces of *e’ru*-(cornel) wood<sup>22</sup> are threaded on another cord of red wool, both combined with an identical number of knots. Then Ms. A (KAR 223: 5) adds: “you tie stones (worn around) the hips by a woman ‘who does not bear easily’ (MUNUS NU SI.SÁ) together with them (i.e. the knots mentioned before)”, referring to amulet prescriptions for women to avoid premature delivery known from other sources.<sup>23</sup> The whole ensemble was attached to the woman’s body (presumably to

<sup>16</sup> Probably, both types of wood had a contrastive colour (light/dark). *Musukkannu* has been identified as Pakistani rosewood (*Dalbergia sissoo*), cf. Borger 2004: 341 No. 486; Tengberg and Potts 1999: 131-132, who also note archaeological attestations of spindle whorls made from rosewood found at Iranian sites. The wood of this tree is hard and of a dark brown colour; it was imported and later also cultivated in Mesopotamia. The meaning of the Sumerian equivalent, *gišmes-má-gan-na* “*mēsu*-tree from Magan” also points to an Eastern origin (cf. CAD M/2 237-239). In contrast, tamarisk wood has a light colour, which may have a reddish hue.

<sup>17</sup> For the first amulet see BAM 376 ii 12’ // AMT 46/1 i 24’ // K. 3937+ 2. col. 6’ (Schuster-Brandis 2008: 208ff. Text 3), for the second amulet see BAM 376 ii 16’ // BAM 372 iii 4’ // BAM 364 i 3 (Schuster-Brandis 2008: Text 2) // BAM 30: 44 // K. 3937+ 2. col. 10’ etc. For *algamešu* see also Schuster-Brandis 2008: 393-394.

<sup>18</sup> Note STT 89: 103 and 109, where is made the telling comparison: “If (the patient’s) right/left eye circles like a spindle” (*īnšu ša imitti/šumēli kīma pilaqqi ilammi*), see Stol 1993: 91-92. Cf. also SpTU 5, No. 257 rev. 14, comparing someone’s spindle with a whirlwind (*ašamšūtu*), von Weiher 1998: 74 and 171.

<sup>19</sup> See e.g. CAD P 372-373 sub b; Waetzoldt 2011: 1-3, esp. § 2; Stol 2016: 29-33, 339-340.

<sup>20</sup> Ms. A (KAR 223) stands out from the rest in having the singular and quite perplexing reading: “from the first day of Nisanu to the thirtieth day of Ayāru” (Edition line 8; A:6) which is again repeated in the prayer to Sîn (Edition line 17; A:11), requesting divine protection for this two-month period. However, since the other manuscripts unanimously read “from the first day of Nisan to the first day of Ayāru” here, Ms. A must be considered corrupt, for the period of danger stipulated in line 1 does only concern the month Nisanu, not the month Ayāru, which is regarded as propitious.

<sup>21</sup> Cf. CAD U/W, s.v. *uṭṭatu* sub 2.

<sup>22</sup> Collation has proved the hand copy of A (KAR 223) wrong in having the number 14; the physical tablet has 15, which belongs well among the multiples thirty and sixty that play a pivotal role in the ritual.

<sup>23</sup> The verb *ešēru* (SI.SÁ) “to be/go straight” is encountered in the Š-stem with the meaning “to let (the child) pass, to let (it) go easily (referring to a normal birth)”, while the Št-stem is used with the meaning “to give birth

the hips), although the text is fragmentary and does not give detailed instructions as to how the different strings had to be arranged.

As a fascinating feature, the text further states that the woman is supposed to throw away the spindle whorls in the staircase of the house (*ina bīt simmilti*), and this architectonic feature is also mentioned in the following ritual instructions (cf. below). The locality “staircase” seems to be of specific significance in the present ritual, since to our knowledge the staircase is rarely mentioned as the scene of action for any episode of other Mesopotamian rituals.<sup>24</sup> It is likely that the staircase was seen as a place of passage (from the lower floor of the house to the roof), befitting the situation of the woman who is ritually held in a suspended moment of passage (between pregnancy and delivery).<sup>25</sup> The amulet tied with knots prescribed here was clearly intended to delay the moment of birth, and the gradual disposal of the spindle whorls seems to materialize the idea of a gradual release of the woman from the burden of her pregnancy.<sup>26</sup>

The instructions for the amulet are immediately followed by a description of further ritual actions taking place on the roof of the house: the woman goes up to the roof, where an offering table and censer are set up “in front of Sîn”. The patient participates in the ritual by bringing or lifting up a BA.AN.DUL-cloth from the ground (floor?) and “drawing” (*išaddadma*) it (Edition line 12).<sup>27</sup> Then she has to take this cloth up “from the staircase to the roof”, where she has to spread it out and assume a specific position on top of the cloth (Edition line 14, *ina muhhi ikerri*). Although the exact meaning remains rather unclear,<sup>28</sup> the verb underlying the

easily”, e.g. in the context of birth rituals/incantations to speed up difficult labour in BAM 248 iv 12 (CAD E s.v. *ešerū* sub 6a-2’ and 10; Scurlock 2014: 599; cf. also BAM 248 i 53). However, the female participle (Št) in the expression *sinništu lā muštēširtu* (MUNUS NU SL.SÁ) is used in a ritual in SpTU 5, 248 to describe a female patient who gets pregnant but cannot bring her pregnancies to term, and this meaning also fits the present context of KAR 223 // (for discussion of SpTU 5, 248 see Scurlock 2002: 215-223; Couto-Ferreira 2013). An incantation and stones for a MUNUS NU SL.SÁ (*sinništu lā muštēširtu*) are preserved on a Sultantepe tablet (see STT 241: 7 and 29, Schuster-Brandis 2008: 149-150; Stol 2000: 132-133). Elsewhere, amulets with stones are used to protect pregnant women from miscarriages provoked by sorcery and other evil influences, and are attached to different body parts including the woman’s hips, see e.g. Thureau-Dangin 1921: 164ff.; discussed in Schuster-Brandis 2008: 147-149; Schwemer 2007: 101 No. 41 rev. v 2’ff. including a amulet of “59 stones for the hips ..., a string of amulet stones for a pregnant woman” (59 NA<sub>4</sub>.MEŠ šá MURUB<sub>4</sub>.MEŠ ... *tak-ṣi-ri šá* MUNUS.PEŠ<sub>4</sub>). For the texts see also Steinert (in preparation).

<sup>24</sup> Cf. CAD S 275. C. Ambos (2014-2016: 123 § 3) mentions a few examples for the use of ladders in Mesopotamian and Hittite rituals, where they symbolise the cosmic passage between upper world and netherworld. For the heavenly ladder (*similat šamāni*) connecting earth/netherworld and heaven, cf. W. Horowitz 1998, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake), 66.

<sup>25</sup> Cf. similarly Ambos 2014-2016: 123.

<sup>26</sup> The symbolism of tying and untying (e.g. knots) is commonly met with in rituals focussing on maintaining gestation and speeding up labour.

<sup>27</sup> For *šadādu* “to draw (a curtain or cloth)” in connection with setting up ritual offerings, see CAD Š/1, 22 sub 1b. For a varying interpretation of *šadādu* in the present context, i.e. that the woman drags or brings along the cloth with her up to the roof, cf. the Edition below and respective meanings assembled in CAD Š/1 s.v. *šadādu* sub 2-3.

<sup>28</sup> The Akkadian reading of <sup>túg</sup>BA.AN.DUL as well as the meaning of the lexeme have not yet been established with certainty. The lexical texts only attest to a Sumerian noun <sup>gi</sup>ba-an-dul, which designates a reed mat made of palm fibres (also used for fences), which is equated with Akkadian *zibnu* and *ib/pšu*, see AHw 364a, 1524b; CAD I/J 171, CAD Z 104; MSL 7, 52: 308; MSL 9, 184: 307. The classifier TÚG suggests that in KAR 223 //, BA.AN.DUL refers to a cloth, possibly made from plant fibres rather than wool and having a coarse texture(?). The word *zibnu* “reed mat” itself is attested only a few times in rituals. In LKA 154 + LKA 155 (KAL 2, 24) obv. 21 (Abusch and Schwemer 2011: 258: 31 No. 8.1 Ms. B), an anti-witchcraft ritual, pairs of figurines representing the witches and warlocks have to be clothed in a reed mat, which may possibly be interpreted as an allusion to burial practices and to the aim of the ritual: to destroy the power of the witches and warlocks and send them to the netherworld, see in particular lines 111-114 of this text (incantation to Šamaš), Abusch and Schwemer 2011: 262 (= LKA 154+155 rev. 40-43). In a second ritual performed for the king and generically related to penitential prayers (*sigû*-lamentations), the royal patient has to lie down on a reed mat bedding (KI.NÁ *zi-ib-ni i-na-al-la*),

form *ikerri* seems to be *kerû* (presumably a variant of *karû* “to be short”) or *qerû* “to invite”, yet neither of these verbs would appear to fit the context neatly; the latter is objectionable not only semantically but also because an accusative complement is missing. It may be suggested with due reserve that the woman has to assume a crouching or curled-up position, since the text continues with the instruction that the woman should get up again and stand erect (*itebbîma izzazma*), washing her hands in front of Sîn (cf. the commentary to lines 14-15 below). After the ablution she says (*iqabbi/DU11.GA*) a short prayer to the moon god three times (Edition lines 17-19).<sup>29</sup> It is noteworthy that in MSS. A and C, the prayer’s incipit with the address “Oh Sîn, luminary of heaven and earth” is omitted; Ms. B and F are the only manuscripts having this line.<sup>30</sup> In the prayer, the woman implores the moon god to take care of her during the critical period, adding the wish that her baby shall eventually “see the light”, thereby expressing her hope for a successful delivery. The ritual ends with a short prescription for an ointment and a fumigation, to be administered downstairs and repeatedly “until she gives birth” (Edition lines 20-23).

The second ritual begins with setting up an offering table and censer “in front of Šamaš” and a libation of beer (Edition lines 24-25). Then the text stipulates that the woman should take up position “on a *ramp*” (Edition line 26 *ina muhhi šukbusi izzazma*), where she has to utter the incantation prayer Šamaš *bēlu šurbû nūr elâti u šaplâti* “Šamaš, exalted lord, light of the upper and lower regions” three times, repeating the words said aloud for her by the practitioner first.<sup>31</sup> The noun *šukbusu*, translated in CAD Š/3 214b as “ramp” and in AHw 1263a as “Tritt” or “Stufe”, merits a short digression. Apart from the present ritual, the word *šukbusu* is only attested in a few other Neo-Assyrian ritual texts. LKA 141 is a fragmentary tablet from Assur copied by Kişir-Aşşur that contains procedures for pacifying the angry personal god or the god of the “house(hold)” (*il bīti*).<sup>32</sup> The ceremony to resolve the anger of the personal god (rev. lines 3-8) takes place on the roof, whereas in KAR 223 // the locality remains unspecified. What LKA 141 and KAR 223 // have in common is that in both of them the instruction for the patient to “step on a *ramp*” is followed by a prayer to Šamaš, to be said by the patient, and a subsequent prostration (LKA 141 rev. 7-8: [LÚ BI *ina UGU*] šuk-bu-si GUB-az-ma ŠU<sup>II</sup>-su DAB-bat-ma [...] / *ana* [GI<sup>d</sup>] UTU *t[u-šad]-bab-šú-ma uš-ken*). A minor detail that sets KAR 223 // apart from LKA 141 rev. 7 is that in the latter the conjurer holds the patient’s hand for the duration of the prayer.<sup>33</sup> A second ritual text mentioning a *šukbusu* “ramp” is found in KAR 90, likewise from Assur and copied for a ritual performance by Kişir-Aşşur?].<sup>34</sup> This tablet contains the instructions for the performance of the ceremony to calm down the anger of one’s personal god entitled *il ul īdi*, designated after an incantation belonging to the genre known under the Sumerian rubric DINGIR.ŠÀ.DAB.BA.(GUR.RU.DA.KAM)

presumably as a gesture of suffering and penitence (K. 3519+9012+ obv.(!) 5’ (unpubl.), now joined to IV R<sup>2</sup> 54 (61), No. 2, see CDLI P394505 for a photo of the tablet). A new edition of this text including further duplicating fragments is projected by H. Stadhouders. For *sigû* see further CAD Š/2 413-414; van der Toorn 1985: 117-121, 124-154.

<sup>29</sup> See Edition lines 16 and 20; by way of comparison, note the contrast in the second ritual (cf. below) between *tamannu* (ŠID-nu) “you recite” (Edition line 26) and *tušadbabšu* “you have her say (i.e. repeat)” (the incantation; Edition line 37). For *qabû* and *dabābu* (Š-stem) indicating an active role on the part of the patient, to wit the repeating of an incantation prayer uttered first by the healer, see Couto-Ferreira 2015: 187-200.

<sup>30</sup> See also Mayer 1976: 409 Sîn 12.

<sup>31</sup> For the prayer see also Mayer 1976: 417.

<sup>32</sup> For the colophon see Hunger 1968: No. 203; see further Pedersén 1986: 73 (543).

<sup>33</sup> The Šamaš prayer beginning in LKA 141 obv. 17’ff. (Mayer 1976: 418 Šamaš 65) may in fact belong to the ritual on the reverse.

<sup>34</sup> Thus Ebeling 1931b: 120 No. 28 rev. 20 (written on the upper edge): *a-na ṣa-bat DÙ-ṣi mKi-ṣ[ir-...]*; Pedersén 1986: 60 (67). The reading Kişir-Nabû is equally possible. The instruction to step on a *ramp* is further encountered in a ritual fragment from Nineveh (K. 9680: 8’, unpubl.).

“(To turn back) the angry heart of the god”.<sup>35</sup> The ritual covered by KAR 90 is far more elaborate than KAR 223 // and LKA 141. It takes place “in front of the door of/on the left” (obv. 2: *ina IGI gišIG šá GÙB*), which seems to refer to a specific door in the patient’s house (the door to the left wing?), pointing perhaps to the inner courtyard of the house as the place to stage the ceremony. The specialist first sets up an elaborate offering arrangement in a holy space ritually demarcated by a flour circle and performs the mouth washing rite on the patient. Then, in obv. 15, the latter has to step on a *ramp* (*ina UGU šuk-bu-si GUB-az*), whereupon he has to say incantation prayers to his personal god. As in LKA 141, the specialist takes the patient’s hand, and the recitation is followed by a prostration. A comparison of the three rituals with respect to location and significance of *šukbusu* “ramp”, suggests that the word most likely denotes an architectural feature, quite possibly a type of staircase (of a different type than *simmiltu* “ladder; staircase” encountered earlier in KAR 223 //) or a component thereof.<sup>36</sup> The ritual action of having the patient step on the *šukbusu* may thus have served to mark the transitional status of the patient. It cannot be excluded, however, that the *šukbusu* may have been one of the smaller moveables in the house, such as a footstool; something of the kind might be implied in KAR 223 //, where it is stipulated that, once the pregnant woman has repeated the prayer to Šamaš three times, she should prostrate herself, after which the practitioner lets her sit or squat down (*tu-še-šib-ši*) to be administered further prophylactic/protective treatments (Edition lines 37-40).<sup>37</sup>

Another interesting element of the Šamaš prayer in KAR 223 // is the occurrence of the formula of self-introduction (Edition lines 21-22): “I have called out to you [...], I, Mrs. NN, daughter of Mrs. NN, [whose god is NN], whose goddess is NN”. Notably, the woman is identified through the female line (as daughter of Mrs. NN) rather than through the usual patrilineal affiliation encountered in prayers for male patients.<sup>38</sup> The woman then calls herself “a full boat”, alluding to a classic metaphor for the pregnant woman encountered in birth incantations,<sup>39</sup> and expresses her problem: “for the purpose of letting pass by the month I am due to deliver I have turned to you” (Edition line 33), and she alludes to the impending danger of her situation (Edition line 34: “Because it lies with you to let the evil sign pass by, to loosen the knot of evil!”), asking the sun god to let the month elapse (Edition line 35: “Let this month in which I am due to deliver pass by for me!”).

<sup>35</sup> See Lambert 1974: esp. 269 for these incantations and their links with KAR 90 as well as for the correct reading of KAR 90 obv. 1: *e-nu-ma né-pe-ši ša i-lí ul i-di te-[ep-pu-šú]* “When you perform the ritual of ‘My god, I do not know’.

<sup>36</sup> The word is a šuPRuS derivation of the verb *kabāsu* “to step, to trample; to walk upon”, which in the Š-stem also means “to make a road or ramp by compressing and stamping the soil” (CAD K 11 sub 7c). This meaning is attested especially in Neo-Assyrian royal inscriptions describing different building projects. The noun *šukbusu* is not discussed by Hilgert 2006-2008: § 1 among other Akkadian terms used to designate ramps, which are mostly attested as larger constructions in cities enabling access to specific buildings (e.g. palace/temples terraces or city gates), but they are also found in monumental buildings (see Hausleiter 2006-2008). For ramps or staircases in the Neo-Assyrian palace architecture, where they seem to be restricted largely to the throne room and most likely led to the palace roof, see Kertai 2015: 205-210, 215-216. The construction of ramps inside residential buildings to reach the roof (or an upper floor) would have been a rarer phenomenon compared with the use of staircases, and it may be for this reason that ramps occur only sporadically in the textual record. For staircases, cf. also C. Ambos 2014-2016; Miglus 1999: 64-66, 140-141, 163-172; Miglus 2014-2016.

<sup>37</sup> Ebeling (1931b: 118 note e) surmised that *šukbusu* could mean “das Betretbare”, referring to a “profane” area, in which the patient would have been allowed to position himself without infringing on the demarcated (sacred) ritual space.

<sup>38</sup> Cf. BM 54846, a fragmentary tablet from the Achaemenid period, which preserves part of a birth(?) incantation recited for a woman who seems to be identified by name and affiliation in obv. 7’. Here, the text inserts the name of the father. See Steinert (in preparation) for an edition of the text.

<sup>39</sup> For discussion see e.g. Stol 2000: 61-62, 103, 140-141; Steinert 2017b. The latest study of the metaphor by Aino Hätinens came too late for us to give it our due attention (“‘I am a Fully Laden Boat’: A Mesopotamian Metaphor Revisited”, KASKAL 14 [2017], 169-185).

One problem remains to be tackled: why was Nisannu, of all months, considered so ill-boding in connection with childbirth in the hemerological tradition and what may have motivated the belief that delivery in this month was an evil sign for the parents or the family at large (apart from the rationale and prediction given in the texts themselves). It is remarkable that the whole month is deemed negative, not just particular days. Thus, we learn from texts such as the Offering Bread Hemerology (Livingstone 2013: 107ff.) that particular days of each month were regarded as “evil days” (UD.HUL.GÁL, *ūmu lemnu*). This hemerology keeps to a schedule of nine evil days (which fall on day 1, 7, 9, 14, 19, 21, 24, 29, 30 of any one month).<sup>40</sup> It is interesting to observe that apart from this summarising statement at the end of the text, specific evil days seem to be stipulated only in the section for the first month, Nisannu, though it is possible that the same days were considered as evil in every other month as well.<sup>41</sup>

It might well be that Nisannu as the first month of the year, in which one of the major religious festivals took place (the New Year’s festival *akītu*), had a higher number of evil (dangerous) days than the other months, but the textual record is neither complete nor unequivocal enough to confirm this hypothesis.<sup>42</sup> Moreover, if one compares the preserved omens in *Iqqur īpuš* concerning all sorts of activities carried out by a common man in the month Nisannu, the majority of them gives a negative prognosis either for the man himself or for his household. Negative prognoses are attached to all major activities or changes affecting the structure and state of a man’s house and landed possessions (e.g. building a house, laying its foundations, demolishing a house, filling the foundation platform, altering a house, moving into a new house, “opening” a well, a tomb, an uncultivated plot for cultivation, renewing a garden), whereas activities of a restorative and cultic or religious nature undertaken in Nisannu are counted positive (e.g. inspecting the house, returning home, bringing the house in order, repairing a divine dais, restoring a divine statue, bringing offerings to one’s god).<sup>43</sup> Notably, with regard to activities implying changes in family structure, taking a wife in Nisannu or letting the bride move into the husband’s household (consummation of marriage) are associated with a positive prognosis, whereas the birth of a child in this month means disaster. One could speculate that, since house-building activities were generally regarded as ambivalent hemerologically, they were ascribed an ominous significance of the highest degree and, as a consequence, needed to be accompanied by appropriate rituals.<sup>44</sup> Inasmuch as birth likewise had an ambivalent significance and was considered a dangerous and potentially life-threatening event (for both mother and child), birth in Nisannu may have been classified as similarly ill-boding and contrary to the religious character of the month (i.e. aiming at the renewal and stability of society and cosmos rather than change implicated by the birth of a child). This being said, it needs to be added that not only Nisannu, but other months, too, were deemed unsuitable or dangerous for each of the enumerated activities (often about half of the months are either negative or positive), and the passage in *Iqqur īpuš* on the birth of a child in

<sup>40</sup> Livingstone 2013: 149: 64–66, preserved in KAR 178 and 179. Especially the multiples of seven and the 19<sup>th</sup> day (associated with the wrath of Gula) counted as evil days, see Livingstone 2013: 258.

<sup>41</sup> As a slight divergence, the Nisannu section also registers the 28<sup>th</sup> day of the month associated with “laying the brick (birthing) structure of Bēlet-ilī” as evil (Livingstone 2013: 115 KAR 178 iii 14–15).

<sup>42</sup> The number of lucky days also differs for each month according to the preserved tables listing them throughout the year, but other months can have fewer lucky days than Nisannu, cf. Livingstone 2013: 83–98 *passim*. Evil days were apparently differentiated from “unlucky” days (NU ŠE), which were unfavourable for specific activities.

<sup>43</sup> See Labat 1965: §§ 1, 5, 7–13, 17, 41–44 (all negative), cf. § 65; §§ 14–16, 21, 29, 31–33, 36, 61–62 (positive). Some of the omens have also been integrated into *Šumma ālu* (terrestrial omen series), see Freedman 1998: 88 (Tablet 5: 1–3), 240 (Tablet 16: 3), 256 (Tablet 17: 34); see further 162 (Tablet 10: 51), 166 (Tablet 10: 130) for similar ominous activities in different months.

<sup>44</sup> See Ambos 2004: 8f., 29ff., 63ff. *passim* for omens related to house-building and for apotropaic and protective rituals performed in the course of construction and renovation.

the twelve months of the year is no exception.<sup>45</sup> The significant thing, however, is that with the exception of the month Nisannu — which foreshadows disaster for the whole family/household — all the prognoses concerning the birth of a baby in the other months of the year seem to concern the fate of the child only (e.g. sudden/early death, old age, poverty or prosperity in later life). The impending consequences of a birth in Nisannu were thus regarded as more dramatic and called for immediate ritual action to counter their effect. It should also be pointed out that, whereas most of the human activities or mundane happenings listed in the first part of *Iqqur īpuš* (from house building to marriage) could be planned and inauspicious months could be avoided, childbirth could not be planned to the same degree (even if people may have tried to time sexual intercourse/conception with regard to the expected delivery nine months later, for which we do not have a shred of evidence).<sup>46</sup> Birth in a specific ill-boding month was thus similar to other ominous signs manifesting themselves in natural phenomena or disasters at particular times, such as a fire in one's house caused by lightning or encounters with wild animals. The feared consequences of ominous events beyond human control could be averted through appropriate rituals, which the Mesopotamian healers called Namburbi ('release') rituals. Even so, the fact that the month in which a woman was due to deliver could be roughly calculated had evidently prompted the healers to devise a ritual for the special purpose of manipulating the moment that the expected event was to happen, a precautionary measure that should make their resort to a Namburbi later on redundant. Trying to postpone an imminent birth by means of a ritual may be regarded as a benign or gentle way of steering a physical process, since it is opting for a delay of the due date rather than inducing premature labour before the expected month has arrived, e.g. by administering abortive drugs.

## PART 2.

### TEXT EDITION

#### Sources

**A** = VAT 8004, published as KAR 223; provenance: Assur. Landscape format, fairly well preserved, though seriously deteriorated over the last century. Assyrian script; obv.: 20 lines = Edition 1-29; rev.: 12 lines = Edition 30-41; 3 lines of colophon. Collated; corrected readings are marked by ' ; any emendation of the physical cuneiform of this and the other text witnesses is indicated by double exclamation marks !!. Signs completely lost since Ebeling published his copy are put between { }; what signs are partially lost appear between {}.

**B** = K. 8666, unedited; photo on CDLI, P238752; provenance: Nineveh; first mentioned by E. Reiner, JNES 26 (1967), 191, n. 15. Portrait format, tablet almost completely preserved but text at many places worn off or otherwise disfigured. Babylonian script; obv. 21 lines = Edition 1-26; rev. 13 lines = Edition 31-41; 1 line taken up by a catchline, 2 lines of colophon; in total four to five lines entirely lost at the bottom.

**C** = 79-7-8, 95, unedited; photo on CDLI, P236879; provenance: most likely Nineveh (CBT 1, xxix, labels the 79-7-8 consignment as "Assyrian, apart from possible strays"); identified independently by I. Finkel and H. Stadhouders. Big fragment, landscape format, preserving about half of the original text. Neatly written in Babylonian script; obv.: 13 lines = Edition 3-23; rev.: 12 lines = Edition 24-41.

**D** = BM 68458 (82-9-18, 8456), unpubl.; photos at the end of this article; provenance: Babylonia, probably Sippar; identified by H. Stadhouders. Fragment of a portrait format tablet, Babylonian script; obv.: 8 lines = Edition 17-23; rev.: 9 lines = Edition 28-34. CBT 2, 234

<sup>45</sup> See Labat 1965: 134ff. § 64.

<sup>46</sup> Note the attestation of the Middle Babylonian female personal name *Nisannītum* "She of (i.e. born in) the Nisannu" (PBS 2/2, 142: 10; BE 15, 190 iii 17), showing that birth in Nisannu was occasionally remembered in the child's name. One wonders whether the belief in the negative impact of birth in Nisannu is a phenomenon of the 1<sup>st</sup> millennium BCE texts.

describes the fragment curiously as “rituals and incantations on behalf of a woman who describes herself as an ‘empty boat’.”

**E** = K. 13315, unedited; photo on CDLI, P239201; provenance: Nineveh; identified by H. Stadhouders. Tiny fragment of a tablet in landscape format, Babylonian script; obv.: 4 lines = Edition 10-13; rev.: 8 lines = Edition 27-37.

**F** = K. 11550, unedited; photo on CDLI, P239012; provenance: Nineveh; identified by G. van Buylaere, to whom thanks are due for kindly bringing her discovery to our attention. Small fragment, portrait format (?), Babylonian script; obv.: 6 lines = Edition 15-19; rev.: 6 lines = Edition 30-34.

### Score text transliteration

1.

**A1** {<sup>r</sup>e<sup>l</sup>-nu<sup>!</sup>-ma<sup>!</sup>MUNUS ITI} šá Ù.TU-šá KU4-ma <sup>r</sup>ITI<sup>?</sup> [B]I<sup>?</sup> iti<sub>BARA2</sub> <*ana*> šu-[ ]  
**B1** <sup>r</sup>e<sup>l</sup>-nu-ma MUNUS ITI šá Ù.TU -šá i-ru-ba-am-ma iti<sub>BARA2</sub> <*ana*> šu-tu-qí

2.

**A2** {DÙ.DÙ.B}I 1 šu-ši SAG.DU gišBALA 30 ša gišŠINIG  
**B2** DÙ.DÙ.BI 60+šu SAG.DU gišBALA 30 SAG.DU gišBALA gišŠINIG

3.

**A2/3** 30 šá gišMES.MÁ.GA[N.NA] / {ina síg!ba}-ru-un-di È-ak  
**B3** 30 SAG.DU gišBALA gišMES<sup>!</sup>.MÁ.GAN.NA DÙ-uš ina sígba-ru-un-di È-ak  
**C1** [ ] x x x [ ]

4.

**A3** 1 šu-ši KA.KÉŠ KÉŠ 30 ŠE gišMES.MÁ.GAN.NA ina SÍG SA5.A [ ]  
**B4** <sup>r</sup>60+šu KA.KÉŠ<sup>!</sup> KÉŠ  
**C2** [ ]

5.

**A4** {30 K[A].K}ÉŠ KÉŠ 15<sup>!</sup> GIG gišMA.NU ina SÍG SA5.A È-a[k]

6.

**A5** [15 KA.KÉŠ K]ÉŠ NA4.MEŠ MURUB4.MEŠ šá MUNUS.NU.SI.SÁ it-ti-šú-nu ta-ṣa-<sup>r</sup>mid<sup>!</sup>

7.

**A6** [ KÉŠ-si ul-tú<sup>!!</sup> U4.1.KÁM šá iti<sub>BARA2</sub> EN U4.30.KÁM  
**B4** <sup>r</sup>ina MURUB4.MEŠ-šá KÉŠ<sup>!</sup> TA U4.1.KAM šá iti<sub>BARA2</sub> EN U4.30.KAM  
**C2** [ ].KÁM šá iti<sub>BARA2</sub> EN U4.30.[ ]

8.

**A6** šá iti<sub>GU4</sub> u4-mu 1+en SAG.DU gišBALA  
**B5** <sup>r</sup>U4<sup>!</sup> 1+en SAG.DU gišBALA <sup>r</sup>gišŠINIG <sup>!</sup>ù 1+en SAG.DU gišBALA

9.

**A7** [ -i]l-tu4 i-bat-taq-ma i-na-suk  
**B6/7** <sup>r</sup>gišMES<sup>!</sup>.MÁ.GAN.NA ina <sup>r</sup>É sim-<sup>r</sup>mi<sup>!</sup>-il-ti i-bat-taq-ma / [ ]-<sup>r</sup>na<sup>!</sup>-[ ]-suk  
**C3/4** [ ba]t-taq-ma / [ ]

10.

**A8** [ ]-<sup>r</sup>m<sup>!</sup>a<sup>!</sup> ana<sup>!</sup> IGI <sup>d</sup>sin GI.DU8 tara-kás  
**B7** a-na ú-ri il-li-ma ana IGI <sup>d</sup>sin GI.DU8 KÉŠ-as  
**C4** [ ] ana IGI <sup>d</sup>sin GI.DU8 KÉŠ  
**E1** x [ ]

11.

**A8/9** NÍG.NA <sup>sim</sup>LI GAR-an KAŠ BAL-qí-ma/ [ ]  
**B8** [ ].N[A ]LI GA[R-an K]AŠ.[S]AG BAL-qí-ma la tuš-ken  
**C5** [ BA]L-qí-ma tuš-ken  
**E2** NÍG.NA [ ]

12.

- A<sub>9</sub>** [ ].<sup>túg</sup>D<sup>1</sup>UL! ul-tú KI ÍL-ma i-šad-da-ad-ma  
**B<sub>8/9</sub>** BA.AN<sup>1</sup>.DUL / ul-tu [-r]a ÍL-ma i-šad-da-ad-ma  
**C<sub>5'6'</sub>** BA.AN.DUL / [ ] <sup>túg</sup>i<sup>1</sup>-šad-da-ad-ma  
**E<sub>2'3'</sub>** [ ] / TA qaq-[ ]

13.

- A<sub>9</sub>** TA É sim-mil-tu<sub>4</sub> ana ÙR E<sub>11</sub>-ma  
**B<sub>9/10</sub>** ul-tu É / a-di Ù[R] <sup>úl</sup>-[š]el-<sup>le</sup> a-na <sup>ùl</sup> il-li-ma  
**C<sub>6'7'</sub>** TA É sim-mil-ti / [ Ù]R ú-šel-le ana ÙR E<sub>11</sub>-ma  
**E<sub>3'4'</sub>** [ ] / a-di ú-[ ]

14.

- A<sub>10</sub>** [ ] i-ma-ga-{ag}-ma  
**B<sub>11</sub>** <sup>túg</sup>BA.AN.DUL i-ma-ak-ka-ak-[ m]uh-hi i-ke-ri  
**C<sub>7'8'</sub>** <sup>túg</sup>BA.AN.DUL / i<sup>1</sup>-ma-ak-ka-ak-ma ina muh-hi i-ke-er-ri

15.

- A<sub>10</sub>** [ ] ana [I]GI <sup>d</sup>sin ŠU<sup>II</sup>-šá LUH-si  
**B<sub>12</sub>** i-teb-bi-ma iz-za-az-ma ana I[GI] ŠU<sup>II</sup>-šú LUH-si  
**C<sub>9'</sub>** i-teb-bé-e-ma GUB-az-ma ana IGI <sup>d</sup>sin ŠU<sup>II</sup>-šá LUH-si  
**F<sub>0/1'</sub>** [ ] / GUB-zu-ma [ ]

16.

- A<sub>10</sub>** ana <sup>d</sup>sin KAM DU<sub>11</sub>.GA  
**B<sub>13</sub>** ana <sup>d</sup>sin ki-a-am i-qab-bi ÉN <sup>sin</sup> [n]a-a[n]-na-ra AN-<sup>re</sup> u KI-tim  
**C<sub>10'</sub>** ana IGI <sup>d</sup>sin UR<sub>5</sub>.GIM DU<sub>11</sub>.GA  
**F<sub>2'3'</sub>** ana <sup>d</sup>sin U[R<sub>5</sub>.GIM] / ÉN sin <sup>d+šEŠ!!?</sup>.KI-ra A[N] [ ]

17.

- A<sub>11</sub>** [ ].KÁM šá <sup>iti</sup>BARA<sub>2</sub> EN U4.30.KÁM šá <sup>iti</sup>GU<sub>4</sub>  
**B<sub>14</sub>** ul-tu U4.1.KAM šá <sup>iti</sup>BARA<sub>2</sub> ana U4.1.KAM šá <sup>iti</sup>GU<sub>4</sub>  
**C<sub>10'</sub>** TA U4.1.KAM šá <sup>iti</sup>BARA<sub>2</sub> EN U4.1.KAM šá <sup>iti</sup>GU<sub>4</sub>  
**D<sub>1'</sub>** [ a-n]a U4.1.KAM šá <sup>i[ti]</sup>G[U<sub>4</sub>] [ ]  
**F<sub>3'4'</sub>** [ ] / U4.1.KAM šá <sup>iti</sup>BARA<sub>2</sub> a-n[a] [ ]

18.

- A<sub>12/13</sub>** [ ] lu-uš-te-šir IGI-ka / [ ] l]i-mur nu-u-ru  
**B<sub>14</sub>** piq-dan-ni  
**C<sub>11'</sub>** piq-dan-ni  
**D<sub>2'3'</sub>** [ ] lu-uš-lim lu-ši-i[r] / [ ] šér-ri li-mu-ra nu-ru-[ ]  
**F<sub>5'</sub>** piq-dan-ni-ma lu-u[š-] [ ]

19.

- A<sub>13</sub>** {n}àr-bi-ka lu-šá-pí dà-lí-lí-ka lud-lul  
**D<sub>4'</sub>** [ ]-bi-ka lu-šá-pí dà-lí-lí-ka lid<sup>sic</sup>-lul  
**F<sub>6'</sub>** [ -b]i-ka [ ]

20.

- A<sub>14</sub>** [ ]-ma ina qaq-{qa-ri} {ur}-<sup>re</sup>-dam-ma  
**B<sub>15</sub>** 3-šú i<sup>1</sup>-qab-bi ana <sup>q</sup>aq<sup>1</sup>-qa-ra ur-ra-dam-ma  
**C<sub>11'</sub>** 3-šú DU<sub>11</sub>.GA-ma a-na qaq-qa-ri ur-ra-dam-ma  
**D<sub>5'</sub>** [ ] DU<sub>11</sub>.GA-ma ana qaq-qa-ru ur-ra-dam-ma

21.

- A<sub>14</sub>** ūak-tam ūIGI-lim ina ĩ+GIŠ ŠEŠ-si  
**B<sub>15/16</sub>** ūak-ta[m] / [ ] G]IŠ i-nam-di ip-pa-áš-ši-iš  
**C<sub>12'</sub>** ūak-tam ana ĩ+GIŠ ŠUB-ma ŠEŠ

D <sub>6/7</sub>	[ <sup>ú</sup> <i>a</i> ]k-tam	<sup>ú</sup> IGI-lim	ana	l+GIŠ	ŠUB-di-ma /	[ - - á]š-ši-iš!!	(tablet: KA)	
22.								
A <sub>15</sub>	[ ]	sah-l{é-e}	mu-šá-ta	NUMUN	GADA}			
B <sub>17</sub>	[ GAZ] <sup>ī</sup> sar	ZÀ.HI.LI <sup>sar</sup>	mu-šá-ti	NUMUN <sup>1</sup>	[ ]			
C <sub>12/13</sub>	<sup>sim</sup> GÚR.GÚR	GAZI <sup>sar</sup> / sah-lé-e	mu-šá-ti	NUMUN	GADA			
D <sub>7/8</sub>	kal GÚR.GÚR	GAZI <sup>sar</sup>	ZÀ.HI.LI <sup>sar</sup> / [ ]					
23.								
A <sub>15</sub>	<i>a-di</i>	Ù.TU	ina	DÈ	SAR-ši			
B <sub>18</sub>	[ -l] <i>a-du</i>		ina	DÈ	「SAR-ši」			
C <sub>13</sub>	<i>a-di</i>	Ù.TU	ina	DÈ	SAR-š[i]			
D <sub>8</sub>	[a]-「di ul-la <sup>1</sup> -[ ]							
24.								
A <sub>16</sub>	[ ]	{ <sup>d</sup> UTU}	GI.DU <sub>8</sub>	KÉŠ-「as <sup>1</sup> 」				
B <sub>19</sub>	[ ]	<sup>d</sup> UTU	GI.DU <sub>8</sub>	KÉŠ-as				
Cr. <sub>1</sub>	ana KI.MIN	ina	še-rim ana	IGI	< <sup>d</sup> UTU>	GI.DU <sub>8</sub>	KÉŠ-as	
25.								
A <sub>16</sub>	{NÍG.N}A	<sup>sim</sup> LI	GAR-an	KAŠ.SAG	BAL-qí			
B <sub>19/20</sub>	NÍG.「NA	<sup>sim</sup> [ <sup>m</sup> LI]/ [ ]						
Cr. <sub>1</sub>	NÍG.NA	<sup>sim</sup> LI	GAR	KAŠ	BAL-qí			
26.								
A <sub>17</sub>	[ ]	{šuk-bu-si}	GUB-ma	ÉN	{ <sup>d</sup> UTU EN}	šur-bu-u	3-šú ŠID-nu	
B <sub>20/21</sub>	[MUN]US BI UGU	「šuk <sup>1</sup> -bu-「si <sup>1</sup> 」	GUB-[ ] / [ ]	x x	[ ]			
Cr. <sub>1/2</sub>	[ ]	ina UGU	šuk-bu-si	GUB-az-ma	ÉN	<sup>d</sup> UTU EN	šur-bu-ú	3-šú ŠI[D ]
27.								
A <sub>18</sub>	[ ]	{šur-bu-u ZALAG <sub>2</sub>	AN.TA.[ ]}	u	KI.TA.[ ]			
Cr. <sub>3</sub>	[ <sup>d</sup> UTU šur-bu-ú ZALAG <sub>2</sub>		AN.TA.MEŠ	u	KI.TA.MEŠ			
Er. <sub>1</sub>	ÉN <sup>d</sup> [ ]							
28.								
A <sub>19</sub>	[ ]	{í-gì-gì	<sup>d</sup> a-nun-na-ki	NUN <sup>1</sup>	pa'-ri'-[ ]}	x x	[ ]	
Cr. <sub>3</sub>	DI.KU <sub>5</sub> <sup>d</sup> i-gì-gì			NUN	pa-ri-is	EŠ.BAR	[ ]	
Dr. <sub>1</sub>	[ ]				p[a-r]i-is	EŠ.BAR	[ ]	
Er. <sub>1</sub>	[ ]						[ ]	
29.								
A <sub>20</sub>	{[ -ši]m <sup>1?</sup>	NAM.MEŠ	[ ]	u ka-su-ú	i-še-su-{ka	k[a- ]}		
Cr. <sub>4</sub>	[ ].MEŠ	šab-ta šal-la		ù ka-su-ú	i-šá-as-si-ka	ka-<<šá>>-a-šú		
Dr. <sub>2/3</sub>	[ NA]M.MEŠ	šab-tu šal-la		u ka-「su <sup>1</sup> -[ ] / [ -š]e-su-ka		ka-a-šá		
Er. <sub>2</sub>	mu-šim	「NAM <sup>1</sup> .[ ]						
30.								
Ar. <sub>1</sub>	{[ -k]a	ak-mis}	ana-ku	munus	N[ENNI-			
Cr. <sub>4/5</sub>	šá-pal-ka	a[k- ] / [ ]		NE]NNI-tum	DUMU.MUNUS NENNI-tum			
Dr. <sub>3/4</sub>	šá-pal-ka	ak-mis / [ -k]u	al-si-ka	munus	NNNI-tú	DUMU.MUNUS NENNI-tum		
Er. <sub>2/3</sub>	[ ]	/ ana-ku	al-si-ka	[ ]				
Fr. <sub>0/1</sub>	[ ]	/ x x	[ ]					
31.								
Ar. <sub>2</sub>	[ ]	{ <sup>d</sup> 15-šá}	NENNI-tum	gi[š]MÁ	ma-li-tú	ana-ku		
Br. <sub>1/2</sub>	[ ] / [ <sup>d</sup> iš <sub>8</sub> -tár-šú	「NENNI-tum」	gišMÁ	m[a- ]				
Cr. <sub>5/6</sub>	šá DINGIR-šúNENNI	<sup>d</sup> 15-šú	NENNI-t[um]	/ [ ]				
Dr. <sub>5</sub>	[ ]	<sup>d</sup> 1]5-šú	NENNI-tum	gišMÁ	ma-li-ti	ana-ku		
Er. <sub>3/4</sub>	[ ]				/ gišMÁ	ma-lit	ana-ku <sup>!!</sup>	
Fr. <sub>2</sub>	šá DINGIR-šú NENNI	<sup>d</sup> 1[5-šú						

32.

<b>Ar.2/3</b>	<sup>r</sup> d <sup>1</sup> [UTU]	/ [ ]-ma	mu-gur	tes-li-ti
<b>Br.2'/3'</b>	[ ]	/ [re]-man-ni-ma	mu-gur	tes-li-t[u <sub>4</sub> ]
<b>Cr.6/7</b>	[ <sup>d</sup> U]TU ši-m <sup>r</sup> an-ni <sup>1</sup>	/ re-man-ni	mu-gur	tes-li[t]
<b>Dr.6'</b>	[ ]	r]e-man-né-e-ma	mu-gur	tes-li-tú
<b>Er.4'</b>	[ ]			
<b>Fr.3'</b>	<sup>d</sup> UTU ši-man-ni	r[e-]		[ ]

33.

<b>Ar.3/4</b>	MU šu-tu-qí I[TI]	/ [ ]-ka a-še-{e}-ka	<sup>túg</sup> SÍG-[ ]
<b>Br.3'/4'</b>	[ ] / x- <sup>r</sup> ia <sup>1</sup> itiBARA <sub>2</sub>	as-hur-ka eš-e-ka	<sup>r</sup> túgSÍG <sup>1</sup> -ka a[s- ]
<b>Cr.7</b>	[ ]	eš-e-ka	<sup>túg</sup> SÍG-ka aş-[ ]
<b>Dr.7'/8'</b>	[ ]-ia <sup>1</sup> itiBARA <sub>2</sub>	as-hur-ka eš-e-ka	/ [ ]
<b>Er.5'</b>	áš <sup>!!</sup> -šú šu-tu-qí ITI	[ ]	
<b>Fr.4'/5'</b>	áš-šú šu-tu-qí ITI	[ ] / <sup>túg</sup> SÍG-ka aş-bat	

34.

<b>Ar.5</b>	[ ] HUL-tim šu-tu-qu {ki}-şir lum-ni	pa-ṭa-r[i]	[ ]
<b>Br.5'/6'</b>	GISKIM HUL-tim šu-tu-qu ki-şir lum-ni	pa- <sup>r</sup> ṭa-ru <sup>1</sup> / KI- <sup>r</sup> ka ba-šu <sup>1</sup> -ú	
<b>Cr.8</b>	[ ] lum-ni	DU <sub>8</sub> KI-ka ba-šú- <sup>r</sup> ú	
<b>Dr.8'/9'</b>	[ ]- <sup>r</sup> šu <sup>1</sup> ?GISKIM HUL-tim šu-t[u- ] / [ ] -r]i KI-ka ba-šu-[ ]		
<b>Er.6'</b>	GISKIM HUL-tim [ ]		
<b>Fr.5'/6'</b>	áš-[ ] / ki-şir lum-ni pa-ṭ[a-		[ ]

35.

<b>Ar.6</b>	[ ].TU-MU an-né- <sup>r</sup> e <sup>1</sup>	šu-ti-q{a-an-ni}-[ ]
<b>Br.6'</b>	ITI Ù.TU-ia	an-ni-i šu-ti-qa-an-ni-ma
<b>Cr.9</b>	[ ]	
<b>Er.7'</b>	ITI Ù.TU [ ]	

36.

<b>Ar.7</b>	[ ]-ka lu-šá-pi dà-l{í-l}í-ka lud-lul	TU <sub>6</sub> .{ÉN}
<b>Br.7'</b>	nar-bi-ka lu-šá-p[i] dà-lí-lí- <sup>r</sup> ka lud-lul <sup>1</sup>	TU <sub>6</sub> .[ ]
<b>Cr.9</b>	[ -b]i-ka lu-šá-pi dà-lí-lí-ka lu[d-l]ul	
<b>Er.7'</b>	[ ]	

37.

<b>Ar.8</b>	[ÉN an]-ni-tú 3-šú t{u-š}ad-bab-šú	MUNUS BI tuš-ken-ma
<b>Br.8'</b>	<sup>r</sup> ÉN <sup>1</sup> an-ni-ti 3-šú tu-šad- <sup>r</sup> bab <sup>1</sup> -šú	MUNUS BI tuš-ken-m[a]
<b>Cr.10</b>	[ ]	tuš-ken-ma
<b>E8'</b>	ÉN an-ni-[ ]	

38.

<b>Ar.8/9</b>	tu-še-eš-šeb- <sup>r</sup> ši <sup>1</sup> / [ ].DA	GEŠTUG <sup>II</sup> -šá DIRI-ma
<b>Br.9'</b>	<sup>r</sup> tu-še <sup>1</sup> -šeb-ši-ma	<sup>síg</sup> HÉ.ME.DA GEŠTUG <sup>II</sup> -šú DIRI-[ ]
<b>Cr.11</b>	[ ]	

39.

<b>Ar.10</b>	[ ] MU4.MU4-si	ì+GIŞ sèr-di <sup>ú</sup> tar-muš NUMUN gišŞINIG
<b>Br.10'/11'</b>	<sup>r</sup> úg <sup>1</sup> BA.AN.DUL	MU4.MU4-si ì+GIŞ sèr-di / <sup>ú</sup> tar-muš NUMUN gišŞINIG
<b>Cr.11/12</b>	[ -s]i	ì+GI[š sè]r-di <sup>ú</sup> tar-[m]uš / [ ]

40.

<b>Ar.11</b>	[ ] ŠÉ]š-si a-di	ITI šá Ù.TU ú-še-et-te-qu-ma
<b>Br.11'/12'</b>	ina ì.GIŞ BUR ŠÉŠ-su / EN	ITI šá Ù.TU-šá ú-še-ti-iq-[q]u <sup>?</sup>
<b>Cr.12</b>	[ ]	-q]u

41.

**Ar.12** [ ]-šá la i-da- 'i-ip itiBARA<sub>2</sub> ú-qa-ta-ma Ù.TU

**Br.13'** ra-man-šá la ú-da- 'a-ap

**Cr.12/13** ra-[man]-šá la ú-da-[ ] / [

]

Catch-line

**Br.14'** <DIŠ> i-na itiBARA<sub>2</sub> <TA> U4.1.KÁM EN U4.30.KÁM 〔LÚ<sup>1</sup>.TUR〕 Ù.TU

Colophon

**Ar.13** ina ZAG la-bi-ri-šú SAR-ma IGI.KÁR

**Ar.14** {a-na} ṣa-bat DÙ-ṣi ṩki-ṣir<sup>d</sup>AG šá <sup>d</sup>AG NIR-su

**Ar.15** A <sup>p</sup>dUTU-ib-ni <sup>l</sup>MAŠ.MAŠ É an-šár

**Br.15'** ki-ma la-bi-ri-šú<šá>-ṭir-ma

**Br.16'** IGI.〔KÁR<sup>1</sup>〕 IM.GÍD.DA ub x x x an<sup>?</sup> x

### Eclectic text in bound transcription

1 enūma sinništū arħu ša alādīša  
īrubamma arħu? šū? nisannu <ana>  
šūtuqi 2 epuštašu:

šūši qaqqad pilaqqi šalāšā ša bīni 3  
šalāšā ša musukkanni teppuš ina  
barundi tašakkak 4 šūši kiṣra takaṣṣar  
šalāšā uṭṭat musukkanni ina šīpāti  
sāmāti [tašakkak] 5 šalāšā kiṣra  
takaṣṣar hamiššeret herṣi e'ri ina šīpāti  
sāmāti [tašakkak] 6 [hamiššeret kiṣra  
takaṣṣ]sar abnāt qablē lā muštēširti  
ittisunu tašammid 7 ina qablēša  
tarakkas

ultu (ūmi) maḥrē ša nisanni adi (ūmi)  
šalāšī 8 ūmu ištēn qaqqad pilaqqi bīni u  
ištēn qaqqad pilaqqi 9 musukkanni ina  
bīt simmilti ibattaqma inassuk

10 ana ūri illima ana pān Sīn riksa  
tarakkas 11 nignakka burāša tašakkān  
šíkara tanaqqima tuškēn

12 zibna ultu qaqqari inašsimā  
išaddadma 13 ultu bīt simmilti adi ūri  
ušelle ana ūri illima 14 zibna imakkakma  
ina muḥħi ikerri

15 itebbema izzazma ana pān Sīn qātēša  
imessi 16 ana Sīn kītam iqabbi

šiptu: Sīn nannāra šamē u erseti 17 ultu  
(ūmi) maḥrē ša nisanni adi (ūmi) maḥrē  
ša ayyari 18 piqdannima luštēšir

### Translation

1-2 When the month in which a woman is due to give birth has arrived and that month is Nisannu – this is the appropriate ritual to make it pass by:

2-4 You make sixty spindle whorls, thirty of tamarisk wood and thirty of sissoo wood, and thread them on a multicoloured string, tying sixty knots (between them). 4-5 [You thread] thirty sissoo grains on (a string of) red wool, tying thirty knots (between them). 5-7 [You thread] fifteen gnarls of ashwood on (a string of) red wool, ty[ing fifteen knots (between them)] and you fix beads worn around the hips by a woman who failed to give birth successfully onto them and then fasten (the strings) to her waist.

7-9 Each day, from the first of Nisannu up to the thirtieth inclusive, in the staircase, she cuts off one spindle whorl of tamarisk wood and one spindle whorl of sissoo wood and throws them away.

10-11 She goes up to the roof and you set up an offering arrangement before Sin (there). You put juniper on the censer, libate beer and prostrate yourself.

12-13 She lifts up a rush mat from the ground and brings it from the staircase onto the roof by dragging it along. 13-14 When she arrives on the roof she spreads out the rush mat and she *curls herself up* on it (*in a fetal position*).

15-16 Then she rises and standing upright she washes her hands before Sin, speaking to Sin as follows:

16-19 “*Incantation*: Sin, luminary of heaven and earth, watch over me from the first of Nisannu until the first of Ayyaru so that I give birth at the

*maħarka šerrī līmur nūru 19 narbīka  
lušāpi dalīlīka ludlul*

*20 šalāšīšu iqabbima ana qaqqari  
urradamma 21 aktam imħur-lim ana  
šamni inaddima ippašiš 22 kukru kasē  
sahlē mušāti zēr kitē 23 adi ulladu ina  
dikmēni tuqattarši*

*24 ana ki.min ina šērim ana pān Šamaš  
riksa tarakkas 25 nignakka burāša  
tašakkan šikara tanaqqi 26 [sin]ništu šī  
ina muħħi šukbusi izzazma šipta Šamaš  
bēlu šurbū šalāšīšu tamannu*

*27 šiptu: Šamaš bēlu šurbū nūr elāti u  
šaplāti 28 dayyān Igigi Anunnaki rubū  
pāris purussē [...] 29 mušīm šīmāti  
ṣabta šalla kasū išessūka kāša 30  
šapalka akmis anāku annannītu mārat  
annannītu 31 ša ilšu annanna ištaršu  
annannītu eleppu malītu anāku 32  
Šamaš šimānni rēmannima mugur teslītī  
33 aššu šūtuqi arāḥ [alā]dīya nisanu  
ashurka eš'eka sissiktaka ašbat 34 aššu  
itti lemutti šūtuqu kişir lumni paṭāri  
ittīka bašū 35 arāḥ alādīya annē  
šūtiqannima 36 narbīka lušāpi dalīlīka  
ludlul – tē šipti*

*37 šipta annītu šalāšīšu tušadbabšu  
sinništu šī tuškēnma 38 tušešsebšima  
tabarra uznēsa tumallama 39 zibna  
tulabbassi šaman serdi tarmuš zēr bīni  
40 ina šaman pūri tapaššassi adi arha ša  
alādīša ušettequ 41 ramānša lā uda 'ap  
nisanna uqattama ullad*

#### Colophon A (r.13-15):

*ina pūt labīrīšu šaqirma bari / ana ṣabāt  
epēsi Kişir-Nabū ša Nabū tuklassu /  
mār Šamaš-ibni mašmassi bīt Aššur*

#### Catchline B (r. 14'):

*<šumma> ina nisanni <ultu> (ūmi)  
mahrē adi (ūmi) šalāšī šerru i' allad*

proper time in your presence and my child sees  
the daylight, then I shall magnify your glory and  
sing your praise.”

20-23 Having spoken thus three times she goes  
downstairs, puts *aktam*-plant and *imħur-lim*-  
plant in oil and rubs herself with it. Until she  
gives birth you fumigate her with *kukru*-  
aromatic, *kasū*, *sahlū*, ‘combed hair’ and linseed  
on charcoal.

24-26 Alternatively: at dawn you set up an  
offering arrangement before Šamaš, put juniper  
on the censer and libate beer. While that woman  
is standing on a stair<sup>7</sup> you recite the incantation  
“Šamaš, exalted lord” three times:

27-29 “Incantation: Šamaš, exalted lord, lamp of  
the upper and lower worlds, judge of the Igigi  
and Anunnaki, prince who makes decisions [...]  
and who determines fates – it is you whom  
captive, deportee and prisoner invoke. 30-31 I  
have knelt down at your feet, I NN, daughter of  
NN, whose god is NN, whose goddess is NN, me  
being a fully loaded cargo ship. 31-33 Šamaš,  
listen to me, have mercy upon me, answer my  
prayer: in order to make Nisannu, the month I  
am due to deliver, pass by I have turned to you,  
sought you out, grasped the hem of your  
garment. 34-36 Since it is in your power to make  
an evil omen pass by and to loosen the knot of  
evil, have the present month in which my  
delivery is due pass by me, then I shall magnify  
your glory and sing your praise – *Incantation  
formula*.”

37-40 You have her say this incantation three  
times. That woman prostrates herself, then you  
have her sit down, whereupon you stuff her ears  
with red wool, clothe her with the rush mat and  
rub her with olive oil and with *tarmuš*-plant and  
tamarisk seed in perfumed oil. 40-41 So long as  
she has not let the month in which her delivery is  
due pass by she must avoid bumping herself;  
once she has completed the month of Nisannu  
she is to give birth.

Copied in accordance with its original and  
checked (by) Kişir-Nabū whose trust is Nabū,  
son of Šamaš-ibni, conjurer of the Aššur temple,  
for the purpose of performing the ritual.

<If> a child will be born <be>tween the first and  
thirtieth day of Nisannu.

Colophon **B** (r. 15'-16'):

*kīma labīrišu šatırma / bari imgiddû/ê* Tablet ...  
ub x x x an? x

Copied according to its original and checked.

## Notes

**1. īrubamma:** it should not go unmentioned that the subject of *īrubamma* has been believed to be the woman rather than the month (CAD A/1, 289 and Stol 2000: 93 with n. 21) and that, as a consequence, we should translate “When a woman has entered the month, she is due to deliver.” However, there is a parallel idiom that can be adduced in support of the month being the subject: [DIŠ] ITI šá Ù.TU-šú iq-ri-ba-am-ma... = [šumma] arħu ša alādīšu iqribamma ... “[if] the month she is due to give birth has arrived” (SpTU IV, 153:21). It also seems more in line with omen syntax to take the month for the subject and consider MUNUS as a casus pendens. For *erēbu* “to be coming” said of spans of time see AHw 236, s.v. *erēbu*, G, 9 and 240, s.v. *ēribu*, 2.b.

**arħu? šū? ...:** for the end of A:1 M. Stol proposed the restoration šu-[u/ú] (Stol 2000: 94, n. 21); the lacuna must have accommodated more text than just one sign, though. E. Reiner’s suggestion to read the corresponding part of text in **B** as šu-tu-qí (Reiner 1967: 191, n. 15) is now fully corroborated. On good grounds it may therefore be surmised as an alternative that **A** originally had: šu-<sup>u</sup>[ana šu-tu-qí], and that the scribe of **B** made an error in missing out the words <šu-ú/u ana> as a result of parablepsis (homoiarkton with šu-tu-qí).

After this line **B** inserts a single ruling (**B:1**).

**2-3. ... ša ... ša:** **B** is more wordy in twice having *ša* “of” replaced with *qaqqad pilaqqi* “spindle whorls of”.

**4-7. šalāšā ... taşammid:** **B** (and **C** as well?) omits this entire passage thereby reducing the woman’s equipment to the belt with the twice thirty spindle whorls and the sixty knots tied between these. Unlike this belt, the additional strings of beads detailed in **A** play no active role as the ritual evolves; obviously, they have a prophylactic function backstage and are supposed not to be removed till after the extended pregnancy has terminated in a happy childbirth.

**7-9. ultu ... ibattaqma:** **A**’s insertion of *ša ayyari* baffles all logic. Yet, the manuscript cannot be denied a fair degree of consistency, inasmuch as by leaving out at the same time the specification *bīni ... musukkani* it maintains a perfect match between the total number of spindle whorls and that of the days of their removal, viz. sixty; see also line 17.

**10. illima ...:** here begins the ceremony proper; from lines 1 (*īribam*) and 17 (*ultu (ūmi) mahrē ša nisanni*) it can be inferred that it has to take place on the first of Nisannu.

**11. tuškēn:** **B** reads *lā tuškēn* “do not prostrate yourself”. With reference to line 37, it could be argued that we should rather translate “she (does not) prostrate(s) herself”.

**13. adi ...:** **A** offers a lectio facilior by omitting *adi ūri ušelle*: “She lifts up a rush mat from the ground and drags it along while she climbs from the staircase onto the roof, spreads out the rush mat and ...” Incidentally, the variant might imply that E<sub>11</sub>-*ma* has to be normalized as *ušellema*: “She lifts up a rush mat from the ground and brings it from the staircase onto the roof by dragging it along, spreads out the rush mat and ...”

**14-15. ina ...:** *ina muhhi ikerri itebbema izzazma* omitted in **A**: “... she spreads out the rush mat and washes her hands before Sin”.

**ina muhhi ikerri:** the translation “curles herself up on it (in a fetal position)” should be assessed as a most tentative way to get the drift of this unique idiom, based on the context and the verb’s meaning “to shrink, to contract” (AHw 452, s.v. *karū*, Gtn: “sich i.w. zusammenziehen”). See also Part 1, footnote 14. It is not clear whether the woman adopts this position lying down or rather squatting herself; either way, it is here assumed that she does so

in imitation of an unborn baby still in its mother's womb, her peculiar action being an instantiation of the belief that the appearance and behaviours of a pregnant woman not only indicate, as unprovoked omens, how she and her foetus will fare in the months ahead, but also have an impact on how the foetus will develop and, as such, can be instrumentalized so as to have the pregnancy process evolve according to wish (Stol 2000: 104; 105-106). Bronze and terracotta figurines in a crouching posture are commonly believed to represent unborn babies in an advanced state of development (Stol 2000: 30 and 81). Even so, it needs admitting that we have failed to adduce supportive evidence for this specific case of maternal mimickry from the cuneiform record or the world's folklore at large. If the hypothesis is a viable one, it could be further speculated that the rush mat in which the woman is enveloped in the second ritual (line 39) is meant to symbolize the womb, making the act a counterpart of the curling up on the mat, for either rite seeks to prolong the baby's fetal stage beyond the natural term by having its mother play the foetus.

**16-20. *kīam iqabbi ... šalāšišu iqabbi*:** the prayer to Sin is transmitted unevenly across the MSS.: A and C omit the incipit (line 16), whereas B and, even more drastically, C reduce the format to that of an ejaculatory prayer by not stating what purpose the imploring is done for (-*ma luštēšir/lušlim ... nūru*) as well as suppressing the doxology (*narbīka ... ludlul*).

**16. *iqabbi*:** After *iqabbi* F inserts a single ruling (F:2').

**nannāra:** the logographic writing found in F defies our palaeographic understanding. For one thing, except for a group of four to five obliques, the sign before KI bears little resemblance to a regular ŠEŠ, as it ends in a vertical and has two horizontals at the base. In fact, its appearance is not unlike a ligature of the god-determinative and ÍM or AŠ.ÍM; did the scribe mean to write the intended NANNA as <sup>d+</sup>AŠ.ÍM.<BABBAR>.KI in lieu of the correct <sup>d</sup>ŠEŠ.KI? Which would be an utter idiosyncrasy such as could only have arisen with a gravely mistaken copyist. Since the target sign cannot have feasibly been any other but NANNA, and the KI component is unmistakably there, the disputed signs have, all things considered, been taken for an unorthographic ŠEŠ in ligature with the classifier for things divine.

**17. *adi* ...:** in keeping with its peculiar variant in line 7 A has *adi* (ūmi) *šalāši* “until the thirtieth of Ayyaru”.

**18. *luštēšir*:** D has the variant *lušlim lūšir* “so that I have a successful delivery.” For *šalāmu* having the sense of “to deliver (a child, acc.)” see W. Mayer, “Akkadische Lexikographie: CAD Š/1” (OrNS 63 [1994], 111-120), 115, sub *šalāmu* 1d; this special meaning of the verb, attested in a few OB letters, has developed from its broader meaning “to reach the goal/finish” (‘ans Ziel gelangen’). Now, as delaying the date calculated for a woman to deliver runs counter to nature, it would not have been a trivial thing to achieve, so failure of the procedure to make the miracle happen might reasonably have been feared. As such, it would make sense to render “so that I bring my (prolonged) pregnancy to term (*lušlim*) successfully (*lūšir*).”

**19.** After this line D inserts a single ruling (D:4').

**21-22. *ippaššiš* ...:** A has *tapaššassi* “you rub her with it” instead, which is the more common expression. While in D the KA may readily be explained as a miscopied IS, we fail to understand the KAL that comes next.

**23.** After this line AC insert a single ruling (A:15; C:13').

**24. *ana ki.min ina šērim*:** this must refer to the early morning of Nisannu 1<sup>st</sup>, which would have been most expedient as an alternative to the nocturnal option just described, as the lunar crescent that ushers in the new month is standing in the night sky visibly for only a short while.

**26.** After this line AC inserts a single ruling (A:17; C r.:2).

**29. *išessūka*:** C has the verb in the singular: *išassika*.

**30.** *anāku* ...: after *anāku* **DE** insert *alsika* “I have invoked you” (others: “I am invoking you”).

**36.** After this line **AC** insert a single ruling (**A** r.:7; **C** r.:9).

**37.** *tuškēnma*: unlike line 11, this time the subject unambiguously is the woman; in Babylonian vernacular texts it is not uncommon for the *ta/tu-* verbal prefixes to have a 3rd person sg. fem. referent, see GAG §75h.

**41.** *uda* ‘*ap*: instead of the D stem, **A** has the verb in the G stem: *ida* ‘*ip*.

After this line **AB** insert a single ruling (**A** r.:41; **B** r.:13’).

**Catch-line:** refers to the namburbi edited in Maul 1994: 400-408. Reiner’s reading MUNUS. TUR (Reiner 1967: 191, n. 15 as well as Stol’s reading SAL.TUR (Stol 2000: 93, n. 19) are to be amended to LÚ.TUR.

**Colophon B:** the faint impressions following IM.GÍD.DA are in fact the traces of four to five erased signs. In all likelihood, these would have represented the name of the tablet owner; however, the male person’s name marker is missing, unless we are to assume that it has merged with the final vertical of the DA-sign.

Last but not least, a fascinating parallel to our case from Late Antiquity should not go unnoticed, remote in time and quite different as to procedure, yet strikingly similar in the intent to prevent an imminent birth from taking place at the ill-omened time nature would have it and delay it until the hour most auspicious for the event to happen has arrived. The late echo of our scene is found in the Alexander Romance, Old Greek, Armenian and Syriac versions, Book I, Chapter 12, where the story is told of how the future cosmocrator came into the world.<sup>47</sup> When his mother Olympias has brought her pregnancy to term and labour has started she settles herself on the birthing stool to deliver the boy. Then Nectanebos, grand magician and the one who had begotten the child with her by stealth to begin with, comes into action to implement his skills as an astrologer and accoucheur. Having cast the horoscope and finding out that the present hour spells doom and misery for the newborn child, he urges the queen to rise from the birthing chair and wait with giving birth until the next hour, which might be going to forebode good fortune. As the current and half a dozen ensuing hours pass by, the tale repeats itself, having Nectanebos reiterate his prediction of an ill-starred fate for the child by linking the successive hours with a specific disaster each, were the child to be born in it; poor Olympias’ pangs intensify as the delays renew, pushing her to the verge of exhaustion. Finally, when Jupiter, the star of Zeus-Ammon, is observed culminating in the most auspicious of astral configurations, the moment is declared to be there for the queen to stop delaying delivery and at last give birth to baby Alexander; and so the boy is born under a lucky star after all.

## Acknowledgements

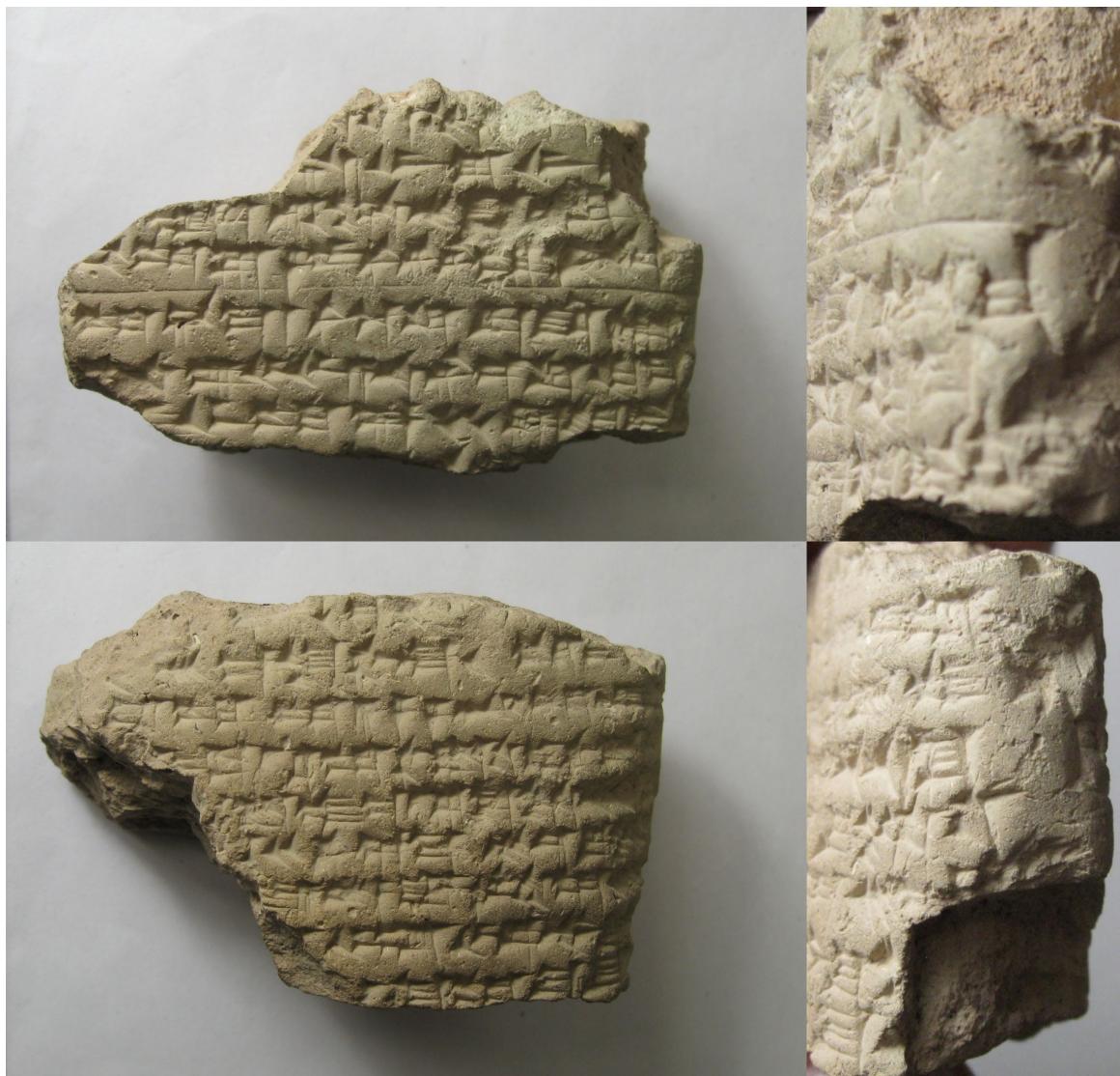
U. Steinert’s work on KAR 223 started during a Wellcome Medical History and Humanities Fellowship during 2011-2013 (Grant Number WT 094297). Her contribution to the present article was written during Steinert’s employment in the project “BabMed-Babylonian Medicine” at Freie Universität Berlin. BabMed (2013-2018) was funded by the European Research Council (ERC) under the European Union’s Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013; Project No. 323596).

<sup>47</sup> An online edition of the Alexander Romance is available at <http://www.attalus.org/info/alexander.html>. An in-depth study of the Greek version of the chapters that make up the nativity tale is Tiemersma 1995 (critical edition of the Greek text with translation and commentary).

## REFERENCES

- Abusch T., Schwemer D.** 2011. *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, Volume 1, CMAwR 1, Leiden/Boston.
- Ambos C.** 2004. *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.*, Dresden.
- Ambos C.** 2014-2016. Treppe (u.a. Leiter). A. Philologisch, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 14, 122-123.
- Couto-Ferreira M. E.** 2013. “The River, the Oven, the Garden: The Female Body and Fertility in a Late Babylonian Ritual Text”, in C. Ambos, L. Verderame (ed.): *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Proceedings of the Conference, November 28-30, 2011, Roma*, Pisa/Roma, 97-116.
- Couto-Ferreira M. E.** 2015. Agency, Performance and Recitation as Textual Tradition in Mesopotamia: An Akkadian Text of the Late Babylonian Period to Make a Women Conceive, in M. de Haro Sanchez (ed.): *Écrire la magie dans l'antiquité. Actes du colloque international (Liège, 13-15 octobre 2011)*, Liège, 187-200.
- Ebeling E.** 1920. *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*. Sechstes Heft, Leipzig.
- Ebeling E.** 1931a. Aus dem Tagewerk eines assyrischen Zauberpriesters, **MAOG** 5/3, 1-52.
- Ebeling E.** 1931b. *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin/Leipzig.
- Freedman S. M.** 1998. *If a City Is Set on a Height: The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēlē Šakin*, Volume 1: Tablets 1-21, Philadelphia.
- Geller M. J.** 2000. Incipits and Rubrics, in A. R. George, I. L. Finkel (ed.): *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, Winona Lake, 225-258.
- Geller M. J.** 2018. “The Exorcist’s Manual”, in U. Steinert (ed.): *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*. Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 9, Boston/Berlin, 292-312.
- Hausleiter A.** 2006-2008. Rampe. B. Archäologisch, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 11, 239-241.
- Heeßel N. P.** 2000. *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, AOAT 43, Münster.
- Hilgert M.** 2006-2008. Rampe. A. Philologisch, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 11, 237-239.
- Hunger H.** 1968. *Babylonische und assyrische Kolophone*, AOAT 1, Kevelaer.
- Jean C.** 2006. *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d’exorciste et le concept d’āšipūtu*, SAAS 17, Helsinki.
- Kertai D.** 2015. *The Architecture of Late Assyrian Royal Palaces*, Oxford.
- Kinnier Wilson J.** 2007. Infantile and Childhood Convulsions in SA.GIG XXIX, in I. L. Finkel, M. J. Geller (ed.): *Disease in Babylonia*, Leiden/Boston, 62-66.
- Labat R.** 1965. *Un calendrier babylonien des signes et des mois* (Séries *iqqur īpuš*), Paris.
- Lambert W. G.** 1974. Dingir.šā.dib.ba incantations, *JNES* 33, 267-322.
- Leichty E.** 1986. *Catalogue of the Babylonian Tablets in the British Museum*, Vol. VI, Tablets from Sippar 1, London.
- Leichty E., Grayson A. K.** 1987. *Catalogue of the Babylonian Tablets in the British Museum*, Vol. VII, Tablets from Sippar 2, London.
- Livingstone A.** 2013. *Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars*, CUSAS 25, Bethesda.
- Maul S. M.** 1994. *Zukunfsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Baghdaider Forschungen 18, Mainz.
- Maul S. M.** 2010. Die Tontafelbibliothek aus dem Haus des BeschwörungsPriesters, in S. M. Maul and N. P. Heeßel (ed.): *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle “Edition*

- literarischer Keilschrifttexte aus Assur*" der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Wiesbaden, 189-228.
- Mayer W. 1976.** Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen "Gebetsbeschwörungen", Rome.
- Miglus P. A. 1999.** Städtische Wohnarchitektur in Babylonien und Assyrien, Baghdader Forschungen 22, Mainz.
- Miglus P. A. 2014-2016.** Treppe. B. Archäologisch, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 14, 123-126.
- Pedersen O. 1986.** Archives and Libraries in the City of Assur. A Survey of the Material from the German Excavations. Part II, Uppsala.
- Reiner E. 1966.** La magie babylonienne, *Le monde du sorcier*, Sources orientales 7, Paris, 67-98.
- Reiner E. (with M. Civil) 1967.** Another Volume of Sultantepe Tablets, *JNES* 26, 177-211.
- Polonsky J. 2006.** The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise, in A. K. Guinan et al. (ed.): *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, Leiden/Boston, 297-311.
- Schuster-Brandis A. 2008.** Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr., Münster.
- Schwemer D. 2007.** Rituale und Beschwörungen gegen Schadenzauber, KAL 2, Wiesbaden.
- Scurlock J.A. 2014.** *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, Atlanta.
- Scurlock J.A. 2002.** Translating Transfers in Ancient Mesopotamia, in P. Mirecki, M. Meyer (ed.): *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, 209-223.
- Steinert U. 2012.** Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien: Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr., Cuneiform Monographs 44, Leiden.
- Steinert U. 2017a.** Cows, Women and Wombs: Interrelations between Texts and Images from the Ancient Near East, in D. Kertai, O. Nieuwenhuyse (ed.): *From the Four Corners of the Earth: Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F. A. M. Wiggermann*, AOAT 441, Münster, 205-258.
- Steinert U. 2017b.** Concepts of the Female Body in Mesopotamian Gynecological Texts, in J. Z. Wee (ed.): *The Comparable Body: Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine*, Leiden/Boston, 275-357.
- Steinert U. (in preparation)** *Women's Healthcare in Ancient Mesopotamia: An Edition of the Textual Sources* (to be published in BAM), Berlin.
- Stol M. 1993.** *Epilepsy in Babylonia*, Cuneiform Monographs 2, Groningen.
- Stol M. 2000.** *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Groningen.
- Stol M. 2016.** *Women in the Ancient Near East*, Boston/Berlin.
- Tengberg M., Potts A. K. 1999.** <sup>giš</sup>mes-má-gan-na (*Dalbergia sissoo* Roxb.) at Tell Abraq, Arabian Archaeology and Epigraphy 10, 129-133.
- Thureau-Dangin F. 1921.** Rituel et amulettes contre Labartu, *RA* 18, 161-198.
- Tiemersma E. W. 1995.** De geboorte van Alexander de Grote: de astrologisch-magische capita 1,2,3,4,12 van het eerste boek van de Griekse Alexanderroman recensio α, diss. Groningen.
- Van der Toorn K. 1985.** *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia* (Assen/Maastricht).
- Von Weiher E. 1998.** Uruk. Spätbabylonische Texte aus dem Planquadrat U 18. Teil 5, AUWE 13, Mainz.
- Waetzoldt H. 2011.** Spinnen. A. Philologisch, in: *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 13, 1-3.



BM 68458. Photos taken by J. Fincke, to whom we are gratefully obliged for providing them. Thanks are also due to the Trustees of the British Museum for their kind permission to publish the tablet.

## **COMITÉ DE LECTURE**

Tzvi Abusch, Robert Biggs, Barbara Böck, Dominique Charpin, Jean-Marie Durand, Irving Finkel, Markham Geller, Nils Heebel, Stefan Maul, Daniel Schwemer, JoAnn Scurlock, Marten Stol.

## **COMITÉ DE RÉDACTION**

Annie Attia, Gilles Buisson, Martin Worthington.

## **CONSEILS AUX AUTEURS**

Les articles sont publiés sous la responsabilité de leurs auteurs.

Les auteurs doivent envoyer leur manuscrit sous format A4 par courrier électronique.

Les auteurs peuvent rédiger leurs articles dans une langue européenne en étant conscients que l'utilisation des langues de grande diffusion facilitera la compréhension par une majorité de lecteurs.

Les articles peuvent aller de quelques lignes à plusieurs pages. Les articles volumineux pourront faire l'objet d'une parution en un ou plusieurs numéros.

Un résumé de l'article est souhaité.

Les manuscrits pour publication sont à envoyer à l'adresse suivante :

AZUGAL c/o Dr Gilles Buisson, 14 rue de la Salle, 78100 Saint Germain En Laye, France.

e-mail : gilles.buisson9@orange.fr

## **ABONNEMENTS**

Le prix de l'abonnement (deux numéros par an) est de :

25 euros pour un envoi en France

30 euros pour un envoi en Europe.

35 euros pour un envoi dans d'autres pays.

**Paiement par virement bancaire**, à l'ordre d'AZUGAL sur le compte suivant :

(IBAN) FR76 1820 6004 4339 3711 4300 148, (BIC) AGRIFRPP882.

**Paiement par chèque**, libellé à l'ordre d'AZUGAL :

- en euros, compensable en France,

- en euros, compensable à l'étranger, ajouter 20 euros pour les frais bancaires,

- en devises autres que l'euro, établir la conversion, au taux de change en vigueur, de la somme correspondant à l'abonnement, majorée de 50 euros de frais et commissions de banque.

Les chèques doivent être envoyés à l'adresse suivante :

AZUGAL, c/o Dr Gilles Buisson, 14 rue de la Salle, 78100 Saint Germain En Laye, France.

## **MENTIONS LÉGALES**

Le Journal des Médecines Cunéiformes est publié par Azugal, association loi 1901 sans but lucratif, 14 rue de la Salle, 78100 Saint-Germain-En-Laye, représentée par A. Attia. Imprimeur : Cydergies, 208 avenue Roland Garros, BP 136, 78531 Buc Cedex. Dépôt légal : 12-2018. ISSN 1761-0583. Directrice de la publication : A. Attia, responsable de la rédaction : G. Buisson, secrétaire de rédaction : M. Worthington.