

L'ampoule à décor végétal. Nécropole d'Oxyrhynchos

A Flask with vegetal decoration. Oxyrhynchos Necropolis

Hassan Amer - Université du Caire (Égypte)

Sur le site de la ville gréco-romaine d'Oxyrhynchos, à l'emplacement de la Nécropole haute¹, dans les déblais situés au contact de la Tombe 14, a été trouvée en 2005, dans l'unité stratigraphique 23033, une ampoule à décor² végétal. Sa forme est traditionnelle, une panse lenticulaire, munie de deux pieds et d'un col tubulaire brisé. Les deux anses circulaires, de forme simple (sans ornement), prennent appui à la base du col et sur le sommet de la panse. Actuellement, elle est déposée dans les réserves du magasin de Bahnasa, sous le numéro 333. Cassée en 4 fragments, elle a été restaurée par M. B. Burgaya Martínez³. En dépit de ces cassures, nous pouvons dire qu'elle est en bon état, seul le col est détruit.

Hauteur totale de l'ampoule	10,28 cm.
Hauteur sans les pieds	10,04 cm
Largeur de la panse	8,35 cm.
Épaisseur latérale du joint	1,3 cm.
Épaisseur totale	4,9 cm.
État de conservation	bon
N° d'inventaire, magasin de Bahnasa	: 333

Cette ampoule est moulée en deux parties, dans une pâte bien cuite aux grains fins, faite à partir d'une terre de couleur rouge sombre avec un engobe noir lustré. L'intérieur est recouvert d'un vernis vert-bleu. Les deux faces identiques portent un décor floral en léger relief. Une ampoule similaire a été étudiée par M. Seif El-Din⁴. La « rosace » centrale est composée à partir d'un emboîtement de trois séries de quatre pétales, striés et légèrement arrondis à leur extrémité. Cet emboîtement s'organise à partir d'un point central. Une telle représentation est définie le plus souvent comme étant celle d'un *Nymphaea Lotus* L⁵ ou

1. « La Nécropole haute » est le nom choisi par le Professeur J. Padró, Directeur de la Mission, pour désigner la nécropole de la ville saïte Per-medjed, qui deviendra Oxyrhynchos à la période gréco-romaine et reprendra le nom de Pemdjé avec les Coptes. Le nom de la ville moderne est Bahnasa.

2. Ce type de vase est aussi désigné sous le nom d'« ampoule à eulogie », de « lagynos », de « gourde du nouvel an » plus couramment de « gourde de pèlerin ». Ils se caractérisent tous par des dimensions réduites, comprises entre 4,4 cm, 9,5 cm à 15 cm de haut.

3. M. Burgaya Martínez a nettoyé la partie extérieure des fragments à l'eau distillée avec adjonction de 50 % d'alcool. Leur adhésion a été rendue possible par l'application d'une colle nitrocellulosique.

4. « Technical aspects and workshop's centres of the pilgrim flasks in the Graeco-Roman Egypt », CCE 3-1992, Le Caire, p. 121-126, fig. 6; M. Seif el-Din, *Die reliefierten hellenistischen römischen Pilgerflaschen, Etudes alexandrines* 11, Le Caire, 2006, p. 58, Abb. 19, p. 58 et 55, p. 68.

5. Pour le lotus blanc, se reporter au Tome XIX de la *Description de l'Égypte*, p. 416 et suiv. où se trouve un descriptif précis de la plante avec sa période de floraison ext ; Fr. Woenig, *Die Pflanzen im alten Ägypten*, Leipzig, 1886, p. 23 et suiv. ; V.

lotus blanc aux pétales arrondis avec des nervures « longitudinales », bien marquées. Sa corolle est formée de seize pétales. Cette fleur occupe un espace de 5,6 cm de diamètre. Elle est encerclée par un rameau aux feuilles lancéolées, disposées symétriquement de part et d'autre de celui-ci. Les boutons floraux ou baies sont solitaires, portés par une tige qui part de l'aisselle de la feuille. On peut y voir une branche de laurier (*Laurus nobilis*)⁶, d'olivier (*Olea europea* L.)⁷ ou de myrte, (*Myrtus communis* L.). Des buissons de myrte, dont le rendu des feuilles et de leurs baies rouges est identique à celui de l'ampoule de la Tombe 14, se dressent devant Isis sur une peinture de Pompéi⁸. Sur le fragment d'ampoule présenté par M. Seif El-Din, conservée au Musée de Trèves, est figuré avec plus de finesse un fragment de rameau de myrte, mais sur la tige centrale une troisième feuille lui donne ainsi un aspect plus touffu⁹. L'emplacement des boutons floraux pourrait être déterminant pour définir l'espèce, tout en sachant qu'il est difficile, voire impossible de reconnaître un végétal à partir d'une représentation moulée dans de la terre. L'olivier comme le myrte sont cultivés en Égypte à l'époque grecque tout en faisant partie de la flore du rivage méditerranéen. Théophraste dans son étude sur les végétaux égyptiens associe régulièrement dans ses énumérations l'olivier, le laurier et le myrte. Les deux premiers sont des arbres, le troisième un arbuste, mais leurs feuilles « étroites » sont « persistantes ». Sous l'ardeur du soleil, ils « retournent la face supérieure de leurs feuilles » vernissée pour présenter au soleil leur face inférieure luttant ainsi contre l'évaporation. « On reconnaît à ce signe que le solstice est passé ». « Le myrte se multiplie par éclats de bois et de souche » comme l'olivier¹⁰. « Le laurier se multiplie par rejet, si l'on en détache et plante les surgeons ». Ces trois plantes servent à confectionner des guirlandes ou des couronnes. Des feuilles d'olivier entraient dans la composition de la couronne de tête du premier sarcophage de Toutankhamon ; d'autres disposées en guirlandes, protégeaient la poitrine sur le second sarcophage¹¹. Des baies de myrte ont été déposées dans la tombe de Toutankhamon¹². Plus tardivement, des branches de myrte ont été trouvées dans les tombes d'Arsinoé ou d'Hawara¹³. Au dire de Théophraste, le myrte en Égypte est réputé parce que le climat à la fois chaud et sec permet à son parfum d'être le meilleur. Par *Les lettres d'El-Amarna*, nous apprenons qu'un souverain du Mitanni avait fait parvenir à la cour « 1 récipient à parfum avec de l'huile de myrte ». Dans une autre lettre, il s'agit de « 3 récipients à parfum »¹⁴. Le myrte apparaît comme un parfum de luxe provenant de l'ouest de l'Égypte¹⁵. Avec l'arrivée des Grecs en Égypte, le myrte comme la rose¹⁶ ont pu

Täckholm, *Students' flora of Egypt*, 2^{ème} éd., Beirut, 1974, p. 144 ; R. Germer, *Flora des pharaonischen Ägypten*, DAIK, Sonderschrift 14, Mainz, 1985, p. 39-40, avec bibliographie.

6. M. Self el Din, *op. cit. Etudes alexandrines* 11, p. 61, Abb; 26,11, p. 53 ; Chr. de Vartavan, V. Asensi Amorós, *Codex des restes végétaux de l'Égypte ancienne*, Paris, 1997, p. 150, 151 ; Le laurier se répand à la période tardive et gréco romaine.

7. M. Seif el-Din, *op.cit. CCE* 3, fig. 6, p. 126. Les notes 6 et 7 illustrent bien la difficulté de choisir entre l'olivier, le laurier ou le myrte ; de Vartavan, V. Asensi Amorós, *op. cit. Codex*, p. 183 à 186. L'olivier est attesté dès le Moyen Empire.

8. S. Walker, P. Higgs, *Cleopatra of Egypt, from history to myth*, London, 1989, p. 290, Fig. 9,8 (Naples, Museo Nazionale Archeologico).

9. M. Seif el-Din, *op.cit. CCE* 3, fig. 6.

10. S. Amigues, *Recherches sur les plantes. À l'origine de la botanique*, Paris, 2010, p. 24, 26, 27 et 40.

11. F. Nigel Hepper, *Pharaoh's flowers. The botanical treasures of Tutankhamun*, London, 1990, p. 9, 10.

12. Chr. de Vartavan, V. Asensi Amorós, *op.cit.* p. 179.

13. V. Loret, *La flore pharaonique d'après les documents hiéroglyphiques et les spécimens découverts dans les tombes*, réimpression, Paris, 1975, p. 78 ; Chr. de Vartavan, V. Asensi Amorós, *Codex*, p. 178, 179.

14. W.L. Moran, V. Haas, G. Wilhelm, D. Collon, H. Cazelles, *Les lettres d'El Amarna, Correspondance diplomatique du pharaon*, Coll. LAPO 13, Paris, 1987, p. 129 et 163.

15. E. Dodinet, « Les sources de parfum du Bronze Levantin. Bois, résines, fruits et racines » dans *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, sous la direction de L. Bodiou, D. Frère et V. Mehl, Rennes, 2008, p. 25 à 26.

16. La rose, *Rosa sancta* A. Rich., cf. L. Keimer, *Études d'égyptologie*, Fasc. V, Le Caire, 1953, p. V à IX pour la bibliographie, p. 17 et suivantes. La rose cultivée avec certitude dès la XXVI^e dynastie, voit sa culture se développer avec la période gréco-romaine, *op. cit.* Chr. de Vartavan, V. Asensi Amorós, *Codex*, p. 225.

provenir de l'île de Chypre, où serait née d'après une légende, Aphrodite, déesse de l'amour, des jardins, des bosquets que la déesse elle-même avait fait croître¹⁷. La rose aurait jailli d'une goutte de sang coulant d'une égratignure du talon d'Aphrodite courant pour porter secours à Adonis, blessé. Ce dernier, suivant la légende est le signe du renouveau de la végétation comme Osiris¹⁸. Avec l'arrivée plus importante des Grecs pendant la période saïto-perse, le myrte a dû être cultivé dans les jardins, sur de petites parcelles, comme le sont de nos jours en Égypte, le thym, le romarin, la camomille¹⁹. Pour H. N. Barakat et N. Baum, « c'est à partir de l'époque romaine que le myrte a été introduit en Égypte », plus précisément dans l'Oasis de Khargha, située sur la route caravanière qui mène à Oxyrhynchos. Quant aux oliviers, ils sont cultivés dès l'Ancien Empire et plantés en oliveraies, sous Ramsès II, pour approvisionner les temples en huile. La culture semble s'intensifier au III^e siècle avant J.-C. par exemple, dans le Fayoum, comme nous l'apprend un papyrus de Zénon²⁰. Il s'agit, dans ce cas, de 3000 greffons provenant de la pépinière et du palais royal de Memphis qui doivent être replantés.

Les rameaux de myrte ou de laurier séchés, devaient aussi être utilisés en simples fumigations, comme en Grèce. Frais, ils sont montés en couronnes ou guirlandes odoriférantes. Il en est de même pour les roses et leurs pétales. Comme le disent les deux lettres amarniennes, l'huile d'olive ou de sésame peut être parfumée avec du myrte.

Memphis est considéré depuis les fouilles de Petrie comme un des principaux centres de ce type d'ampoule, munie de deux pieds et moulée en deux parties. La pâte est foncée, grise, brune à noire, occasionnellement orangée, dure portant un décor sobre de rosace, complété par un cercle de chevrons ou d'un grènetis régulier²¹. Cette rosace est déterminée par S. Malykh²² comme appartenant au *Nelumbo nucifera* Gaertner à cause du rendu du cœur de la fleur. Ce nelumbo rose a été introduit en Égypte dès la période ramesside²³. Il est difficile de savoir si l'ampoule d'Oxyrhynchos à pâte rouge foncé avec un engobe noir brillant et son décor élaboré provient d'un atelier de Memphis ou fayoumique. Nous pouvons uniquement affirmer qu'il y a une parenté d'atelier avec le fragment conservé à l'université de Trèves et celui reproduit au trait dans l'ouvrage de M. Seif el-Din, nous basant essentiellement sur la « rosace » et le rameau, ne prenant pas en compte la texture de la pâte. L'exemplaire reproduit par M. Seif el-Din, provenant de la Collection Hilton Price, Cat. 85 est comparable au nôtre. Cependant, celui d'Oxyrhynchos est plus grand, 10,04 cm de hauteur, sans prendre en compte les pieds, contre 4,4 cm pour la pièce d'Hilton Price²⁴.

Nous allons essayer de dater l'ampoule d'Oxyrhynchos. Elle n'est pas postérieure au I^{er} siècle av. J.-C. Elle peut très bien provenir des déblais du I^{er} siècle av. J.-C. qui ont servi à combler la Tombe 14 à la suite de l'effondrement d'une de ses voûtes²⁵. Cette date est comprise dans la fourchette

17. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1958, p. 39-40.

18. P. Grimal, *op. cit.* p. 11, 13.

19. A. Wilkinson, *The Garden in ancient Egypt*, London, 1998, p. 49 ; pour H. N. Barakat, N. Baum, *La végétation antique de Douch, (Oasis de Kharga)*, DFIFAO XXVII, 1992, p. 63 à 64.

20. F. Hartmann, *L'agriculture dans l'ancienne Égypte*, Paris, 1923, p. 66 ; Cl. Orrieux, *Les papyrus de Zénon. L'horizon d'un Grec en Égypte au III^e siècle avant J.-C.* Paris, 1983, p. 87.

21. W.M.Fl. Petrie, *Meydum and Memphis III*, BSAE 18, Londres, 1910, p. 44, pl. XXXVII ; P. Ballet, « Potiers et fabricants de figurines dans l'Égypte ancienne », CCE 4, Le Caire, 1996, p. 113-122.

22. « The Egyptian relief flasks of the Greek-Roman period : To the question on a production area of the Memphitic pottery workshops », dans *Cultural heritage of Egypt and Christian Orient*, Moscow, 2010, p. 43-54.

23. K. Appelt, « Lotosfrucht als Ornament », MDAIK 1, 1930, p. 153-157, Abb. 1c.

24. M. Seif el-Din, *op. cit.* p. 58, Abb. 19, p. 163 classé par l'auteur sous le Type 1, HF : Groupe G.

25. N. Castellano i Solé, *L'arquitectura funerària al període saïta, Nova studia aegyptiaca IV*, Barcelona, 2007, pp. 195-210 ; 323-346. Une grande partie de la Tombe 14 a été détruite dans l'antiquité, à la suite, vraisemblablement de l'effondrement

chronologique proposée par M. Seif el-Din pour ce type d'ampoule à savoir la période hellénistique, entre le III^{er}-I^{er} siècle avant J. C.²⁶. Essayons d'affiner, si possible cette datation. Cette ampoule trouvée dans la Tombe familiale n°14 se compose de 11 chambres, dont la construction est datée avec précision de la période saïto-perse comme l'indiquent l'architecture et la phraséologie des textes des sarcophages et des vases canopes²⁷. Le père d'une défunte Tadihor a pour nom Ouahibrê²⁸. Ce nom royal n'est pas inscrit dans un cartouche, comme celui de la Tombe n°1, ce qui permet de dire, dans une certaine mesure, que la Tombe n°14 est postérieure à la Tombe n°1²⁹. Après l'effondrement de la voûte, l'emplacement a été comblé au I^{er} siècle av. J.-C. avec toutes sortes de déblais (blocs de pierre taillée, fûts de colonnes, frises sculptées, chapiteaux, statues...). L'ampoule étudiée peut appartenir aux remblais. Elle peut aussi avoir été déposée, avant la chute de la voûte, par un dévot visitant cette tombe après la période saïte, ce qui a été le cas de la Tombe n°1 qui conserve une inscription au nom d'une Cléopâtre, sans plus de précision. Notre ampoule manifestement de style grec par sa couronne de myrte ou de laurier, peut avoir été moulée entre le III^{er}-I^{er} siècle av. J.C. ou antérieurement, par un artiste grec venu s'installer dans un comptoir grec ou dans la ville de Saïs dont les souverains ont été favorables à l'arrivée des Grecs. C'est aussi avec l'arrivée importante des Grecs que la culture du myrte, de la rose, du laurier, de l'olivier s'est intensifiée répondant à des coutumes, rites ou cultes nouveaux comme celui rendu à Aphrodite, Adonis ou Apollon.

Une telle ampoule déposée dans une tombe évoque une idée de renouveau, de revitalisation pour le défunt comme l'indique son décor. Par son contenu, de l'eau vivifiante provenant des premiers flots de la crue, du lait ou une huile parfumée à la rose ou au myrte, un tel flacon est principe de vie. Le myrte, l'olivier ou le laurier annonce la prochaine crue du Nil en relevant leurs feuilles pour protéger leur face vernissée du soleil. Elle devient ainsi la messagère de la crue. Les rameaux de myrte et leur parfum sont d'un usage courant dans les traditions funéraires grecques. Si la « rosace » est la représentation schématique d'une rose, elle fleurit avec le printemps. Elle est aussi signe de renouveau. Quant à la fleur de lotus blanc, elle naît, au début de l'été dans la profondeur des eaux, monte à sa surface pour s'épanouir au lever du soleil. Le soleil déclinant, la fleur s'incline vers l'eau, mimant ainsi la trajectoire du soleil. Le défunt, comme le lotus solaire, connaît une nouvelle vie. Ces espèces végétales témoignent du réveil de la végétation et y font participer le défunt par leur présence. Dans tous les cas, cette ampoule, dans la Nécropole haute, exprime une idée de retour à la vie.

de la longue et lourde voûte en berceau du couloir qui dessert les chambres n° 7, 6 et 5. Cette voûte semble être la plus longue et la plus large des voûtes saïtes connue à l'heure actuelle.

26. M. Seif el-Din, *op. cit.* CCE-1992, p. 126 et *Etudes alexandrines* 11, 2006, p. 25.

27. Cf. pour la datation des textes des vases canopes, K. Sethe, *Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern und einiger damit verbundener Bräuche*, SPAW 13, 1934, p. 14, Type XIX.

28. Un beau vase canope, en dépit de ses cassures, au nom de Ouahibrê a également été trouvé dans la couche saïte de la Tombe 14. Son nom n'est pas non plus enluminé.

29. H. De Meulenaere, *Le surnom égyptien à la Basse Époque*, Istanbul, 1996, p. 32-34.



Photo : Josep Lluís Banús, Missió Arqueològica d'Oxirrinc.

Deux dédicaces privées en néo-assyrien et en néo-babylonien

Two private dedications in Neo-Assyrian and Neo-Babylonian

Daniel Arnaud – E.P.H.É (Paris)
5, rue du Renard, 75004-Paris

Les deux documents publiés dans cet article ont des traits communs: ils sont gravés sur pierre; ce sont des dédicaces privées, construites selon le plan ordinaire du genre, et ils datent l'un et l'autre du I^{er} millénaire. Les objets avec une telle destination n'avaient pas de forme établie: le plus ancien, néo-assyrien, est une loupe; le second, néo-babylonien, une plaquette quadrangulaire.

Leur langue est, chaque fois, un babylonien savant: faut-il en conclure que ces textes ont été élaborés dans le milieu des scribes et qu'ils furent offerts, en prière perpétuelle, par un élève à son maître? L'hypothèse est soutenable.

I. Une dédicace néo-assyrienne (pl. 1a)

On lit :

1. *ana* ti ^dIškur-pap

sig-šú umun-šú

3. Ki-Šam-ši sig-šú

« Pour la vie d'Adad-našir, son maître, son seigneur: Itti-Šamši, son disciple. »

La gravure en cunéiformes assyriens archaïsants a été exécutée à la pointe sur une loupe en hématite et ce ne fut pas sans mal à cause la surface bombée¹, mais c'est les graphies qui méritent un commentaire.

A la ligne 2, le signe SIG, d'abord embarrassant, cesse de l'être, si on l'interprète comme une lecture de KAL, quand ce signe signifie *damqu*, mais l'on peut supposer, aussi bien, un recours à l'homophonie avec l'idéogramme courant² sig₅: quoi qu'il en soit, le sens est « fort », « bon », « compétent ». Ces équations savantes permirent au rédacteur de jouer, ensuite, avec le second SIG, de la ligne 3, qui, là, ne saurait signifier que *šehru* (ou ses équivalents): il manifestait sa compétence en notant par le même signe deux antonymes. L'emploi d'umun, au lieu d'en (*// bēlu*) relèvait de la même coquetterie de spécialiste, fier de sa maîtrise et qui tenait à la faire reconnaître par ses pairs.

Les deux personnages portent des noms trop banals pour qu'on puisse les identifier sûrement. Itti-Šamši est abrégé d'Itti-Šamši -(balātu), Adad-našir fut le nom de deux scribes assyrien du VII^e siècle: le dédicataire pourrait être l'un des deux, ou, tout aussi vraisemblablement, quelqu'un d'autre. On reste tout autant incertain sur le temple où l'objet a été déposé. On peut dire seulement que ce fut un sanctuaire d'Assyrie.

1. Diamètre: 21 millimètres.

2. KAL à lire *damqu* était réservé aux textes divinatoires, d'après le CAD s. v. *damqu*.

II. Une dédicace néo-babylonienne (pl. 1b)

Les dix lignes du document sont gravées, médiocrement, sur une plaquette de calcite blanche, veinée de gris, de petite dimension³. Sans être très caractéristiques, les signes sont incontestablement néo-babyloniens⁴. Le syllabaire utilise des « valeurs » si rares que le texte en est de lecture difficile :

Première face

1. *il là šá-ni-<ni>*

šà dingir.meš

30 *tik-la*₁₁

izi a.engur^{gur}

5. *ugula ka*₁₅-*li*

is-qa bi-ti

tag *qa-ta*

« ¹⁻²Dieu sans riv<al> parmi les autres dieux, ³⁻⁴Sin, appui, feu (sur) l'eau de l'abîme, ⁵⁻⁷chef de toutes les parts (de sacrifice) du temple (et) des rituels. »

Seconde face

1. *ti A-qâr-En*

^m30-*iš*[!]-*šá-a*^{?!}-*šú*^{?!}

3. *mu.na.ru*[!].da₅

« Sin-iššāšu a placé (cet objet) pour la vie d'Aqar-bēlu. »

Suivant le schéma millénaire, la doxologie est première et elle est suivie, sur l'autre face, de la formule propre qui désigne le document comme une dédicace.

Malgré sa brièveté, le texte présente de nombreuses bizarreries, presque une à chaque ligne.

Première face

Comme le font couramment les doxologies, la première face accumule des épithètes plus que flatteuses :

1. /il/ est écrit phonétiquement pour noter l'état absolu d'*ilu*. La forme du NU est attestée durant toute la dynastie néo-babylonienne⁵. L'haplographie, à la fin, semble vraisemblable.

3. Le rédacteur a davantage cherché à utiliser une « valeur » inhabituelle (comme à la ligne 5 de cette face) qu'à marquer l'accusatif, car il manifeste, en fait, une réelle désinvolture à l'égard des déclinaisons (au témoignage des lignes 5-7). Le LAM n'est « fermé » que par un vertical; il en existe quelques rares exemples et peut-être faut-il invoquer l'étourderie du graveur. Le GÚ est très proche d'une silhouette du règne de Nabuchodonosor II⁶.

4. NE avec trois horizontaux initiaux est surtout une forme lapidaire. La glose exclut la lecture globale A+ENGUR: *íd* (« fleuve »).

5. La lecture /ka/ de KAK est une « valeur » bien attestée, en dépit de sa rareté.

6. On attendrait **isiq*, à moins qu'il ne faille restituer : *is-qa-<at>*.

3. Hauteur: 32 mm; largeur: 27 mm; épaisseur: 8 mm.

4. Qu'on compare le TI ici l. 8 au TI du texte précédent (l. 1). Le TA (l. 7) est aussi caractéristique du babylonien, de même ENGUR (l. 4). En revanche, le ŠÁ (ll. 1 et 9) est plutôt assyrien, mais cette silhouette est due à l'aspect monumental de l'écriture.

5. Ch. Fossey, *Évolution des cunéiformes*, Paris, 1926, n° 5250-5250.

6. *ibid.*, n° 8544.

Seconde face

Le scribe passe là au sumérien, un sumérien, au moins partiellement, de fantaisie. Il se dispense de marquer l'articulation grammaticale qui relie la doxologie à la formule dédicatoire proprement dite ; les deux parties du document sont indépendantes de fait.

1. Le nom est abrégé d'Aqār-ND-lūmur (« Puissé-je contempler la valeur de ND ») sur un patron bien attesté. L'absence de déterminatif (qu'on trouve pourtant deux lignes plus bas) est peut-être une marque subtile de courtoisie envers le dédicataire: on sait que le déterminatif n'était pas placé avant les noms de souverains.

2. La lecture et l'interprétation du second nom sont malaisées. La prosopographie ne connaît pas (sous réserve d'inventaire) les deux personnages et ne nous aide en rien pour sortir de l'embarras. IŠ n'a pas une forme habituelle, mais le contexte le suggère. ŠÚ¹ est le plus vraisemblable en bout de ligne, mais le signe qui le précède est manifestement inachevé: il est, sans doute, un A¹⁷. Le second signe est d'identification difficile: on peut hésiter entre TA, UŠ, DU, IŠ. Ce dernier signe, cependant, paraît être le seul possible dans cette suite⁸. Ce choix admis, on a encore transcrire: ^m30-iš¹-šá-a¹-šú (« Sin l'a élevé » [sans doute le porteur du nom]) ou bien: ^m30-iš¹-šá a-šú (« Sin-iššá, son fils⁹ »). La première hypothèse est préférable, car le rapport entre dédicataire et dédicant est marqué communément après le premier personnage cité (« son dieu », « sa déesse », « son maître » etc.)¹⁰.

3. Là encore, (mais le sens n'en est pas affecté) on peut hésiter à identifier l'avant-dernier signe comme RU_i. La formule est si banale que la lecture paraît s'imposer. Pourtant, RI n'est pas impossible, qui note *ramû* (I et III) et même *elēlu* II, avec le sens d'« offrir » (à une divinité). Il n'y a pas lieu de trop s'interroger sur le da₅ final. Par affectation de compétence, le rédacteur le pose comme l'allographe de /da/¹¹ et il ne l'utilise, d'ailleurs, que comme fioriture graphique. Il serait vain de supposer un rôle précis à (e)d-a(m)¹².

Ces sept lignes fournissent, comme origine du petit monument, indiscutablement Ur, la ville de Sin, et plus précisément son temple. Le plan du site permet de fixer, sans grande hésitation, où se dressait la statue du dieu¹³. Ainsi sait-on où l'objet ici étudié a été ramassé: dans la pièce 5, la *cella*, ou, plus

7. On relève un tel A¹ (de lecture sûre) dans un *kudurru* de Nippur, d'après l'évidence interne, en graphies néo-babyloniennes (L. Messerschmidt-A. Ungnad, *VSI*, n° 70), mais la transcription sur pierre est fort médiocre (Le signe fi% est écrit aussi de cette manière réduite [II 6, 10, 19, 31], des lignes ont été martelées [I 19, IV 3§] ; l'une n'est même pas terminée [IV 40]).

8. La lecture *is-ta-niq*, possible graphiquement, ne l'est pas stylistiquement: *sanāqu* n'apparaît jamais sous cette forme dans l'onomastique,

9. « Fils » peut avoir le sens métaphorique d'« élève », dans la langue du *bêt tuppi*.

10. Reste une difficulté : que le verbe *našû* n'apparaît, dans les noms propres que dans le syntagme *rēša našû*: « soutenir », à l'impératif.

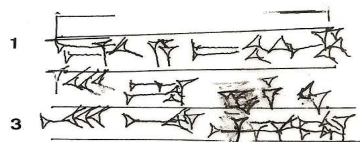
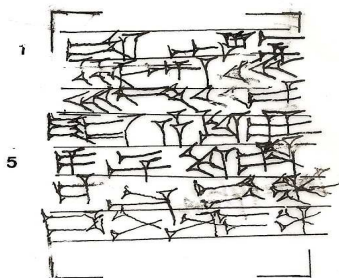
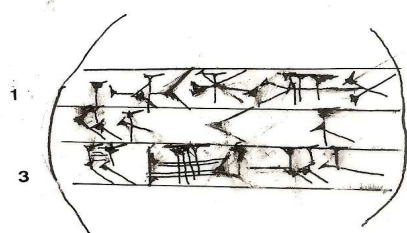
11. Cette substitution graphique est attestée depuis très longtemps, mais jamais en position de suffixe, mais seulement dans celle d'infixe: E. Sollberger, *Le système verbal dans les inscriptions "royales" présocratiques de Lagaš*, Genève, 1952, p. 99-100 (en particulier 31242).

12. Ceux-ci ont été répertoriés dans D.O. Edzard, « Das sumerische Verbalmorphem /ed/ in den alt- und neusumerischen Texten », *Heidelberger Studien zum alten Orient*, Wiesbaden, 1967, pp. 29-62.

13. Sir Leonard Woolley, *The ziggurat and its surroundings (Ur Excavations, V)*, p. 69-70 et pl. 76. Que la pièce 5 fut la *cella* n'est guère douteux, d'après le reste des constructions : le podium (*a large rectangular base of burnt bricks*) supportait la statue dans le coin nord, à l'abri des regards profanes, et on trouvait la signature de Nabonide. La pièce 3 recevait ce matériel hétéroclite (*ibid.*, p. 70). Voir encore (en beaucoup moins lisible) Sir Leonard Woolley, *The neo-Babylonian and Persian periods (Ur excavations, IX)*, planche 60.

vraisemblablement, dans la sacristie (la pièce 3). C'était, en effet, au plus près du dieu, sous son regard ou même dans son giron, que le document était destiné à être déposé, pour un temps du moins, avant que, devenu encombrant, il fût enfin remisé.

Sin-iššâšu s'intéressait au culte et aux prébendes. C'était là le double point de vue d'un clerc de l'Egišnugal, à la fois laïque et religieux, et un bon résumé de l'activité dans toutes les aires sacrées de Babylonie. La graphie, chaque fois, du nom divin par le chiffre XXX sans déterminatif était un usage des manuels d'astrologie : serait-ce aller trop loin en voyant dans les deux personnages des devins¹⁴ ? L'hypothèse est possible.



14. Aucun *Enūma Anu Enlilla* n'était pourtant disponible au début du règne de Nabonide, comme le roi nous l'apprend (P.-R. Berger, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, Neukircher-Vluyn, 1973 : Tafel-Fragment VI, 2, p. 388). Faudrait-il hasarder que la plaquette ne pourrait être antérieure au règne de ce roi ?

KTMW and his ‘funerary chapel’

Gregorio del Olmo Lete – Universitat de Barcelona – I.P.O.A.
Gran Via de les Corts Catalanes, 585 – 08007 Barcelona (Spain)

The recently found KTMW’s funerary stele¹ bears a complete and clearly chiseled Aramaic text in the dialect of Zincirli², rather easy to read, except for a *crux* whose meaning is contextually clear, but lexically uncertain.³ The term comes out three times under two slightly different forms: *wšmt wth bsyr/d lmy whggt syr/d zn* (lin. 2-3), “I placed it in my eternal chamber(?) and established a feast (at) this chamber (?)”; and: *wyhy lh nsyr/d znn*, “(and whoever ...) should come into possession of this chamber (?)”. In both cases the dash aims at indicating the epigraphic impossibility of choosing between the two graphemes. The editor discusses the problem and points out the two traits that could aid to distinguish, although inconclusively, both characters: the length and placement of the vertical stroke.

Being things so, the only way out in this case is to make recourse to the archaeological context. Seen from his point of view the reference to a place and consequently the version “room, chamber” is quite feasible. The problem now is how to justify semantically such a lexeme, namely, how to find for it a reasonable and possible documented etymology. In this connection G. Mazzini⁴ has recently proposed to see in the favored reading /syd/ a lexical form connected “with the West Semitic root SWD” and more concretely with ESA (Minaic, Sabaic and Qatabanic) *ms³wd*, “hall, audience chamber, reception hall”, said of houses and tombs⁵. The proposal seems quite likely and even convincing from the point of view archaeological and linguistic as well.

But a couple of small objection can be raised to it. The Semitic base /swd/ seems to bear the basic sense of “confidential discussion” > “secret” > “circle of confidants” > hence “gathering of people > council > place of gathering”, as certified in NWS (Ug., Heb., Aram., Ar.; see HALOT 745) or else “to be a chief” (denominative?; see AEL 1460ff.; both senses may be related, but their relationship with “blackness” is not clear). The KTMW’s inscription however points rather to a cultic/funerary place where a stele is set up and sacrifices are offered than to a “place of gathering to discuss confidentially”, “an

1. See E.J. Strubel, V.R. Herrmann, “An Eternal Feast at Sama’al: The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context”, *BASOR* 356, 2009, 15-49.

2. See J. Tropper, *Die Inschriften von Zincirli. Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam’alischen und aramäischen Textkorpus* (ALASP 6), Münster 1993.

3. See D. Pardee, “A New Aramaic Inscription from Zincirli”, *BASOR* 356, 2009, 51-71. As for the problem of *nbšy* and its semantic in this inscription (“my soul”) see H.C. Melchert, “Remarks on the Kuttamuwa Inscription”, *KUBABA* 1, 2010, 4-11; and the forthcoming paper by J.D. Hawkins, “The soul in the stele?”, offered at the opening session of the 57th RAI (Rome 4 July 2011): “image”. Also interesting for the Hebrew and Semitic point of view on the subject is the book by J.B. Green, *Body, Soul, and Human Life: The Nature of Humanity in the Bible*, Grand Rapids MI 2008. In this connection it is worth while to recall that after Aqht’s slaughter *yšat km rḥ npš[h]* (KTU 1.18 IV 36), while his father *yqbr.nn* (KTU 1.19 III 41). A more or less explicit dualism body/soul is present in all ANE cultures. See in this regard last M. Dietrich, “Die Dichotomie ‘Leib’ und ‘Seele’ in der mesopotamischen Literatur”, in M. Dietrich *et al.*, eds, *Religion und Menschenbild* (Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte, 20), Münster 2010, pp. 19-36. Nevertheless, from the strict point of view of the north-west Semitic anthropology the version in this case of *nbš* by “soul” is likely the worst possible translation. See Gn 2: *špr / nšmt ḥyyim / npš ḥyh*.

4. See G. Mazzini, “On the Problematic Term *syr/d* in the New old Aramaic Inscription from Zincirli”, *UF* 41, 2009, 505-507.

5. See S. D. Ricks, *Lexicon of the Inscriptional Qatabanian* (Studia Pohl, 14), Roma 1989, p. 173: “(2) Outer chamber, guest chamber of a tomb”).

authoritative council”, “place of power”. It has not the architectural character of an outer, introductory hall of a multi-chamber tomb, but rather of an isolated room within the house (possibly also underneath, see later) as place for the *nbš b syr/d* of the deceased, a kind of *funerary chapel*.⁶

On the other hand the interchange of glides is not sure. While the base /syd/ interchanges with /swd/ in the derived forms (f.i. MHeb., Ar. *yasūdu*), the contrary, the interchange of /swd/ with glide /y/ forms, is not well documented⁷.

But besides those objections, no definitive, I recognize, there is an archaeological argument that points to the nominal base /syd/ as the possible etymological support of the *syd/nsyd* in the KTNW’s inscription. In their thorough, archaeological and iconographic study of the stele Struble and Herrmann summary so the tomb excavated by Woolley in Carchemish, roughly contemporaneous of our stele and from the same cultural background: “The only Iron Age burial found within the city walls, a very rich cremation burial..., was located in a pit..., which abutted a plastered subterranean chamber”⁸. The existence of “plastered chambers” is largely documented as such and the use of “plaster” as a highly decorative element in the temples and houses (and tombs, consequently) of the Mesopotamian as well as in NWS area.

Or, *syd* is a well attested nominal base for “plaster”: MHeb./Aram., *sīd*, Heb. *śīd*, Ar. *šīd*- “plaster” > *mašīd*- “(something) plastered or built with š.”⁹ On this basis one can claim for *syd* in KLMW’s inscription the *metonymic* value “plastered chamber” (> “funerary chapel”) maybe under the derivative pattern /siyyud/ attested in Aram, avoiding in this way the use of /y/ as internal *mater lectionis*. This metonymic shift form “gypsum” to “(plastered) building” was already known to the Arabs, who “sometimes call thus (*šyd*-) a *hiṣn* (fortress)”, according to Abū Maṣṣūr al-Azharī in his *Tahqīb*¹⁰. From other archaeological testimonies it is possible to deduce that the plastering represented the support of the ulterior painting or decorating of such chambers, what obviously enhances their prestige.

But the curious situation with this lexeme is that the Akkadian counterpart for “plaster” is *sīru/sēru*, with a derivative form *masīru* that wholly reflects the Arabic development (*šīd-/mašīd-*)¹¹. Consequently, whatever reading is assumed (/r:d/), the semantic justification would be the same. Maybe also the etymological derivation is coincident (allographs?), since it becomes difficult to separate both nominal bases, however much unknown could be the explanation of the phonetic development here implied, above all the irregular correspondence of the sibillats. We are maybe face to a rather late wandering *Kulturwort* whose origin is unknown and whose loan direction is not sure (Aramaean < > Akkadian).

6. See Niehr in keeping with the inscription of Panamuwa and his tomb (the *hḏr*), quoted by Struble-Herrmann, p 38 n. 38. And the quotation in n. 9.

7. Contrary to Mazzini’s suggestion (*art. cit.*, p. 506), I take Ar. *say(y)id*- as a “Primärwort” (> *sāda*); its derivation from Minaic *š³wd*, a derivative form itself, seems to me rather unlikely.

8. See *art. cit. supra* n. 1, p. 36. “Based on the preliminary results of the investigation of its physical setting, then, the new stele from Zincirli may fall into the Syro-Hittite tradition ..., consisting of the erection of a memorial ... in a private sanctuary or chapel, that was above-ground and accessible ...” (p. 37-38). “KTMW erected his impressive personal memorial in an interior room of an unimportant building ...” (p. 42).

9. See DDT 976: *ksyd hhykl* ...; p. 961: *sūd*, but P. *siyyed*, as subject of Talm. Legislation (Targ.O. Dt 27:2); p. 977: *siyyūd*, “a coat of whitewash”; DNWI 784, said of synagogue; HALOT 750, 1319: *syd/šyd*, “lime”; AEL - 1630: *šīd*-, “anything with which a wall is plastered” > *šāda*, *yašīdu*. Heb. *šyd* and Ar. *šīd*- point to an etymology /šyd/, ESA /s²yd/. *syd*/is the regular Aram.-Syr. realization, borrowed by Biblical Heb.

10. Quoted by Lane, AEL 1630.

11. Cf. ac. *sīru*, ‘plaster’ (CAD S/15 319-320 > v. *sēru*, ‘to plaster’ ... *si-ir bū ilī* CT 40, 20, 72; TCL 69:18 cf. also CAD S/15 319-320; *sērum* = *se’ārum*, AHW 1038; also *masīru*, “Lehm”, AHW 618. “Plastering” appears also in anti-witchcraft texts in a derivative meaning; see Tz. Abusch, D. Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals* (Ancient Magic and Divination, 8/1), Leiden/Boston 2011, p. 304; see also AHW 1038:.

The reading *syr*, favored by the editor, would in its turn make easier the explanation of the form *nsyr* that contextually present itself as a synonym or byform of *syr*. We could see here a (/n-/) prefixed nominal pattern /nasīru/ (for *msyr*, Akk. *masīru*, with possible *mater lectionis* /-y-/), normal in Akkadian morphology¹², but rather unusual in NWS¹³. One could also take the extended form as the actual lexeme, epigraphically the surest, being as it is isolated, while *syr/d* appears in the syntagme *bsyr/d* which could be parsed as a contracted form: *bsyr/d* > *b<s>syr/d* > *b<n>syr/d*. [see KAI6:1,7:1 *b<n>yhmlk*; *h<n>* (*bt*, *yn*) in Ug.: Gzella BiOr 64, 2007, 545; DUL³: *h-*].

I am fully aware of the hypothetical character of this proposal, in need of further confirmation.

Erratum Corrige

Christian Lehman – Universität Erfurt
Seminar für Sprachwissenschaft – Phil. Fakultät
Postf. 90 02 21 – 99105 Erfurt (Germany)

In the article of Prof. Christian Lehmann, “Grammaticalization of Semitic case relators”, *Aula Orientalis* 29/1 (2011), p. 141, lin. 9-10, a whole line has been omitted. The text should read:

“proposed in the handbooks (e.g. in Kienast 2001, ch. 1.III.D.3 under the label ‘old nominal inflection’). There the triptotic declension is united into one complex case paradigm with other suffixes such as *iš* DATIVE, *ha* TERMINATIVE and *u(m)* LOCATIVE. The result may be represented for Old Akkadian as in T2.6.”

With the apologies of the Editorial Board.

12. See Von Soden GAG 56h. The form as such is however not attested in Akkadian.

13. This nominal patter is rare in Old Aramaic; it could be considered to be due to Assyrian influence. Lipiński, SLOCG 218s points out some Aramaic /n-/ nominal loans from Assyrian /m-/ patterns.

Lo schema onomasiologico di due paia lessicali dell'ebraico biblico:
šēfī'īm vs. *šēfī'ōt*, e *še'ēšā'īm* vs. *šō'ā* o *šē'ā*
con un paragone con la polisemia di *sciôt* ticinese e circumlariano

The onomasiologic pattern of a Biblical Hebrew lexical pair
šēfī'īm vs. *šēfī'ōt*, and *še'ēšā'īm* vs. *šō'ā* o *šē'ā*
discussing by analogy the polysemy of *sciôt* in Canton Ticino's
and circum-Larian (i.e., Lake Como's) vernaculars

Ephraim Nissan – Centre for Jewish Studies, University of Manchester (England)
ephraimnissan@hotmail.com

1. Un'ipotesi recente

Remo Bracchi (2007: 154) scrive:

Il ticin[ese] *sciôt* 'figlio, fanciullo', bellinz[onese] *sciôt* 'figlio', *sciôta* 'figlia' (Monti [1945:¹ 252]) ricalcano voci scatologiche perfettamente omofone all'interno delle singole aree linguistiche: com. *sciôt* 'stronzo', valt. *sciôta* 'sterco cavallino, bovino, vaccino'. Scrive Giovanna Ceccarelli: «*sciôt* e *sciôta*, che nel Gambarogno e in altre regioni del Locarnese, ma non solo, significano appunto 'bambino, bambina', letteralmente valgono 'stronzo, stronzino' [...]. Si può avanzare l'ipotesi che il bambino venga chiamato così da genitori indispettiti da sentimenti di rabbia e d'impazienza. Può essere un motivo, ma non è sufficiente, e questo perché l'insulto, se così si può dire, è ormai affettivo a tutto tondo, e dunque il meccanismo di tali denominazioni dev'essere un altro» (in Lurà [1999: 126–27]).

Bracchi prosegue (pp. 154–55), proponendo che la motivazione onomasiologica fosse scaramantica:

In realtà, lo scopo del ricorso a questo formulario antifrastico doveva ubbidire a un'esigenza avvertita un tempo come urgente e ineluttabile, quella di stornare l'interesse degli spiriti del male, appostati in ascolto da tutte le aperture della casa, occhieggianti dalle fessure, alla ricerca di una vittima sulla quale sforgare i propri malumori mai del tutto appagati. La qualifica in senso pesantemente spregiativo dei genitori nei confronti delle loro creature doveva valere a convincere, senza bisogno di ulteriori accertamenti, gli esploratori del male a cercare altrove nelle loro scorribande sulle ali dei venti.

Probabilmente, Bracchi ha visto giusto, e nella storia del termine una fase nella quale la motivazione sentita dai parlanti fosse quella, plausibilmente ci sarà stata molto a lungo. C'è da chiedersi, tuttavia, se non vi fosse stato un etimo comune ai due sensi.

2. Uno schema onomasiologico da un'altra area linguistica, per lo stesso paio di denotazioni

Qualora non di due lessemi separati si trattasse, e *sciôt* abbia avuto un etimo comune per entrambe le accezioni di cui si è detto, si sarà trattato di un etimo il cui protosemema si riferisse all'atto di escrezione: vuoi del bambino da parte della partoriente, vuoi degli escreti dell'apparato digerente.

Ciò che fa pensare questo allo scrivente, è un paio di termini dell'ebraico biblico, paio oltremodo interessante come paragone nel contesto presente. Infatti, proprio quel paio di sensi lessicali vi risulta associato con due paia di corradicali, rispettivamente di due radici lessicali ebraiche tra loro differenti;

1. Corrigé: 1845.

in ciascun paio, uno dei corradicali denota le feci, mentre l'altro corradicale denota la prole. E quel che è più, per un paio l'etimologia pare certamente in relazione ad un verbo per «uscire» nello stesso ebraico biblico, mentre per l'altro paio, un verbo di esso corradicale (bensì da altre lingue semitiche) e con il denotato «andar di corpo» è stato segnalato già nell'Ottocento.

Che per un'area lessicale diversa (per quanto mediterranea) si possa esemplificare in questo modo uno schema onomasiologico per cui da un senso originario di uscita, o di espulsione, o di escrezione corporea, siano risultati (cosa non controversa tra gli studiosi) un termine per la prole, ed un termine per le feci, non significa *ipso facto* che storicamente, lo stesso schema onomasiologico sia anche riscontrabile per il paio di lessemi ticinesi di *sciôt*. Dovrebbe però far pensare. Sarà mai possibile fornire evidenze o indizi di un denotato di uscita, o di espulsione, o di escrezione corporea, per un corradicale del termine ticinese? Nel peggiore dei casi, sarà un'ipotesi priva di un appiglio in quanto sappiamo del lessico antico nell'area ticinese, e pertanto, oberata dagli oneri della prova, non tale da superare la corsa ad ostacoli. Ma veramente non vi è alcun elemento di prova che allo scrivente ora sfugge, e che possa offrire un sostegno? In fin dei conti, anche le spiegazioni alternative (non necessariamente incompatibili con la presente), non si reggono che sul ragionamento analogico, e su degli indizi. Comunque, sarà interessante considerare come in lingue (o linguemi) differenti, esiti simili siano ascrivibili a processi motivazionali differenti, qualora non si voglia inferirne un'analogia onomasiologica.

3. I dati

È noto, o dovrebbe esserlo, l'episodio nel quale il profeta Ezechiele è costernato, avendo ricevuto l'ordine di mangiare escrementi umani, a mo' di simbolo, ma compiendo l'azione concretamente. Come simbolo, «mangiare merda» non pare essere assente da non poche culture o aree linguistiche. Pensateci bene: a conoscerle bene, non v'è lingua che sociolinguisticamente, nel registro più basso o nel basiletto (socioletto infimo), non abbia nella propria fraseologia quell'espressione.

Con un po' di sollievo, Ezechiele viene parzialmente esaudito mediante la sostituzione dell'ordine originario in una versione edulcorata, nella quale vengono sostituiti «gli stronzi (*šēft'ē-*) dei bovini al posto delle feci (*gel'lē-*) dell'uomo» (*Ezechiele*, 4, 15).

Le feci vengono chiamate *gēlālīm* per via della loro forma affusolata, ed il termine è corradicale del nome della ruota (*galgāl*) e di verbi per l'azione del rotolamento; p. es. «e facciano rotolare (*v^ē-gāl'ālū*) la pietra da sopra il pozzo» (*Genesi*, 29, 3 e 8); «fate rotolare (*gōllū*) grandi pietre verso l'apertura (bocca) della caverna» (*Giosuè*, 10, 18). Il nome si trova anche come singolare collettivo, *gālāl*, in *1 Re*, 14, 10: «come lo sterco brucia completamente», quindi, nel ruolo di combustibile (cfr. arabo *jalla*, che ne è un corradicale). Il volume arrotolato, che si svolge e riavvolge dopo la lettura, si chiama *m^ēgillā*, che le concordanze bibliche di Mandelkern (1896, s.v.) definiscono in latino *volumen*, *liber*, *codex convolutus*. «A causa di» si dice *bi-gēlal*, mentre nell'ebraico postbiblico la causa si chiama *sibbā* (cfr. arabo *sabab*), corradicale questo di un verbo per «girare» (l'idea è di svolgimento causale). Anche il cranio, per via della calotta cranica rotonda, si chiama *gulgōlet*. Un capitello rotondo si chiama *gullā*. Sia l'onda del mare, sia un tumulo di pietre si chiama *gal* (fonemicamente /gall/). Il *circondario*, e per antonomasia la Galilea, hanno nome *Gālīl*.

Quanto al nome (nella forma inflessa) *šēft'ē-*, le concordanze bibliche di Mandelkern (s.v.) definiscono in latino *excrementum* ed anche *stercora animalium*, e vi si fa notare (in ebraico) che anche in arabo e nell'etiopico classico (Ge'ez) il verbo corradicale denota l'andar di corpo.

In *Isaia*, 22, 24, si trova: «i discendenti (*še'ēšā'īm*), e le *šēft'ōt*, ogni recipiente piccolo». La prole vi si trova indicata sia dal plurale maschile *še'ēšā'īm*, sia dal plurale femminile *šēft'ōt*, e Mandelkern

(s.v.) definisce *proles vilior*. I lattanti in un certo senso valevano meno, dato che la loro sopravvivenza era piú precaria. Mandelkern osserva (ivi) che $\text{š}^{\text{e}}\text{f}^{\text{i}}\text{'}\text{ōt}$ sta in relazione a $\text{š}^{\text{e}}\text{'ēšā'īm}$, come quest'ultimo termine sta ad un termine per «escremento» (e infatti, si può completare il ragionamento, i neonati e le feci vengono entrambi escreti).

La radice lessicale di $\text{š}^{\text{e}}\text{'ēšā'īm}$ somiglia alla radice lessicale del verbo per «uscire», ed in effetti è plausibile che siano radici imparentate, trattandosi per il nome reduplicativo, di una radice secondaria reduplicata di quella del verbo di cui si è detto.

E c'è di piú: il sostantivo femminile ebraico singolare šō'ā significa «feci», «escrementi», ed attualmente si tratta del termine standard (e piú asettico, quindi medico professionale) per il concetto. Il termine, šō'ā (in *scriptio defectiva*, quindi š'h anziché šw'h), si trova già in *Isaia*, 28, 8, nella forma non inflessa, ed in forme inflesse in *Isaia*, 4, 4, *Proverbi*, 30, 12, ancora *Isaia*, 36, 12 (come termine un po' meno crudo, tradizionalmente letto al posto del termine scritto, esso stesso corradicale di un termine arabo che attualmente si usa nell'ebraico parlato come volgarismo particolarmente crudo), e *2 Re*, 18, 27, dove si trova un'espressione quasi identica («mangiare la loro merda»), e con la stessa identica sostituzione nella lettura. Una sostituzione simile, di mošā'ōt «latrine pubbliche» (derivazionalmente formato come *nomen loci*, femminile plurale) dove sta scritto il tabuizzato maḥrā'ōt , si trova in *2 Re*, 10, 27. Una forma biblica alternativa a šō'ā con lo stesso senso è šē'ā (scritto tuttavia esso pure š'h), come forma non inflessa in *Ezechiele*, 4, 12, ed in una forma inflessa in *Deuteronomio*, 23, 14.

Va detto che non vi è dubbio alcuno che šō'ā o šē'ā e $\text{š}^{\text{e}}\text{'ēšā'īm}$ siano corradicali. Mandelkern nelle sue concordanze non esitò inoltre ad includerli sotto la stessa radice del verbo yāšā' «uscire». Va detto che indiscutibilmente corradicale di quest'ultimo, piuttosto che di šō'ā , è il sostantivo mošā'ōt (scritto mwš'wt) «latrine pubbliche», nel quale la prima radicale y non cade, ma diventa regolarmente w (quindi $*\text{maw-} > \text{mō-}$) nella derivazione come *nomen loci*.

4. Schemi emergenti dai dati

Ricapitolando i dati elencati nel capitolo precedente, ci troviamo di fronte al paio di concetti lessicali «discendenti», espresso questo da $\text{š}^{\text{e}}\text{'ēšā'īm}$ (si trova quattro volte in *Giobbe*, e sette volte in *Isaia*, e nell'ebraico moderno è il termine standard), ed «escremento», espresso da šō'ā o šē'ā . È un'etimologia accettata che questi termini siano collegati al verbo per «uscire».

Inoltre, abbiamo un altro paio di corradicali: quello del versetto «gli stronzi ($\text{š}^{\text{e}}\text{f}^{\text{i}}\text{'ē'}$) dei bovini al posto delle feci dell'uomo» (*Ezechiele*, 4, 15), e quello in *Isaia*, 22, 24: «i discendenti ($\text{š}^{\text{e}}\text{'ēšā'īm}$), e le $\text{š}^{\text{e}}\text{f}^{\text{i}}\text{'ōt}$ », dove il secondo sostantivo, plurale come il primo, indica esso pure la prole: «proles vilior», o «prole in tenera età», o forse «le bambine». Per $\text{š}^{\text{e}}\text{f}^{\text{i}}\text{'ē'}$ e $\text{š}^{\text{e}}\text{f}^{\text{i}}\text{'ōt}$ sono noti alla letteratura corradicali da altre lingue semitiche: verbi per «andar di corpo». (Vi sono però lessemi semanticamente disgiunti, e nella stessa Bibbia ebraica si trovano nomi per tipi di serpente, derivati da una radice omofona, ma senza alcun nesso etimologico ravvisabile con il lessema di cui abbiamo detto.)

5. Una concettualizzazione dall'esegesi medievale

Va anche detto che nell'esegesi omiletica rabbinica della tarda antichità e medievale, la guarigione di Re Abimelech, di sua moglie, e delle di lui ancelle, in *Genesi*, 20, 17, viene interpretata nel senso che

l'escrezione si era loro bloccata, al punto che perfino le galline non potevano deporre l'uovo (*Talmud Babilonese*, trattato *Bava Ḳamma*, 92a).

Alcuni esegeti medievali, tuttavia (così Nachmanide e David Ḳimḥi), espressero l'opinione che non si trattava della tornata capacità perfino di escrezione delle feci, ma piuttosto della sola impossibilità di partorire, anche per donne che avevano le doglie. Evidentemente queste interpretazioni risultavano concepibili proprio in quanto si ravvisava la somiglianza dell'escrezione fecale e dell'escrezione del neonato.

6. Conclusioni

Naturalmente, non è detto che per la polisemia del termine ticinese valga lo stesso discorso dei corradicali biblici tanto simili, per «stercora animalium» e per «proles vilior», o in fin dei conti per «stercora» e per «proles». Lo scrivente si chiede quale sia l'etimologia di *sciôt* ticinese e circumlacustre (o circumlariano). Tutto sta a scoprire se, per il termine ticinese, è dato di ravvisare un etimo che abbia denotato l'escrezione dal corpo, o forse un senso più generico di spinta o di uscita, che si sia potuto particularizzare, applicandosi sia agli escreti fecali, sia al mettere al mondo un bambino.

Quand'anche un tale protosemema si potesse accertare per il termine ticinese, ciò che spiegherebbe entrambi i lessemi di *sciôt* similmente a quanto abbiamo visto per le due voci *šēftīm* e *šēft'ōt* dell'ebraico biblico, Bracchi avrebbe colto lo stesso nel segno. Ha visto giusto in quanto verosimilmente, i genitori non evitarono il doppio senso usando un termine alternativo, ma l'hanno mantenuto, e la motivazione per questo sarà stata scaramantica, per stornare gli spiriti malefici, come sostiene Bracchi.

Quanto ad etimologie fallaci coinvolgenti l'ebraico e termini europei, v. Nissan (2008a). Di volta in volta, la disamina del lessico ebraico biblico, o comunque dell'antichità, richiede di accedere ad aree conoscitive molto diverse, ed anche, talvolta, a metodi piuttosto differenti. Esempifico: dei riflessi lessicali in ambito greco e poi altrimenti europeo dell'ebraico biblico *pat*, aramaico *pitta*, v. Alinei e Nissan (2007). Del rapporto tra folklore nell'ambiente dell'esegeta, e certi esiti dell'esegesi biblica, ho trattato con riferimento ai *terafim* (di solito inteso «penati»), in Nissan (2008b, capitoli 1 e 2); mentre in un articolo in preparazione ho tratto della situazione complicata dei nomi del pane nelle narrative su Saul e su Elia nel contesto della cultura materiale biblica, in quello dell'esegesi ebraica medievale in Provenza, ed in quello di un inno elianico arabo-giudaico levantino di epoca moderna. L'immaginario midrashico e le cognizioni lapidarie (il folklore mineralogico) hanno influito su come l'esegesi e soprattutto l'omiletica ebraica hanno interpretato l'aspetto materiale e visivo delle tavole della Legge (Nissan 2008 [2009], 2009). Per lo «spirito cattivo» che affligge Re Saul, v. Nissan e Shemesh (2011).

Delle interpretazioni («serpente», «coccodrillo», o anche «drago») di *tannīn*, in particolare nel contesto della narrativa di Mosè alle prese coi maghi in presenza del Faraone, tratto in Nissan (2011a), che la discute ricorrendo ad un formalismo grafico per un forum di semiologia. L'ambiente naturale, la cultura materiale ed il folklore zoologico delle comunità ebraiche sefardite e di quelle arabofone, essendo diversi da quelle di quelle ashkenazite, ne conseguì una differenza di identificazione e di denotazione associate localmente con lo zoonimo biblico *šēbī* («gazzella», ma in Europa «capriolo»): di questo tratto in un articolo di Nissan e Amar (in val.); v. anche Amar e Nissan (2009), e, sulla zoologia ebraica biblica e tardo antica, Nissan (2007). In Nissan (2011b, in val. b) si tratta della situazione ancor più complicata degli ornitonimi dei testi tradizionali dell'Ebraismo, in relazione alla terminologia greca (e persiana) coeva. Nissan (2011 [2010]) rilegge un sintagma nominale di un'iscrizione punica

frammentaria. Nissan (in st. a) discute nomi della carota ed i rispettivi etimi; Nissan (in st. b), nomi di animali ibridi; e Nissan (in st. c), il lessico comparato diacronico delle lingue semitiche, dal punto di vista di come rappresentarlo in una base di dati lessicografica. Nissan (2011c) discute, in una prospettiva semiologica, l'archetipo *My dog ate my homework* di pretesti poco credibili, ma nei capitoli 11–13 (pp. 135–142, iconografia: pp. 160–162) vi si tratta di rappresentazioni teriomorfe oppure antropomorfe, ed in particolare (pp. 141–142, 161–162) le figure umane a testa d'uccello (figure bibliche dell'Esodo, come Mosè e Aronne) in certi manoscritti medievali ebraici di provenienza tedesca. Di queste rappresentazioni visive ho pure trattato nei capitoli 4–6 di Nissan (2008 [2009]).

Tra fonti documentarie antiche (bibliche o rabbiniche), e un racconto popolare degli ebrei iracheni (con riferimento alla lettura in pubblico del termine *qa'āqá* «tatuaggio» da *Levitico*, 19, 28), e letteratura moderna, di corvi ho trattato in Nissan (in val. a) ed nella parte seconda (capitoli 6–9) di Nissan (2011d). Nel capitolo 7 di Nissan (2011d), ho discusso (pp. 36–39) del trattamento riservato da Malachi Beit-Arié (1966) ad alcuni ornitonimi nel trattatello mistico *Pereq Shira* (che attribuisce alla preghiera degli specie animali dati versi biblici), e mi sono trattenuto in particolare sulle parti del testo che si occupano del corvo e del senso controverso di *Qoré dagár ve-ló yalád* in *Geremia*, 17, 11 (due tradizioni contrastanti considerano che l'ornitonimo sia o *qoré* o *dagár*, e sia voce verbale l'altra).

Nissan (in val. c) tratta della sporadica e talvolta dubbia occorrenza del motivo del serpente ciclico (l'*ouroboros*) in testi o artefatti ebraici; di fonte biblica si discutono il serpente '*Aqallaton*, nonché gli '*akhasim* «braccialetti (al braccio? al malleolo? al polso?) [serpentiformi?]».

7. Bibliografia

- Alinei, Mario e Nissan, Ephraim (2007), “L'etimologia semitica dell'it. *pizza* e dei suoi corradicali est-europei, turchi, e semitici levantini”, in *Quaderni di Semantica*, 28(1), pp. 117–135.
- Amar, Zohar and Nissan, Ephraim (2009), “Captive Gazelles in Iraqi Jewry up to the Early Twentieth Century, in Relation to Cultural Practices and Vernacular Housing, with Particular Reference to Kosher Status and the Making of Torah Scrolls”, in the *Journal of Modern Jewish Studies* 8(1), pp. 23–39.
- Beit-Arié, Malachi (1966). *Perek Shira: Introductions and Critical Edition*. (Hebrew, 2 vols.). Ph.D. dissertation (supervised by G. Scholem), Jerusalem: Hebrew University.
- מלאכי בית-אריה. פרק שירה: מבואות ומהדורה ביקורתית.
חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשכ"ז.
- Bracchi, Remo (2007), “Nuove etimologie dialettali (zoonimi, qualità fisiche e anatomia umana) per il LEI”, in *Quaderni di Semantica*, 28(1), pp. 137–168.
- Monti, P. (1845), *Vocabolario dei dialetti della città e diocesi di Como e riscontri di lingue antiche e moderne*. Società Tipografica de' Classici Italiani, Milano (rist. anastat., Forni, Bologna 1969).
- Lurà, Franco (dir.) (1999), *Fra le zolle* (= Gli innesti 1), Centro di dialettologia e di etnografia, Bellinzona, Canton Ticino, Svizzera.
- Mandelkern, Solomon (1896), *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, edizione a cura di F. Margolin e M. Goshen-Gottstein, Schocken, Gerusalemme, 1977 (definizioni in latino e annotazioni in ebraico).
- Nissan, Ephraim (2007), “A Gleaning of Concepts from the Natural Sciences held by the Jewish Sages of Late Antiquity: From Zoology, to Optical Instrumentation (Viewing Tubes)”, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I–V sec.): XXXV Incontro di Studiosi dell'Antichità*

- Cristiana*, Rome, 4–6 May 2006. (*Studia Ephemeridis 'Augustinianum'*, 101.) Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007, pp. 49–81.
- Nissan, Ephraim. (2008a), “Etymothesis and Fallacy: On Carrots and the Liver”, in *Journal of Northwest Semitic Languages*, 34(1), pp. 57–73.
- . (2008b), “Ghastly Representations of the Denominational Other in Folklore, I”, in *La Ricerca Folklorica*, 57 (2008), pp. 133–147. Abstract on p. 160.
- . (2008 [2009]), “The Giving of the Law: Which Shape the Tables of the Law? Jewish and Christian Textual and Visual Traditions”. *Bibbia e Oriente*, 50(3/4) = #237/238 (numero del cinquantesimo anniversario), pp. 129–146 + Figs. VI–VIII nell’inserto tavole. Anche in *Bibbia e cultura*, a cura di Davide Sardini (Supplementum, Bibbia e Oriente, 12).
- . (2009), “The Tables of the Law and the Gemstone Sanpirinon (Aquamarine?): A Topos in the Aggadic Midrash. Or, on Wondrous Ekphrasis as Grounded in Scriptural Interpretation”. *Bibbia e Oriente*, 51(1) = #239, pp. 33–64.
- . (2010 [2011]), “*L^emiqnē-ḩānīm* – ‘Per comprare la faccia’ – ‘per conciliarsi il favore’. Una proposta di rilettura di un’iscrizione punica su una lamina d’argento di Tharros”, in *Bibbia e Oriente*, 52(244) (2010 [2011]), pp. 65–72.
- . (2011a), “The Rod and the Crocodile. Temporal Relations in Textual Hermeneutics: An Application of Petri Nets to Semantics”. *Semiotica* 184(1/4), 2011, pp. 187–227.
- . (2011b), “On a Mystery of Talmudic Zoonymy: The Parrot, and the Myna? A Reassessment of the Identity of the Two *andrafta* Bird Species”, *Journal of the American Oriental Society*, 131(3), pp. 445–452.
- . (2011c), “The Dog Ate It: The Fate of Homework as a Situational Archetype for a Pretext. Social Context, Medium, and Formalism”, *The American Journal of Semiotics*, 27(1–4), pp. 115–162.
- . (2011d), “Jokes and Pranks: The Compulsive Liar Healed, the Congregation Made to Behave Awkwardly, and the Character ‘Such a One’ Reduced to a Dog. Baghdadi Jewish Variants, Heretofore Unsignalled, Respectively Amenable to the International Tale Types 1543 C* (Oicotypised); Vaguely 1828* (an Oicotypised *Predigtschwank*), and 1138 (Quite Loosely, Unadapted)”, *Humor Mekuvvan: A Research Journal of Humor Studies*, 1, pp. E4–E71 (in the English-language part of the volume; published online).
- . (in st. a), “Etymothesis, Fallacy, and Ontologies: An Illustration from Phytonymy, in *Language, Culture, Computation: Studies in Honour of Yaacov Choueka*, Vol 2: *Tools for Text and Language, and the Cultural Dimension*, a cura di Nachum Dershowitz et Ephraim Nissan. Springer-Verlag, Berlino.
- . (in st. b), “Hybridity in Referential Vs. Metaphorical Zoonymy, *ibid.*
- . (in st. c), “Which Acceptation? Ontologies for Historical Linguistics, *ibid.*
- . (in val. a), “Reading *Candide*, and the Talking Raven in the Dream: Trying to Make Sense of an Episode in Agnon’s *Ad Henna (To This Day)*”.
- . (in val. b), “Marginal Notes, in Respect of Rabbinic Ornithology, to a New Lexicon of Ancient Greek and Byzantine Bird-Names”.
- . (in val. c), “The Cyclical Snake: Occurrences in Jewish Sources Are Sporadic and Disconnected”.
- e Amar, Zohar (in val.) “What They Served at the Banquet for the Wedding of Shim’on Nathan’s Daughter: Considerations of the Sense of *tsvi*, in sources from East and West”.
- e Shemesh, Abraham Ofir. (2011), “King Saul’s ‘Evil Spirit’ (*ruach ra’ah*): Between Psychology, Medicine and Culture”, *La Ricerca Folklorica*, 62, pp. 149–156.