



UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

INSTITUTO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN LENGUAS Y CULTURAS

TESIS DOCTORAL CON MENCIÓN INTERNACIONAL
PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

**HAGIOGRAFÍA ÁRABE CRISTIANA
EN UN CÓDICE DEL SIGLO XIII (SIN. AR. 445)
EDICIÓN DIPLOMÁTICA Y ESTUDIO DEL REGISTRO LINGÜÍSTICO**

FAIAD BARBASH

TESIS DOCTORAL PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
EN EL PROGRAMA DE DOCTORADO “LENGUAS Y CULTURAS”

DIRECTOR
PROF. DR. JUAN PEDRO MONFERRER SALA

CÓRDOBA, 2018

TITULO: *HAGIOGRAFÍA ÁRABE CRISTIANA EN UN CÓDICE DEL SIGLO XIII
(SIN. AR. 445): EDICIÓN DIPLOMÁTICA Y ESTUDIO DEL REGISTRO
LINGÜÍSTICO*

AUTOR: *Faiad Barbash*

© Edita: UCOPress. 2019
Campus de Rabanales
Ctra. Nacional IV, Km. 396 A
14071 Córdoba

<https://www.uco.es/ucopress/index.php/es/>
ucopress@uco.es



TÍTULO DE LA TESIS: Hagiografía árabe cristiana en un códice del siglo XIII (Sin. ar. 445): edición diplomática y estudio del registro lingüístico

DOCTORANDO/A: Faiad Barbash

INFORME RAZONADO DEL/DE LOS DIRECTOR/ES DE LA TESIS

(se hará mención a la evolución y desarrollo de la tesis, así como a trabajos y publicaciones derivados de la misma).

La Tesis Doctoral aborda la edición de cinco textos árabes cristianos, contenido en el *Codex Sinaiticus Arabicus 445*, pertenecientes al género hagiográfico. La labor analítica planificada que ha llevado a cabo el doctorando ha consistido en realizar una edición diplomática de los cinco textos objeto de estudio del texto sobre el que llevar a cabo el estudio lingüístico descriptivo del mismo.

Ello, secundariamente y a modo de introducción, ha permitido al doctorando, elaborar un mapa narratológico de los principales elementos que constituyen el género narrativo hagiográfico en el seno de la producción árabe cristiana. Esta labor analítica ha consistido en el despoje, enumeración y descripción de los mismos con el fin de elaborar un catálogo de sus elementos compositivos más importantes.

Asimismo, como parte de esa sección introductoria, el doctorando ha redactado una sección de naturaleza socio-histórica, cuya finalidad es situar el contexto que alberga los textos objeto de estudio. El análisis lingüístico llevado a cabo por el doctorando responde a una metodología analítica rigurosa de naturaleza descriptiva, cuyo objetivo busca la descripción pormenorizada del registro que exhiben los textos en particular y el códice en general, dado que es obra de la misma mano.

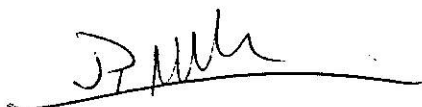
Además, la metodología aplicada por el doctorando ha redundado, además de en el propio proceso de análisis, también en la identificación de aquellos elementos lingüísticos propios del ámbito de la traducción, rasgos analíticos que el doctorando ha resolver metodológicamente de acuerdo con el objeto de textos pertenecientes una modalidad que cabe calificar como “lengua de traducción”.

Por último, la investigación realizada con la presente Tesis Doctoral se ajusta objetivamente a los indicios de calidad exigibles de acuerdo con el nuevo marco de obtención del Grado de Doctor. De acuerdo con ello, el doctorando ha acometido el estudio lingüístico de los textos aplicado convenientemente, y con el debido rigor lingüístico exigible, una metodología acorde a la naturaleza del texto.

Por todo ello, el Director de Tesis abajo firmante emite el presente informe favorable y autoriza la presentación de la tesis doctoral.

Córdoba, 6 de noviembre de 2018

Firma del/de los director/es

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'JPM', is written over a horizontal line.

Fdo.: Juan Pedro Monferrer Sala

Contenido

| | |
|---|----|
| Agradecimientos | 1 |
| Sistema de transcripción | 3 |
| 1. Preliminares | 4 |
| 1.1. Marco general de estudio | 4 |
| 1.2. Objetivos | 5 |
| 1.3. Fundamentos teóricos y metodológicos | 6 |
| 2. Contexto socio-histórico del medio siro-palestino, siglos XII y XIII | 9 |
| 2.1. La dinatía zangí y el estado ayyubí | 13 |
| 2.2. El periodo post-ayyubí y el sultanato mameluco | 17 |
| 3. El género literario hagiográfico | 25 |
| 3.1. Los orígenes de la hagiografía: los mártires | 27 |
| 3.2. El concepto del aniversario de los mártires y los santos | 31 |
| 3.3. El culto y la invocación de los mártires | 36 |
| 3.4. El concepto de la hagiografía como género literario | 38 |
| 3.5. Características del género hagiográfico | 45 |
| 4. Síntesis del contenido de las narraciones incluidas en Cod. Ar. Sin. 445 | 53 |
| 4.1. Historia de Elías (= T ¹) | 53 |
| 4.2. Historia de Simón Pedro (= T ²) | 56 |
| 4.3. Historia de Mateo y Andrés (= T ³) | 60 |
| 4.4. Historia de la virgen Justina y el santo Kīryānūs (= T ⁴) | 64 |
| 4.5. Historia de Pablo de Tarso (T ⁵) | 66 |
| 5. Análisis narrativo de los textos | 68 |
| 5.1. El espacio | 69 |
| 5.1.1. El espacio físico | 71 |
| 5.1.1.1. T ¹ | 72 |
| 5.1.1.2. T ² | 74 |

| | |
|---|-----|
| 5.1.1.3. T ³ | 76 |
| 5.1.1.4. T ⁴ | 78 |
| 5.1.1.5. T ⁵ | 79 |
| 5.1.2. El espacio psicológico | 80 |
| 5.1.2.1. T ¹ | 81 |
| 5.1.2.2. T ² | 82 |
| 5.1.2.3. T ³ | 82 |
| 5.1.2.4. T ⁴ | 83 |
| 5.1.2.5. T ⁵ | 84 |
| 5.1.3. El espacio económico | 86 |
| 5.1.3.1. T ¹ | 86 |
| 5.1.3.2. T ² | 87 |
| 5.1.3.3. T ³ | 87 |
| 5.1.3.4. T ⁴ | 87 |
| 5.1.4. El tiempo | 88 |
| 5.1.4.1. El tiempo de la aventura | 89 |
| 5.1.4.1.1. El tiempo cronológico (o tiempo interno) | 89 |
| 5.1.4.1.1.1. T ¹ | 89 |
| 5.1.4.1.1.2. T ² | 91 |
| 5.1.4.1.1.3. T ³ | 92 |
| 5.1.4.1.1.4. T ⁴ | 94 |
| 5.1.4.1.1.5. T ⁵ | 96 |
| 5.1.4.1.2. El tiempo subjetivo o psicológico | 99 |
| 5.1.4.1.2.1. T ¹ | 99 |
| 5.1.4.1.2.2. T ³ | 100 |
| 5.1.4.1.3. El tiempo histórico | 100 |
| 5.1.4.1.3.1. T ¹ | 101 |
| 5.1.4.1.3.2. T ² | 101 |
| 5.1.4.1.3.3. T ³ | 101 |
| 5.1.4.1.3.4. T ⁴ | 102 |
| 5.1.4.1.3.5. T ⁵ | 102 |

| | |
|--|-----|
| 5.1.4.1.4. El tiempo ambiental | 111 |
| 5.1.4.1.4.1. T ¹ | 111 |
| 5.1.4.1.4.2. T ² | 112 |
| 5.1.4.1.4.3. T ³ | 112 |
| 5.1.4.1.4.4. T ⁵ | 113 |
| 5.1.4.1.5. El tiempo gramatical | 113 |
| 5.1.4.1.5.1. T ¹ | 114 |
| 5.1.4.1.5.2. T ² | 115 |
| 5.1.4.1.5.3. T ³ | 115 |
| 5.1.4.1.5.4. T ⁴ | 116 |
| 5.1.4.1.5.5. T ⁵ | 116 |
| 5.1.4.1.6. El tiempo de la escritura | 116 |
| 5.1.4.1.7. El tiempo de la lectura | 117 |
| 5.2. Los personajes | 118 |
| 5.2.1. Los personajes en los textos | 119 |
| 5.2.1.1. T ¹ | 119 |
| 5.2.1.2. T ² | 121 |
| 5.2.1.3. T ³ | 122 |
| 5.2.1.4. T ⁴ | 123 |
| 5.2.1.5. T ⁵ | 124 |
| 5.2.2. Consideraciones analíticas sobre los personajes | 124 |
| 5.2.2.1. T ¹ | 125 |
| 5.2.2.2. T ² | 126 |
| 5.2.2.3. T ³ | 127 |
| 5.2.2.4. T ⁴ | 128 |
| 5.2.2.5. T ⁵ | 128 |
| 5.2.3. Los personajes en relación con el tiempo y el espacio | 129 |
| 5.2.3.1. T ¹ | 130 |
| 5.2.3.2. T ² | 131 |
| 5.2.3.3. T ³ | 131 |
| 5.2.3.4. T ⁴ | 132 |

| | |
|---|-----|
| 5.2.3.5. T ⁵ | 132 |
| 5.2.4. Funciones del personaje en el texto..... | 133 |
| 5.2.4.1. Agente de la acción | 133 |
| 5.2.4.2. El protagonista | 134 |
| 5.2.4.2.1. T ¹ | 134 |
| 5.2.4.2.2. T ² | 135 |
| 5.2.4.2.3. T ³ | 135 |
| 5.2.4.2.4. T ⁴ | 135 |
| 5.2.4.2.5. T ⁵ | 135 |
| 5.2.4.3. El antagonista | 136 |
| 5.2.4.3.1. T ¹ | 136 |
| 5.2.4.3.2. T ² | 136 |
| 5.2.4.3.3. T ³ | 137 |
| 5.2.4.3.4. T ⁴ | 137 |
| 5.2.4.3.5. T ⁵ | 137 |
| 5.2.4.4. El objeto (anhelado o temido) | 138 |
| 5.2.4.4.1. T ¹ , T ² , T ³ | 138 |
| 5.2.4.4.2. T ⁴ | 138 |
| 5.2.4.4.3. T ⁵ | 138 |
| 5.2.4.5. El destinatario | 139 |
| 5.2.4.5.1. T ¹ , T ² , T ³ , T ⁴ , T ⁵ | 139 |
| 5.2.4.6. El beneficiario | 139 |
| 5.2.4.7. El adyuvante | 140 |
| 5.2.4.8. La psicología con los personajes | 140 |
| 5.2.4.8.1. T ¹ | 140 |
| 5.2.4.8.2. T ² | 141 |
| 5.2.4.8.3. T ³ | 141 |
| 5.2.4.8.4. T ⁴ | 142 |
| 5.2.4.8.5. T ⁵ | 142 |
| 5.2.4.9. Las formas de los personajes | 142 |
| 5.2.4.9.1. T ¹ | 143 |

| | |
|--|-----|
| 5.2.4.9.2. T ² | 143 |
| 5.2.4.9.3. T ³ | 144 |
| 5.2.4.9.4. T ⁴ | 144 |
| 5.2.4.9.5. T ⁵ | 146 |
| 6. Descripción del manuscrito | 147 |
| 6.1. Escritura y ortografía | 147 |
| 6.2. Partición de palabras | 148 |
| 6.3. Dittografía | 149 |
| 6.4. <i>Scriptio plena</i> | 149 |
| 6.5. <i>Scriptio defectiva</i> | 150 |
| 6.6. Reduplicación de secuencias sintagmáticas y oracionales | 150 |
| 6.7. Vocalismo | 151 |
| 6.7.1. Vocales (breves y largas) | 151 |
| 6.7.2. Vocales <i>tanwīn</i> | 157 |
| 6.7.3. Suprasegmentales | 158 |
| 6.7.3.1. <i>Šaddah</i> o <i>tašdīd</i> | 158 |
| 6.7.3.2. <i>Alif maddah</i> | 159 |
| 6.8. Consonantismo | 160 |
| 6.8.1. <i>Hamza</i> | 160 |
| 6.8.1.1. El alófono /ʔ/ en posición inicial | 160 |
| 6.8.1.2. El alófono /ʔ/ en posición medial | 174 |
| 6.8.1.3. El alófono /ʔ/ en posición final | 182 |
| 6.8.2. /t/ < /ṭ/ | 183 |
| 6.8.3. /ṭ/ < /t/ | 183 |
| 6.8.4. /t/ < /n/ | 184 |
| 6.8.5. /n/ < /t/ | 184 |
| 6.8.6. /ħ/ < /ǧ/ | 184 |
| 6.8.7. /ǧ/ < /ħ/ | 185 |
| 6.8.8. /ħ/ < /ħ/ | 186 |
| 6.8.9. /ħ/ < /ǧ/ | 187 |
| 6.8.10. /ǧ/ < /ħ/ | 187 |

| | |
|----------------------------------|-----|
| 6.8.11. /h/ < /ḥ/ | 187 |
| 6.8.12. /d/ < /ḏ/ | 187 |
| 6.8.13. /ḏ/ < /d/ | 189 |
| 6.8.14. /s/ < /š/ | 189 |
| 6.8.15. /š/ < /s/ | 189 |
| 6.8.16. /ṣ/ < /z/ | 189 |
| 6.8.17. /ṣ/ < /ḏ/ | 190 |
| 6.8.18. /ṣ/ < /s/ | 190 |
| 6.8.19. /ḏ/ < /ṣ/ | 190 |
| 6.8.20. /ḏ/ < /t/ | 190 |
| 6.8.21. /ḏ/ < /z/ | 191 |
| 6.8.22. /t/ < /z/ | 191 |
| 6.8.23. /z/ < /t/ | 191 |
| 6.8.24. /z/ < /ḏ/ | 191 |
| 6.8.25. /b/ < /y/ | 191 |
| 6.8.26. /y/ < /b/ | 192 |
| 6.8.27. /b/ < /y/ | 192 |
| 6.8.28. /b/ < /t/ | 192 |
| 6.8.29. /z/ < /r/ | 192 |
| 6.8.30. /r/ < /z/ | 192 |
| 6.8.31. /ʿ/ < /ġ/ | 193 |
| 6.8.32. /ġ/ < /ʿ/ | 193 |
| 6.8.33. /f/ < /q/ | 194 |
| 6.8.34. /q/ < /f/ | 194 |
| 6.8.35. <i>Tā' marbūṭa</i> | 194 |
| 6.8.35.1. /ʿ/ < /t/ | 195 |
| 6.8.35.2. /h/ < /ʿ/ | 195 |
| 6.9. Morfología | 201 |
| 6.9.1. Nombre | 201 |
| 6.9.2. Número | 201 |
| 6.9.3. Pronombre relativo | 202 |

| | |
|---|-----|
| 6.9.4. Deixis | 203 |
| 6.9.5. Dialectalismos | 203 |
| 6.9.6. Préstamos | 203 |
| 6.9.7. Preposiciones y conjunciones | 204 |
| 6.10. Verbos | 204 |
| 7. Edición de los textos árabes | 207 |
| 8. Conclusiones generales | 265 |
| 9. English documents..... | 269 |
| 9.1. Preliminaries | 269 |
| 9.1.1. General framework | 269 |
| 9.1.2. Objectives | 270 |
| 9.1.3. Theoretical and methodological foundations | 271 |
| 9.1.3. General conclusions | 273 |
| 10. Bibliografía | 277 |
| 10.1. Fuentes | 277 |
| 10.2. Estudios | 277 |
| 11. Índices | 283 |
| 11.1. Nombres de personas | 283 |
| 11.2. Epítetos | 286 |
| 11.3. Nombres de lugar | 287 |

Agradecimientos

Redactar este texto, justo al comienzo, indica que ha llegado el momento de concluir el trabajo de mi tesis doctoral, un largo y especial capítulo de mi vida. Y deseo agradecer a muchas personas que han compartido conmigo esta etapa el apoyo ilimitado que me han prestado durante todo el camino.

Mi primer, y gran agradecimiento, es para Juan Pedro Monferrer Sala, mi director de la tesis. Quiero expresar mil gracias y una a la persona que a lo largo de estos años no ha dejado de apoyarme tanto a nivel profesional como a nivel personal. Gracias por ofrecerme su amplio conocimiento, su gran experiencia y su enorme paciencia, pues sin ellos no habría sido posible lograr terminar este trabajo. Ha sido un gran honor para mí poder trabajar con él, gracias de todo corazón.

Quiero también dar las gracias a los profesores Manuel Marcos Aldón, Pedro Mantas-España, Nader Al Jallad y Ángel Urbán Fernández por sus consejos y sus ánimos. Me gustaría agradecer especialmente al profesor José Francisco Meirinhos y a los compañeros del *Instituto de Filosofía*, en la Universidad de Oporto, Portugal, por aceptarme y poder trabajar con ellos durante mi estancia doctoral, ofreciéndome todo cuanto necesité para el desarrollo de mi trabajo. Gracias a mis compañeros: Lourdes Bonhome Pulido y Maurizio Massaiu, por su ayuda y su amistad durante estos años.

Un agradecimiento especial a mi gran amigo y mi hermano cordobés, Manuel Mellado Corriente, por estar siempre a mi lado como un verdadero hermano. Mil gracias a mi gran amigo Dr. Fakhri Hassouneh, nuestra amistad empezó al principio de nuestro camino juntos en la ciudad de Córdoba, a lo largo de estos años hemos compartido los momentos difíciles que precedieron a los que ya más adelante se tornaron más fáciles; siempre estuvimos unidos, apoyándonos el uno al otro, y así seguiremos en el resto de nuestra vida.

Otro agradecimiento, enorme este también, es para mi mejor amigo, el Dr. Nasser Mirkhan, por su enorme apoyo a nivel profesional y a nivel

personal, de él he aprendido mucho y su apoyo es, asimismo, parte importante de este mismo trabajo.

Quiero también dar las gracias a todos los compañeros de trabajo en Escuela Halal y el Instituto Halal, por su apoyo y su ánimo, siempre gratificantes en los duros momentos.

Y llega el momento de expresar mi agradecimiento a las personas más importantes de mi vida, a mi familia: mi padre Ahmad, mi madre Fátima, mi hermano Abed Al-Hassib, mi hermano Hani y mi hermana Miriam. Sin vosotros nunca podría haber llegado a ser quien soy en la actualidad. A lo largo de estos seis años, pese a todo lo que estáis sufriendo, nunca habéis dejado de apoyarme en todos los sentidos. Mil gracias por estar en mi vida.

Quiero, además, dejar constancia de mi agradecimiento a mi santa tierra, Siria, que lleva sufriendo muchos años como consecuencia de brutal guerra que ha cejado de ver morir a sus hijos, de ver tanta sangre derramada, a pesar de lo cual aún sigue allí, fuerte y viva, y allí seguirá para siempre.

Por último, un agradecimiento especial a mi segunda tierra, España, y a mi segunda ciudad Córdoba, esta preciosa ciudad, cuyas gentes me recibieron como si fuera uno más de ellos, con enorme cariño y gran respeto. Hablando de Córdoba no puedo evitar recordar a mi ciudad natal, Damasco, por lo que ambas tienen en común, razón por la que siempre me vienen a la memoria estos versos del poeta sirio Nizar Qabbani:

Por las callejuelas de Córdoba (...)

metí mi mano en el bolsillo más de una vez (...)

para sacar la llave de nuestra casa en Damasco.

في ازقة قرطبة الضيقة (...)

مددت يدي الى جيبي أكثر من مرة (...)

لاخرج مفتاح بيتنا في دمشق

Sistema de transcripción

Consonantes:

| | | | |
|---|---|---|---|
| ء | ’ | ض | d |
| ب | b | ط | t |
| ت | t | ظ | z |
| ث | ṭ | ع | ‘ |
| ج | ǧ | غ | g |
| ح | ḥ | ف | f |
| خ | ḫ | ق | q |
| د | d | ك | k |
| ذ | ḏ | ل | l |
| ر | r | م | m |
| ز | z | ن | n |
| س | s | ه | h |
| ش | š | و | w |
| ص | ṣ | ي | y |

La *tā marbūṭa*^t (ة): a (at en estado constructo).

Las vocales breves se han representado como a,i,u, mientras que las vocales largas aparecen como ā,ī,ū.

La *alīf maqṣūra* (ى) es transcrita -à

1. Preliminares

1.1. Marco general de estudio

El presente trabajo consta de una parte fundamental, la edición de los textos precedida del correspondiente estudio lingüístico, al que se suma el análisis temático de los cinco textos objeto de estudio (contenidos en el *Codex Arabicus Sinaiticus 445* del Monasterio de Santa Catalina, Monte Sinaí), datado en el siglo XIII. A ello se suma una sección introductoria sobre el contexto socio-histórico del medio siro-palestino en los siglos XII y XIII cuyo interés no es otro que el de ofrecer los datos necesario que contribuyan a contextualizar los textos materia de análisis.

El análisis temático de los textos cuenta con una sección que pretende tener un carácter introductorio (“El género literario de la hagiografía”), cuya función, también en este caso, es la de servir de contexto a la sección posterior que contiene el análisis temático de los textos con vistas a desglosar y describir todos los componentes narrativos presentes en los textos.

La sección dedicada a la edición del texto, el apartado esencial de este estudio, incluye un estudio descriptivo del registro lingüístico de los textos. En el estudio lingüístico descriptivo hemos seguido el trabajo pionero de Blau y las aportaciones posteriores de otros estudios realizados sobre materiales diversos de cronología, asimismo, variada. El objetivo esencial de este apartado es ofrecer una descripción lo más completa posible del

registro lingüístico que reflejan los textos incidiendo en aquellos aspectos más relevantes, al tiempo que recogiendo toda la información posible que confirme lo que estudios precedentes ya avanzaron en su momento. Con respecto a la edición, hemos optado por realizar una transcripción del manuscrito que no interfiera ni con las características ortotipográficas que exhiben los textos, preservando de este modo posibles desviaciones fonéticas y/o ortográficas, así como procedimientos propios de la transmisión manuscrita entre los copistas árabes cristianos medievales.

1.2. Objetivos

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, el objetivo esencial de nuestro trabajo, al igual que su contenido, es doble: por un lado ofrecer un marco teórico-temático de los componentes narrativos propios del género hagiográfico, que pueda servir en un futuro como material de base para la elaboración de un manual sobre este género literario, de tan grande impacto en la literatura árabe cristiana.

Esencial el segundo objetivo, consistente en proveer una edición crítica de los textos objeto de estudio sobre la que poder trabajar con el pertinente rigor científico exigible. Esta edición, al propio tiempo, permite la labor de estudio lingüístico pertinente, que exhiba las características propias del registro utilizado por los autores/traductores de las versiones árabes originales, así como las adaptaciones que pudieran realizar los copistas partícipes en la transmisión de los textos.

Dada la escasez de textos hagiográficos estudiados, dada la casi nula existencia de ediciones críticas existentes y dada la ausencia de análisis de los registros lingüísticos realizado en este género literario fundamental de la literatura árabe cristiana, el objetivo final es poder disponer de una edición que sirva de guía para estudios posteriores en este ámbito de estudio, con los correspondientes estudios literario y lingüístico. Con ello contribuimos a colocar una nueva piedra en el proceso de estudio del género hagiográfico árabe cristiano, que debe desembocar en un futuro en la confección de un manual que describa y analice todos los componentes constitutivos del género.

1.3. Fundamentos teóricos y metodológicos

Para el estudio pormenorizado del material que constituye el *corpus* de nuestro trabajo hemos partido de un doble enfoque: literario en el caso de la sección dedicada al análisis temático de los textos y lingüístico en el caso de la segunda sección, que contiene, como ya hemos dicho, la edición y el estudio lingüístico de los textos, que incluye un análisis en los tres niveles gramaticales (sintáctico, semántico y traductológico) con una aplicación esencialmente descriptiva.

Obviamente, al tratarse nuestros textos de “versiones” en árabe realizadas a partir, lo más probable, de originales griegos, somos plenamente conscientes de que el respeto de las normas y convenciones de cada lengua permite la comunicación de cualquier idea, salvo en el caso de que el concepto no se haya codificado. Somos también

conscientes, además, de que las técnicas de traducción, tanto intra como interlingüísticas, permiten abordar realidades lingüísticas específicas y hasta logran establecer un contacto intercultural gracias a la interacción textual, aunque solo sea de modo meramente tangencial.

Este es un aspecto importante a tener en cuenta, dado que los textos que estudiamos no son propiamente realidades resultantes de un acto de habla, ni siquiera de escritura podríamos aventurarnos a decir, sino de un acto de traducción, hecho que hace de nuestros cinco textos estudiados – y a otros muchos de la tradición árabe cristiana– objetos distintos de las composiciones originales y consecuentemente objetos de traducción, objetos que por lo tanto constituyen lo que podemos calificar como una “literatura de traducción”.

En el aspecto metodológico adoptado, quisiéramos precisar las siguientes observaciones.

Destaca el tono estandarizado de la narración, de lo que hemos inferido que la traducción, en consecuencia, ha de ser en no escasa medida un ejercicio transcultural., lo que justifica el aparato metodológico que hemos utilizado tanto para llevar a cabo la clasificación del *corpus* de los textos, como la selección temática y el correspondiente análisis de los elementos constitutivos de las cinco narraciones.

Los temas son los característicos del género hagiográfico y por lo tanto recurrentes, hasta cierto punto y con las debidas excepciones, en las historias. Se trata de textos híbridos con una variada combinación de elementos compuestos a partir documentos diversos, orales incluidos en

origen, aunque sin notables cambios de registro narrativo. En buena medida, podemos señalar que los textos ofrecen modelos que siguen el relato clásico y así podemos fácilmente identificar los enunciados, los cambios cronológicos, espaciales y de los actantes.

Todas estas características narrativas que acabamos de enunciar, junto con las características lingüísticas que exhiben los cinco textos y su adscripción cronológica en la modalidad de transmisión textual han determinado nuestro proceder metodológico en los siguientes niveles progresivos de actuación: a) elección de los textos, b) análisis lingüístico de los mismos, c) edición crítica de los textos y d) análisis contextual y literario de los objetos de estudio.

2. Contexto socio-histórico del medio siro-palestino, siglos XII y XIII

Los siglos XII y XIII han sido considerados como uno de los periodos históricos más importantes en la historia del Oriente islámico en general, y de Siria y Palestina en particular. Durante estos dos siglos, la sociedad siria y palestina estaba compuesta por diferentes grupos étnicos y religiosos, resultado de las mezclas de diversos grupos que habían convivido en el Oriente Próximo a lo largo de los siglos. Esta mezcla de gentes dejó un reflejo indeleble en el marco cultural siro-palestino en varios niveles.

Para poder comprender la variedad étnica y religiosa que caracterizó a la sociedad siro-palestina durante los siglos XII y XIII debemos repasar, siquiera de manera general, su historia en el periodo islámico. Pasado el periodo omeya nos encontramos con un contexto socio-político en el que la huella helenística —no sólo en Siria, sino también en Egipto— estaba llegando a su fin.¹ Y con ello la lengua griega, hasta ahora bien arraigada en estos países, fue perdiendo su importancia en favor del uso de la lengua árabe, que no solo fue promovida por medio del proceso de arabización, sino además impuesta por el nuevo poder islámico.² Junto con esta mengua cualitativa de la lengua griega también cayeron en desuso, en mayor o menos grado, también otras como la lengua copta o la aramea, llegando algunas de ellas a dejar de ser habladas, como en el caso del copto, quedando reducido su uso a pequeños grupos de eruditos, a las liturgias cristianas o en zonas donde se convirtieron en una lengua coloquial con carácter residual.

Con el tiempo, la mayoría de la población de estos países, de lengua aramea o griega, aceptó la lengua árabe como vehículo de comunicación.³ La lengua árabe, así, acabó convirtiéndose en la lengua vehicular de las comunidades cristianas judías o zoroastras que rechazaron convertirse al

¹ Garth Fowden – Elizabeth Key Fowden, *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads* (Atenas 2004), pp. 115-121. Cf. G. W. Bowersock, *Mosaics as History: The Near East from Late Antiquity to Islam* (Cambridge, MA – London 2006).

² Arieta Papaconstantinou, “‘They Shall Speak the Arabic Language and Take Pride in it’: Reconsidering the Fate of Coptic After the Arab Conquest”, *Le Muséon* 120 (2007), pp. 273-299.

³ Joshua Blau, “A Melkite lingua franca from the second half of the First Millenium”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994), pp. 14-16.

islam y mantuvieron su diversos credos. Sin embargo, al adoptar la nueva lengua asumieron, en cierto modo, parte de la cultura que se transmitió en esa lengua.⁴

El factor principal, y sin duda el más importante, para la arabización de estos dos países (Egipto y Siria) fue el proceso migratorio movimiento masivo de árabes procedentes de la Península Arábiga, aunque hay que tener presente que en el caso de Siria y Palestina este desplazamiento de personas había conocido una inmigración árabe muy anterior,⁵ lo que permitió el establecimiento de comunidades árabes en territorio no árabe antes del advenimiento del islam.

Con la llegada al poder de la dinastía ħamdaní establecida en las ciudades de Alepo y Ĥoms (antigua Emesa), los siglos IX-XI supusieron un periodo de gran inestabilidad para Siria y Palestina. Poco después de la instauración de la dinastía ħamdaní comenzaron las incursiones bizantinas en la región, que finalmente fueron rechazadas por las fuerzas fatimíes. Sin embargo, en Siria y Palestina el poder fatimí no consiguió arraigar, dado que no gozó del mismo apoyo que en Egipto.

En el siglo XI los salāġiqa derrocaron a los fatimíes y se establecieron en Siria extendiendo su control a algunas zonas de Palestina y a la ciudad de Jerusalén. La llegada de los salāġiqa a Siria fue el resultado de un lento pero progresivo movimiento de grupos asiáticos, cuyo origen se sitúa en el uso del *ghulam* turco desde el siglo IX por los abbasíes que culminó con el establecimiento del sultanato salġūqī y de otros poderes turcos con posterioridad. Así, por tanto, desde finales del siglo X hasta el comienzo del siglo XIII, los turcos fueron adentrándose en el mundo árabe-islámico de forma progresiva.⁶

A finales del siglo XI, las tropas de los salāġiqa y las tribus turcomanas y árabe-islámicas se encontraban repartidos por todo el territorio, dominando

⁴ Cf. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, *The Cambridge History of Islam, The Central Islamic Lands From Pre-Islamic times To The First World War* (Cambridge 1970), vol. 1, pp. 175-176.

⁵ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 176.

⁶ Jean-Claude Garcin, *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval X^e- XV^e siècles* (Paris 1995), p. 123.

una población profundamente dividida, en la que había grandes comunidades cristianas, así como muchos grupos musulmanes de carácter herético (*zanādiqa*) que habían entablado una férrea oposición contra los sunníes, incluso superior que la que mantenían con los considerados como infieles (cristianos, judíos y zoroastras, entre otros). En la zona sur, los fatimíes estaban a la espera de que la situación se tornara favorable, si bien habían perdido su poder militar y se encontraban en clara desventaja para poder hacer frente a las fuerzas cruzadas. Al principio parecían dispuestos a cooperar con ellos, creyendo que un Estado cruzado, precariamente mantenido en Siria, supondría un vecino menos peligroso y dañino para ellos que lo era el gran sultanato *salġūqī*.⁷

Durante este periodo, la situación de la población no islámica, *grosso modo*, no fue todo lo permisiva que cabría desear. Hubo partidarios de la presencia turca en la región, mientras que otros se opusieron a ella. Las fuentes griegas, por un lado, describen la repulsa de la comunidad cristiana a los turcos presentes en la región y a la idea de que éstos llegaran al poder, mientras que las fuentes islámicas, por su parte, ofrecen una descripción totalmente opuesta.⁸ Lo que sí resulta evidente es que estas fuentes ponen de relieve la importancia de la población cristiana en el sultanato de Rūm establecido en Siria y Palestina durante los siglos XII y XIII.⁹

El 15 de julio de 1099, tras un asedio que duró cinco semanas, los cruzados conquistaron la ciudad de Jerusalén arrebatándosela de las manos al ejército fatimí. El comandante egipcio al mando y su guardia opusieron resistencia, pero el resto de la población de la ciudad, musulmana y judía, fue masacrada. Al día siguiente, Jerusalén era una ciudad cristiana. El fanatismo y la ferocidad de los cruzados representaban algo nuevo y desconocido en el Oriente Próximo islámico, donde hombres de diferentes religiones habían podido vivir de modo más o menos estable hasta entonces.¹⁰

⁷ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 196.

⁸ Nadia Maria El Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs* (Cambridge, MA 2004)

⁹ Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age VII^e-XV^e siècle* (Paris 1996), p. 260.

¹⁰ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 197.

Ibn al-Aṭīr (1160-1233) en un fragmento de su *Kitāb al-Kāmil fī l-ta'rīḥ* describe cómo los primeros refugiados de Siria llegaron a Bagdad en el mes de ramadán, dejando constancia del sufrimiento y el dolor que aquellas gentes debieron soportar ante la nueva situación creada.¹¹ El propio Ibn al-Athir relata que los cruzados, mientras avanzaban hacia Siria, escribieron a los señores de Alepo y Damasco para advertirles de que sólo luchaban por la recuperación de los territorios bizantinos que se habían perdido. Ciertamente, la alianza posterior entre la Jerusalén latina y los musulmanes de Damasco fue una realidad. Desde el principio, los cruzados estaban dispuestos a usar tanto los métodos diplomáticos como los militares. Y así, los cuatro nuevos Estados pronto encontraron su lugar en el equilibrio del poder sirio, lo que hizo que en ocasiones musulmanes y cristianos se aliaran o lucharan contra cristianos y musulmanes en función de las coyunturas que concurren en cada caso.¹²

Durante este periodo, las regiones bajo dominio cruzado experimentaron diversos cambios. La demografía de la población, formada por religiones y razas distintas, esta compuesta por estratos sociales. En los estados cruzados, los grupos dominantes eran los francos, es decir, católicos de diversa procedencia europea que constituían los tres grupos principales de barones, clérigos y comerciantes. Bajo ellos se situaba el resto de la población, compuesta por musulmanes, cristianos no católicos y algunos judíos.

Durante la conquista, la población musulmana de las ciudades capturadas fue diezmada. Las zonas rurales, sin embargo, no se vieron tan afectadas y una vez que el impacto inicial del poder de los francos fue decayendo y se fueron adaptando a las costumbres locales, se concedió a los individuos un estatus similar al que poseían los *ahl al-ḍimma* en los territorios islámicos. En el año 1184, el viajero andalusí Ibn Ḡubayr registró en su *Riḥla* que los campesinos musulmanes eran mucho mejor tratados bajo el dominio franco que bajo el dominio islámico, una opinión bastante generalizada sobre este asunto.¹³

¹¹ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-ta'rīḥ*, ed. Tornberg (Beirut s.d.), vol. X, pp. 192-193.

¹² P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p.198.

¹³ Ibn Jubayr, *Travels*, ed. W. Wright, revised M. J. de Goeje (Leiden 1907), pp. 301-302.

1.1. La dinastía zangī y el estado ayyubí

Tras la agitación de los periodos anteriores, a finales del siglo XII y principios del siglo XIII, surgió paralelamente un nuevo poder en Siria que transformaría la relación entre los musulmanes y los cruzados. El establecimiento de este nuevo poder puede trazarse en tres etapas determinadas cada una por el papel que desempeñaron tres hombres: ‘Imād al-Dīn Zangī, su hijo Nūr al-Dīn y Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, conocido como Saladino. Estos tres hombres marcarían un progreso *in crescendo* de la contracruzada islámica, el *ḡihād* islámico.¹⁴

La historia de los principados zangī y ayyubí ocupa más de un siglo en la historia del Oriente Próximo medieval. En la actualidad, los situaríamos en las zonas del norte del Iraq (la alta Mesopotamia clásica, conocida en árabe como al-Ġazīra), Siria y Palestina; y, por último, Egipto, que a partir del año 1171 entró, a su vez, en la formación política, más o menos independiente, que se extiende sobre estos territorios, en ese momento unidos por una misma causa. Este periodo de la historia de Oriente Próximo es clave para estos países que originalmente habían sido provincias del califato y que quedaron sujetos a la misma suerte que las ciudades más importantes como Medina, Damasco o Bagdad.¹⁵

A mediados del siglo XII, Palestina se encontraba aún bajo el dominio de los cruzados. Sin embargo, tras el acuerdo al que llegó Nūr al-Dīn Zangī con los fatimíes, las campañas militares fatimíes tuvieron como objetivo atacar a los cruzados en Palestina y pronto se hicieron con el dominio de la franja de Gaza y Hebrón y se dirigieron al resto de los territorios palestinos. Durante ese mismo periodo, en Siria, francos y musulmanes se enfrentaron entre ellos en términos prácticamente similares, es decir ninguno de los dos bandos era lo suficientemente fuerte como para derrotar al contrario y hacerse con el control. La clave se encontraba en Egipto, donde el califato fatimí, que se tambaleaba peligrosamente, se encontraba próximo a su final. Por primera vez, desde la conquista árabe, los acontecimientos posibilitaron que Siria tuviera el poder para decidir el destino de Egipto.¹⁶

¹⁴ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, pp. 199-200.

¹⁵ J.-C. Garcin, *Etats, sociétés et cultures*, pp. 233-234.

¹⁶ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 201.

El estado zangī se hizo con el en Egipto después de eliminar a los fatimíes y fue gobernado por Saladino en nombre del sultán Nūr al-Dīn Zangī, que gobernaba desde Damasco. A finales del siglo XII y después de la muerte del sultán Nūr al-Dīn Zangī, Saladino inició una serie de movimientos estratégicos para extender su poder de Egipto a Siria. Los historiadores musulmanes presentan dos imágenes radicalmente opuestas de las actividades de Saladino: por una parte, para aquellos que reflejan el punto de vista de Zangī, Saladino era un aventurero despiadado y ambicioso, empeñado en un engrandecimiento personal, que, para poder alcanzarlo, utilizó tanto la astucia como la fuerza contra los zangíes con la intención de privar a los descendientes de Nūr al-Dīn de su herencia y tomarla para sí mismo. Por otra parte, según sus partidarios y sus propios sucesores, Saladino fue el defensor del islam que logró reunir las tierras islámicas como paso preliminar para la desencadenar finalmente el *ġihād* contra los cruzados.¹⁷

Durante una docena de años, las guerras de Saladino estuvieron dirigidas, principalmente, contra sus adversarios musulmanes, y sólo en contadas ocasiones se enfrentó a los francos. Posteriormente, con Siria y Egipto en su poder, estuvo listo para desencadenar el *ġihād*, que comenzó en el año 1187, como resultado de un acto de bandidaje del conocido filibustero Raynald de Chatillon. Las tropas musulmanas avanzaron rápidamente y ganaron la decisiva batalla de Ḥaṭṭīn, capturando Jerusalén, junto a otros grupos de cruzados que formaban la avanzadilla. Los francos estaban ahora confinados en la franja costera, donde contaban con los tres principales centros de Antioquía, Trípoli y Tiro, que podían mantenerse desde el mar.¹⁸

La caída de Jerusalén causó un tremendo impacto tanto en el islam como en la cristiandad. Desde Europa llegó la tercera cruzada, un poderoso, pero vano, esfuerzo para recuperar lo que se había perdido. Los cruzados comenzaron bien, reconquistando Acre, un logro militar considerable. Sin embargo, no pudieron avanzar más. Después de intensas batallas y prolongadas negociaciones, las dos partes llegaron a un acuerdo en septiembre de 1192. La paz reconoció los logros de Saladino. Toda

¹⁷ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, pp. 203-204.

¹⁸ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 204.

Palestina, excepto una franja costera, era ahora islámica, y los cruzados conservaron solamente el derecho a la peregrinación desarmada a los lugares santos. Saladino había desmembrado el reino latino, el más importante de los estados cruzados, y había establecido la comunicación terrestre entre sus reinos de Siria y Egipto. Unos meses más tarde, febrero de 1193, Saladino murió en Damasco y fue enterrado en un mausoleo en el exterior de la Mezquita de los Omeyas de Damasco.¹⁹

Saladino fue uno de los grandes gobernantes del mundo islámico: fue sultán de Egipto y Siria, incluyendo entre sus dominios a Palestina, Mesopotamia, Yemen, el Ḥiyāz y Libia. Con él comenzó la dinastía ayyubí, que gobernaría Egipto y Siria en los años posteriores a su muerte. Su fama trascendió lo temporal y acabó convirtiéndose en un símbolo de caballeridad medieval, incluso para sus enemigos. Sigue siendo una figura muy admirada en la cultura árabe y en la religión musulmana.

Saladino ha pasado a la historia por su tolerancia y el trato humanitario a sus enemigos y, por lo tanto, era una persona apreciada y respetada por el mundo oriental musulmán y el mundo occidental cristiano, donde los historiadores cruzados escribieron sobre su destreza militar. Como resultado de todo esto, Saladino se ganó el respeto de sus oponentes, especialmente el rey de Inglaterra Ricardo I Corazón de León. Saladino fue un personaje admirado en Europa, símbolo de valentía, como así consta en una serie de historias y poemas anglosajones y franceses de esa época.

La carrera de Saladino significó más que la derrota de los cruzados, que después de todo, estaban aún por permanecer en el Levante durante otro siglo. Su ascenso al poder en Egipto y su uso de los recursos egipcios para ganar poder en Siria, marcan la restauración de Egipto como una fuerza política, como la principal base de la fuerza musulmana en el Mediterráneo oriental. A pesar de que sus dominios sirios se dividieron, después de su muerte, en un mosaico de pequeños principados gobernados por sus hijos, sobrinos y primos, Egipto permaneció en un solo reino unificado, y su gobernante gozó de una primacía reconocida entre las muchas ramas ayyubíes.²⁰

¹⁹ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 204.

²⁰ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 204.

Los zangġies y los ayyubġies fueron los primeros en unificar el territorio comprendido entre el Éufrates y el Nilo, que más tarde siguió creciendo unificado hasta el final de la Edad Media, cuando fue incluido en el vasto Imperio Otomano. Esta unificación fue muy importante a nivel político, social y cultural, pues se dio una evolución muy marcada, en parte, por el establecimiento de los cruzados en Siria y Palestina. Este establecimiento llevado a cabo por los cruzados no podría haberse realizado tan fácilmente de no haber sido por los accidentes geográficos, en cierto modo fragmentados políticamente, sometiendo a pequeñas autoridades que gobernaban el territorio como, los gobernantes *salāġiqa* de Mosul, los emires turcos de la alta Ġazġira, los emiratos *salāġiqa* de Alepo y Damasco y los gobernadores fatimġies de Palestina, que se encontraron con dos grandes potencias rivales.²¹

Económicamente, el período ayyubġi fue una época de crecimiento y prosperidad. La paz con los francos trajo una reanudación y, de hecho una extensión, de las relaciones comerciales. Los comerciantes italianos, más tarde también francos y catalanes, siguieron operando en los puertos bajo el control de los ayyubġies, así como los que todavía estaban en manos francas. Saladino se cuidó de no desalentar este comercio provechoso, cuyas ventajas fueron defendidas en una carta al califa.²² Incluso en la época posterior a Saladino, los principados ayyubġies, aunque divididos, mantuvieron en Siria y Palestina una medida de cooperación familiar con un marcado contraste con las disputas regionales de épocas anteriores. Un período de relativa paz y seguridad que, en consecuencia, mejoró tanto en el comercio como en la agricultura, contribuyendo a aumentar sus ingresos.²³

Desde el punto de vista cultural, el período ayyubġi también fue de gran actividad. Al principio Siria, seguido por Egipto, se convirtieron en centros de erudición y producción de literatura árabe, adquirieron supremacía en la zona arabófono del mundo islámico y la mantuvieron hasta la época moderna. La prosperidad de las ciudades, el patrocinio de los príncipes

²¹ J.-C. Garcin, *Etats, sociétés et cultures*, pp. 233-234.

²² Abū Shāma, *Kitāb al-Rawġatayn fġi aġhbār al-dawlatayn al-Nūriyya*, vol. 2, p. 621.

²³ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 206.

ayyubíes, el estímulo de la contra-cruzada y el renacimiento sunní, formaron parte de esta Edad de Plata de las letras árabes.²⁴

La era de los zangíes y los ayyubíes se caracterizó por producirse una gran expansión urbana. Este hecho llamó la atención de los historiadores occidentales debido a la aparición de zonas urbanas. Evidentemente, este hecho se halla relacionado con el desarrollo económico, pues habría que considerar que fue debido al debilitamiento de las autoridades tradicionales de la zona donde se aprecian estos fenómenos políticos.²⁵

El periodo bajo dominio de los zangíes y los ayyubíes es considerado el periodo del gran desarrollo de los hospitales (*bimaristān*) y del servicio médico gratuito prestado a las poblaciones en las que se habían implantado esos hospitales, que fueron en la mayoría de ciudades del estado zangí y ayyubí. El *bimaristān* está considerado como uno de los grandes avances de la civilización islámica, que se adelantó a otras civilizaciones. En Damasco se crearon varios hospitales, entre ellos *bimaristān al-Nūrī*, construido por *Nūr al-Dīn Zangī*. Fue uno de los hospitales más importantes de todos los países musulmanes, donde trabajaban los mejores médicos de la época.

Los zangíes y los ayyubíes estuvieron muy interesados en el establecimiento de mezquitas, escuelas y bibliotecas, sobre todo en la época de *Nūr al-Dīn Zangī*, que construyó varias bibliotecas de alto valor con una gran cantidad de libros muy importantes, ofreciéndolos a los estudiantes y a los profesores en todas las ciudades del Estado, sobre todo en Damasco y Alepo. Ibn Asākir, en su *Kitāb madīnat Dimašk*, se refiere a este asunto, centrándose en *Nūr al-Dīn Zangī*: él podía conseguir numerosos libros importantes sobre las ciencias y los ofrecía a los estudiantes.

2.2. El periodo post-ayyubí y el sultanato mameluco

Con el inicio del siglo XIII, las cruzadas volvieron invadiendo de nuevo el Oriente Próximo. En el año 1221, los ejércitos cruzados se prepararon para invadir Egipto y tras un acuerdo de paz volvieron a gobernar Jerusalén,

²⁴ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, pp. 206-207.

²⁵ J.-C. Garcin, *Etats, sociétés et cultures*, p. 253.

aunque no duró mucho tiempo, ya que en el año 1244, el general al-Zāhir Baybars recuperó nuevamente la ciudad.²⁶

En Siria, los principados ayyubíes, aunque divididos, mantuvieron una medida de cooperación familiar en marcado contraste con las disputas regionales de épocas anteriores. Sin embargo, a mediados del siglo XIII apareció un gran peligro, la invasión de los mongoles, que comenzó a fraguarse con el objeto de eliminar el califato islámico. Poco tiempo después, durante el cual las virulentas campañas mongolas tuvieron un gran éxito, los cruzados se aliaron con los mongoles con el fin de acabar con el poder islámico. La cooperación entre los dos aliados se inició prácticamente en dirección a Mesopotamia, donde se encontraba el califa abbasí al-Mu‘tašim, y rápidamente ocuparon la capital, Bagdad, en el año 1258, asesinando al califa y cometiendo terribles masacres y asesinatos, sabotajes y destrucción.

La alianza armenia-mongola constituía una realidad de cierta importancia en la gran ofensiva mongola. Inmediatamente después de la caída de Bagdad en 1258, el comandante mongol Hulagu avanzó sobre el resto de Mesopotamia, donde se le unió Haitón, príncipe de Armenia. Cruzando el Éufrates, los mongoles y sus aliados ocuparon rápidamente el norte de Siria, y tras un asedio de una semana capturaron Alepo el 25 de enero de 1260, avanzando entonces rápidamente hacia el sur. El 2 de marzo del año 1260 las fuerzas mongolas entraron en la ciudad indefensa de Damasco. Al mando se hallaba su comandante Kitbuga Noyon, nestoriano de origen turco, y con él otros dos príncipes cristianos: Haitón de Armenia y su yerno franco, junto con Bohemundo de Antioquía. Fueron días negros para el islam, el califato estaba muerto; Alepo y Damasco, las grandes ciudades islámicas de Siria, habían caído como Bagdad. Sólo Egipto y Arabia permanecieron a salvo, pero el camino parecía expedito para que los mongoles, firmemente establecidos en Damasco, continuaran su imparable avance.²⁷

En ese mismo año, los destacamentos mongoles ocuparon Nablus y Gaza. Al mismo tiempo, los mamelucos de Egipto estaban preparándose para afrontar el peligro mongol que se cernía sobre ellos. Por ello, el sultán

²⁶ J.-C. Garcin, *Etats, sociétés et cultures*, p. 344.

²⁷ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 212

Qutuz mandó una embajada a Acre a buscar ayuda o, al menos, para obtener la aquiescencia del reino latino para un avance egipcio a través de Palestina. Los francos rechazaron una alianza militar, pero acordaron permitir el libre paso para la llegada de suministro de alimentos al ejército mameluco, que avanzó hacia el norte a lo largo de la costa de Palestina y acampó en el barrio de Acre en el mes de agosto. Algunos de los comandantes mamelucos, incluyendo Baybars, visitaron la capital latina en calidad de invitados.²⁸

Mientras el comandante Kitbuga Noyon, con sus tropas mongolas y sus auxiliares armenios y georgianos, habían cruzado el Jordán hacia la Galilea, los mamelucos se dirigieron al sureste para hacerles frente, y los dos ejércitos combatieron en un lugar llamado ‘Ayn Ğalūt, “la fuente de Goliat”, un pueblo entre Baysan y Nablus. En esa famosa batalla los mamelucos lograron una victoria decisiva. Atrayendo al enemigo hacia una trampa en la que destruyeron el ejército mongol, capturaron a su comandante y lo mataron. Esta fue la primera vez que un ejército mongol sufría una derrota en una batalla. Corría el 3 de septiembre del año 1260.²⁹

Esta batalla está considerada como un acontecimiento de gran importancia por parte de muchos historiadores, ya que fue la primera vez que los mongoles fueron derrotados. Hūlāgū Khān nunca pudo vengar la derrota sufrida y en subsiguientes expediciones solo pudo vencer a los mamelucos en una ocasión. Así se detuvo el avance mongol en el Oriente Próximo y se vino abajo el mito de la invencibilidad de los mongoles. No es de extrañar que las generaciones posteriores hayan visto en la batalla de ‘Ayn Ğalūt uno de los momentos decisivos de la historia: la victoria que salvó a Egipto, al islam y quizás de la destrucción final de los mongoles. La fuerza mongola en ‘Ayn Ğalūt no era más que un destacamento que contaba quizá con unos 10.000 hombres, cantidad que era sobrepasada, abrumadoramente, por el gran ejército reunido por Qutuz.³⁰

²⁸ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, Pg. 212.

²⁹ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, pp. 212-213.

³⁰ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 213.

Pero hubo otro aspecto en la batalla de ‘Ayn Ğalūt que no ha pasado desapercibido a algunos observadores contemporáneos. El ejército de Kitbuga Noyon era un ejército de la estepa y su avance marcó el límite alcanzado por los grandes imperios esteparios. Pero el ejército islámico de Egipto que los derrotó también estaba compuesto por hombres de la estepa, por turcos y mamelucos, comandados por líderes tales como Qutuz Khwarazmian y al-Mālik al-Zāhir Rukn al-Dīn Baybars.³¹ Muchos historiadores han incidido sobre la importancia de esta gran victoria en la batalla de ‘Ayn Ğalūt, dado que protegió tanto al Estado islámico como a Oriente, e incluso a Europa, de la amenaza de los mongoles, que estaban planeando invadir todo el mundo.³² Poco tiempo después de la victoria de ‘Ayn Ğalūt, en su camino de regreso a El Cairo, Baybars mató a Qutuz, convirtiéndose en el nuevo sultán.

Después de la derrota de los mongoles, el papel de los mamelucos turcos en el gobierno y la sociedad islámicos fue creciendo de manera constante durante largo tiempo. Esto tuvo lugar, en parte, a través de las migraciones turcas a Siria y Egipto a lo largo del siglo XII. Pero fue en el nuevo Estado que surgió en Egipto y Siria en el siglo XIII donde alcanzaron el control final. Ese Estado es conocido por los investigadores como el sultanato mameluco, que en árabe, sin embargo, es llamado *dawlat al-atrāk*, “el Imperio turco”.³³

Baybars es generalmente considerado como el fundador del nuevo régimen, los principales aspectos de la organización militar y administrativa del nuevo sultanato al que los historiadores occidentales llamaban de forma inadecuada “dinastía baĥrī”. Además, Baybars fue conocido por su inteligencia diplomática y militar, lo que le concedió un papel importante en el cambio del mapa político y militar en el área mediterránea. Había mostrado desde joven gran inteligencia, pero su victoria sobre los francos en 1244 aumentó su popularidad: se le consideraba el mejor de los mamelucos.

³¹ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 214.

³² Abu Shama, *Tarājim al-qarnayn al-sādis wa-l-tāsi*, ed. Muhammad Zāhid al-Kawthari (El Cairo 1366/1947), p. 208; Ibn Khaldūn, *Kitab al-‘Ibar* (El Cairo 1857), p. 571.

³³ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 214.

Tras la muerte de al-Şāliḥ Ayyūb, Baybars desempeñó un papel primordial en el asesinato de su hijo y sucesor, Tūrān Shāh.

Su reino marcó el inicio del dominio mameluco en el Mediterráneo oriental, solidificó su estructura militar y restauró el prestigio perdido del poder islámico. Escogió el estilo de guerra de Saladino como ideal y muchos historiadores describieron su reino y su fuerza situándolas a un nivel similar a los de Saladino. Baybars fue capaz de eliminar la presencia de los cruzados en Siria, uniendo Egipto, Siria y Palestina en un poderoso Estado que fue capaz de sobrevivir a las amenazas de los cruzados y de los mongoles, los cuales reconocieron la fuerza y la inteligencia del líder mameluco.

Para dar soporte a sus campañas militares, Egipto se convirtió en el estado islámico más poderoso de próximo oriente. Baybars libró una victoriosa guerra contra los cruzados en Siria y en 1268 acabó con el principado normando de Antioquía. Sus ejércitos invadieron Armenia y penetraron profundamente en Asia Menor, derrotando a los turcos *salāḡiqa* y a los últimos “asesinos”, una suerte de sociedad secreta de época cruzada. Baybars requisó arsenales, barcos de guerra y de carga. Sus campañas militares se extendieron a Libia y Nubia y controló la mayor parte de Arabia. También fue un eficiente administrador que se interesó por varios proyectos en infraestructuras, como un sistema de mensajería con caballos de posta capaz de hacer llegar un mensaje desde El Cairo hasta Damasco e forma rápida. *Al-Madrasa al-Zāhiriyya* es la escuela construida junto a su mausoleo en Damasco, que contiene un valioso tesoro en forma de manuscritos en varias ramas de conocimiento.³⁴

Baybars poseía una faceta legendaria dentro del mundo árabe. Es recordado como un héroe tanto en Siria como en Egipto. Sus memorias fueron escritas y recogidas en *Sīrat al-Sultān Baybars* (“Vida del sultán Baybars”), una célebre composición árabe que narra sus batallas y andanzas. Es el protagonista de uno de sus principales ciclos narrativos, en el que los relatos sobre Baybars tienen un tono épico y picaresco al propio tiempo. En este relato, Baybars es el heredero desposeído de un lejano reino de Asia Central, que aparece como un vagabundo famélico y esclavo maltratado. Es adoptado por una rica dama de Damasco y protegido por el cuñado de ésta, el visir Na‘īm al-Dīn, que le conduce a El Cairo para presentarlo al rey.

³⁴ J.-C. Garcin, *Etats, sociétés et cultures*, p. 344.

Baybars es de naturaleza caballeresca, de una vasta cultura, ingenuo, de moralidad intachable y piadosa, pero tiene malas compañías, lo que da pie a todo tipo de aventuras hasta acabar siendo el sucesor del rey.

La atención y la afluencia de público que provocaba el narrador de estos relatos hacían que pudiera percibir hasta la mitad de la recaudación del café que le contrataba. Aunque eran relatos de tipo oral, existen numerosas versiones escritas de Baybars, recogidas principalmente en Alepo, Damasco y El Cairo. La versión de Alepo tiene casi 36.000 páginas y es una de las más importantes.

Baybars falleció en Damasco el 20 de junio de 1277 y fue enterrado bajo la cúpula de la actual biblioteca de *al-Zāhiriyya* en Damasco que él mismo había erigido después de 17 años en el poder como sultán. Según la leyenda, su muerte se produjo por beber del mismo vaso con el que hacía poco acababa de envenenar a uno de sus enemigos políticos. Si hubiese tenido la precaución de hacerlo lavar, quizá no hubiera muerto en esa ocasión. La leyenda también indica que el veneno que Baybars suministró estaba diluido en *kumis*, la popular bebida hecha de leche fermentada de cabra.

Tras la muerte de Baybars, llegó al poder uno de sus líderes, al-Manṣūr Kalawūn. Éste mantuvo la lucha contra mongoles y francos, continuando con la expansión en Siria y Palestina, donde sometió Trípoli y asedió Acre. Le sucedió su hijo el rey al-Aṣraf Ḥalīl, que continuó con lo que había empezado su padre. En el año 1291 los ejércitos musulmanes capturaron Acre, la última ciudad del reino latino en Palestina. También cayeron en su poder otras ciudades como Beirut, Sidón y Haifa. Con ello, la larga estancia de los cruzados en el Levante llegó a su fin ese mismo año. La familia de Kalawūn ostentó el poder durante un siglo. El miembro más famoso es el rey al-Nāṣir Muḥammad ibn Kalawūn, que gobernó durante largo tiempo, desde finales del siglo XIII hasta mediados del siglo XIV. Fue quien realmente acabó con el peligro de los mongoles, que habían intentado conquistar Siria varias veces durante esa época.

Para la cristiandad, la política mameluca fue una guerra despiadada contra los estados cruzados, si bien no obstaculizó el desarrollo de relaciones comerciales e incluso políticas con Bizancio y Europa. La destrucción de la última autoridad franca en Siria y Palestina fue seguida por ataques contra Chipre y Armenia, ninguno de los cuales obstaculizó el

crecimiento de relaciones, propicias para ambos bandos, con los estados comerciales del sur de Europa.³⁵

³⁵ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, p. 219.

3. El género literario hagiográfico

La voz hagiografía, que proviene del griego ἅγιος “santo” y γραφή “escritura”, designa a un género literario dedicado a narrar historias de tipología edificante acerca de las vidas de los santos. El autor de este tipo de textos hagiográficos recibe el nombre de hagiógrafo, término derivado del latín *hagiographus*, que a su vez procede del griego ἅγιος “santo” y γράφος “grafía”.

El Diccionario de la Real Academia define el término ‘hagiografía’ como “historias de las vidas de los santos”,¹ mostrando de manera escueta el carácter biográfico de este tipo de relatos, especializados en narrar la vida de los santos. Estos hombres y mujeres, *dramatis personæ*, son considerados ejemplos dignos de imitar por los cristianos, cuyas experiencias vitales han de ser no sólo un testimonio de la fe divina, sino un espejo en el que todo creyente deberá verse reflejado para alcanzar la gracia de Dios. Sin embargo, dicho vocablo puede ser empleado tanto para designar a ese tipo de literatura, mayoritaria aunque no exclusivamente biográfica, como para hacer alusión a la disciplina que se encarga del estudio de dichos documentos. Así, René Aigrain, en su obra *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes*, de 1953, nos dice que la “hagiografía es, seun la etimología de la palabra, es el estudio científico de los santos, de sus historias y de sus cultos, dentro de una rama, especializada a causa de su objeto, de los estudios históricos.”²

El eminente bolandista Hippolyte Delehaye, en su definición clásica de la hagiografía en su libro dice lo siguiente:

“On le voit, pour être strictement hagiographique, le document doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d’édification. Il faudra donc

¹ Real Academia Española, Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2005, p 721.

² René Aigrain, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris: Bloud et Gay, 1953, p. 1.

réserver ce nom a tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir. Ce qu'il importe d'accentuer dès le début, c'est la distinction entre l'hagiographie et l'histoire. L'oeuvre de l'hagiographie peut être historique, mais elle ne l'est pas nécessairement. Elle peut revêtir toutes les formes littéraires propres à glorifier les saints, depuis la relation officielle adaptée à l'usage des fideles jusqu'à la composition poétique la plus exuberante et la plus complètement dégagée de la réalité".³

Peter Brown en su célebre artículo "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", describe detalladamente el marco de actuación de los personajes encarnados por los santos en la Antigüedad "clásica", donde en esa época se consigue ver el tipo de la fe que tenían los santos ante las muchas adversidades, coyunturas y presiones difíciles acaecidas en esos momentos, con el objeto de que el santo cristiano se convirtiera en un ejemplo a imitar:

"In Late Antique hagiography, we can follow this old-fashioned faith in the capacity of a culture to "make persons into classics" facing ideological and sociological pressures such as the "Civilization of *Paideia*" had never faced. Let us look at what is new in the role of the Christian saint as exemplar".⁴

Las primeras obras hagiográficas surgen del culto tributado a los mártires cristianos, que en su comienzo no son más que una sublimación de la veneración a los muertos. El ejemplo más antiguo es el de San Policarpo,

³ H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas: Societé des Bollandistes, 1973 (4ª ed.), p. 2. Cf. además Fernando Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 1989, p. 28.

⁴ Peter Brown, "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", *Representations* 1 (1983), p. 6.

hacia mediados del siglo II de la era común, aunque, sin duda, no es la primera expresión textual de devoción a los mártires cristianos. Indagando un poco acerca de los orígenes y las diferentes formas que ha adoptado esta práctica a lo largo de los siglos, también hay que tener en cuenta, obviamente, a las denominadas *Acta martyrum*, ya que ésta es la primera forma de literatura hagiográfica, *i.e.* obras que reproducen los motivos que llevaron a juicio y condena ulterior de diferentes figuras claves de una determinada religión.

3.1. Los orígenes de la hagiografía: los mártires

Los géneros literarios incluidos en la hagiografía varían según los modelos de santidad más populares que circularon entre los cristianos. Así, entre los primeros géneros literarios de la hagiografía nos encontramos con el tema de la obra apócrifa, que es considerada la primera fórmula de escrito hagiográfico en tanto que género literario. Más adelante ya contamos con las narraciones propiamente dichas de los mártires, representadas en las obras a las que acabamos de referirnos anteriormente, las denominadas *Actas de los mártires*. Este nombre alude a todos aquellos textos narrativos que cuentan la historia de un ‘mártir’ o ‘testigo’ (μάρτυρ) y su muerte posterior al no renunciar ni negar a Cristo. No obstante, todas las obras que reproducen las actas procesales que llevaron a la condena de algunos cristianos, o bien de las narraciones, más o menos elaboradas, de los juicios que hubieron de afrontar estos mártires antes de ser condenados a muerte, una vez que sufrieron persecución y muerte por defender una causa, generalmente religiosa, o por renunciar a abjurar de ella, y en consecuencia dar “testimonio” de su fe, de su creencia en dicha causa.

Los escritos apócrifos, que de acuerdo con la doctrina de la iglesia católica narran acontecimientos referidos a los seguidores de Cristo, fueron las piedras miliare de su iglesia. De hecho, en Ap 21,14 se nos dice que los doce cimientos del muro de la Nueva Jerusalén llevarán inscritos sobre ellos los nombres de los doce discípulos (o apóstoles). Es evidente, de este modo,

que la iglesia católica dota a estos discípulos de gran importancia. De ahí que los escritos apócrifos estén dedicados a los seguidores de Jesús en los primeros momentos.

Las narraciones dedicadas a estos seguidores, su sufrimiento, tortura y muerte, representan la primera fase que tiene su continuidad con un periodo posterior, a saber: la etapa de los santos mártires propiamente dichos, *i.e.* cuando el valor del martirio toma carta propia por medio de estos atletas de Cristo, que armados de paciencia y satisfacción ante todo el sufrimiento y las torturas recibidas, se consideraron a sí mismos como dignos por haber sufrido en el nombre de Jesús:

“Les apôtres, remplis de l’esprit de Dieu se montrèrent dès les premiers jours, pénétrés de cette doctrine si nouvelle. A Jérusalem, conduits devant le Sanhédrin et battus de verges, ils s’en vont joyeux d’avoir été jugés dignes de souffrir pour le nom de Jésus”.⁵

Por lo tanto, estas narraciones constituyen un ejemplo expresivo con las que trazar una imagen brillante y sagrada a la vez del acto salvífico llevado a cabo por el mártir, que ofrece una entrega llena de amor y sacrificio en nombre de Cristo. De este modo, el martirio logró convertirse en la más alta aspiración de los creyentes, al tiempo que en un crucial *topos* de este y otros tipos de narraciones cristianas. Por ello, gracias a este género literario de la hagiografía, el mártir se convirtió en un personaje especial desde los primeros momentos, dado que encarna al creyente por excelencia, de alma pura, que sigue el ejemplo de Jesús y de sus discípulos.⁶

⁵ H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles: Societé des Bollandistes, 1906, p. 3.

⁶ H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 4-5.

Entre las obras de los mártires consideradas más importantes y de mejor factura compositiva tenemos aquellas que fueron escritas por personas que vivieron en los mismos días que el mártir, bien siendo un amigo o uno de sus familiares, o incluso alguien que compartía la misma fe del mártir en cuestión y tenía en éste su ejemplo a seguir, a imitar. Este tipo de obras sobre los mártires eran mucho más solicitadas y queridas por los creyentes que otras obras escritas por autores de época posterior, simplemente por el hecho de que el lector se sentía inmerso en la escena, confiado en la veracidad de cuanto le era narrado por alguien que vivió el mismo momento del mártir, llegando incluso a compartir acción en el texto. El mártir, por lo tanto, se rigió en el ejemplo más admirado y seguido; el deseo del martirio fue, además, considerado como el deseo de recorrer el camino más corto para encontrarse con Jesucristo.⁷

Uno de los ejemplos paradigmáticos de santos que sufrieron, logrando erigirse en mártir viene dado por la historia de un santo que se enfrentó al sufrimiento, según se nos narra, con gran alegría, pureza y una paciencia inigual, aguantando un cruel sufrimiento al pensar que pronto acabará todo y se encontrará junto a su Señor.

La idea de la existencia y del apoyo de la gracia divina, la presencia invisible de Cristo junto con sus seguidores durante los momentos del sufrimiento y de la tortura, fue una idea muy desarrollada por los autores del género hagiográfico, sobre todo en las narraciones dedicadas a los santos más importantes en la historia cristiana durante ese período inicial, pero incluso más tarde. Por ello, los autores posteriores confirmarán este *topos* narrativo esencial: los mártires como sujetos pacientes, plenos de una fuerza interior que logró poderosamente llamar la atención de los paganos.

Obviamente, la iglesia cristiana prestó gran atención a aquellos creyentes que fueran detenidos en las prisiones, consagrando relatos destinados a describir el indescriptible sufrimiento de estos, semejante a los sufrimientos

⁷ H. Delehayé, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 6- 12.

de los mártires. La intención de esos textos era evidente: que el creyente tiene la obligación de ayudar a su hermano, lo podía articularse de modo diverso, como por ejemplo proporcionando alimentos y bebida, o cuidando a los presos, ocupándose de ellos y de sus familias, o incluso realizando el ayuno y las oraciones por ellos.

Uno de los ejemplos más famosos de la colaboración de los cristianos con los detenidos fue el caso de *Peregrino Proteo*, conocido con el nombre de “Sobre la muerte de Peregrino” (en latín, *De Morte Peregrini*). Es la historia de un filósofo griego que llegó a Palestina, entró en contacto con la comunidad cristiana y consiguió un puesto que le confirió una cierta autoridad. Detenido durante un tiempo por los romanos –periodo durante el cual los cristianos le ayudaron mucho, demostrándole una gran solidaridad, incluso cristianos de otros países–, nuestro peregrino esperaba ser martirizado pero el gobernador de Siria, quien sin embargo acabó soltándolo finalmente. *Peregrino* mantuvo al principio relaciones muy estrechas con los cristianos, pero finalmente, tras ofenderles, fue expulsado de la comunidad llevándose una ingente cantidad de dinero sin tener oposición por parte de los cristianos.

De hecho, de acuerdo con las narraciones pertenecientes a este género que han llegado hasta nosotros, en algunas ocasiones –los cristianos detenidos en cárceles, que perseveraron pacientes aguantando torturas y sufrimientos para con ello conseguir el martirio– los carceleros dejaban las puertas de las celdas abiertas, dando de este modo a los detenidos la oportunidad para escapar y así obtener la libertad. Por medio de estos textos, la iglesia cristiana dio gran importancia a los detenidos y los mártires como héroes de la comunidad cristiana, que ofrecieron sus vidas en nombre del Señor.⁸

El término ‘mártir’, en la tradición cristiana, adquiere históricamente connotaciones religiosas, pues se había considerado que un mártir era una

⁸ H. Delehayé, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 14-19.

persona que moría por su fe religiosa, siendo, en muchos casos, torturado hasta la muerte. Según la misma tradición cristiana, el mártir es un testigo, y para justificar y confirmar su testimonio, en los primeros tres siglos posteriores a Cristo, aquéllos seguidores que no estaban dispuestos a claudicar en sus creencias eran apresados y llevados al circo romano, donde se los arrojaba a la arena a merced de unos leones hambrientos; éste era uno de los espectáculos más característicos del Imperio Romano, hecho que posibilitaba ver cuanot sufría un mártir, así como el modo en el que eran torturadas por defender a Cristo y expresar su fe.

Así, pues, los términos ‘mártir’, ‘testigo’, o ‘confesor’, lograron captar la atención tanto de la Iglesia como de los fieles, lo que colocó a esta figura en el primer estrado de la jerarquía, por el hecho de que el mártir era quien más cerca estaba de Jesucristo en el sufrimiento. Contamos con innumerables ejemplos de los mártires reconocidos por la iglesia después de su muerte; y no solo ellos, sino que en ocasiones también sus familiares.

Con el paso del tiempo, evolucionó el concepto de ‘mártir’ y el de ‘martirio’ para acabar convirtiéndose en un término con un significado mucho más amplio de lo que antes había tenido. El concepto ‘mártir’, al quedar ligado al de los creyentes que sacrificaban su vida por su fe en Cristo, las leyendas que recogían sus vidas, y ellos mismos, en cuanto personajes a imitar, se hicieron muy populares. Los mártires se convirtieron en héroes y sus actos, en consecuencia, adquirieron tal tono de autoridad que se convirtieron en modelos a seguir.⁹

3.2. El concepto del aniversario de los mártires y los santos

La Iglesia no sólo confirió un alto valor, y honor perpetuo, a los mártires, sino que también prescribió una celebración anual de cada mártir con el que conmemorar el aniversario de su martirio con una solemne ceremonia,

⁹ H. Delehayé, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 26-32.

similar en su importancia y en sus formas a las ceremonias funerarias. Esas celebraciones supusieron una suerte de recompensa con la que se le reconocía al mártir sus obras y defensa de la fe cristiana entregando su vida por esta. El ejemplo más antiguo de la celebración de una fiesta del aniversario martirial remonta al año del martirio de S. Policarpo, el que fuera obispo de la ciudad de Esmirna, quemado en el año 155 de la era común, momento desde el cual la iglesia de Esmirna celebró año tras año el recuerdo y conmemoración de su muerte.

San Cipriano reclamó y recomendó realizar las celebraciones y las fiestas de los aniversarios de los confesores que habían muerto en la cárcel, porque tenían, en su opinión, el mismo honor y valor que los mártires que murieron tras ser torturados, ya que en ambos casos morían por un mismo principio e idéntico objetivo: defender el nombre de Cristo.

El termino aniversario de la muerte ha seguido evolucionando para acabar incluyendo, con el paso del tiempo, a todos los cristianos asesinados, de que además de celebrar el aniversario del nacimiento, adquirieron la costumbre de celebrar el aniversario de sus respectivas muertes, siguiendo la teoría mística de la religión cristiana, la cual considera que la muerte es el verdadero nacimiento de la vida eterna, la vida junto al Señor con una sociedad cristiana, plena en la realización de las reglas y principios cristianos. De este modo, las celebraciones del aniversario de la muerte no quedaron limitadas a los mártires, ni siquiera a los presos que murieron en la cárcel.¹⁰

Otro elemento relacionado con los mártires y su importancia es el valor que desempeña otro de sus componentes, los cementerios y las tumbas de los mártires, que cobraron, desde la antigüedad, una enorme importancia entre los cristianos en general y la iglesia cristiana en particular. Las tumbas de los mártires, y sus sitios, al principio hubieron de ser motivo de confidencialidad por razones obvias de seguridad, dado que su lugar era

¹⁰ H. Delehayé, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 41-42.

conocido solo por algunas de las personas de la iglesia y la familia del mártir. Los mártires fueron enterrados en cementerios normales, junto con otros cristianos, en tumbas simples, dado que no hubo cementerios particulares para mártires y santos. Tal vez esto explica el por qué de la imposibilidad de identificar algunas de las tumbas de los cuerpos de varios de los santos y mártires pasado un tiempo de su muerte.¹¹

En los primeros siglos se utilizó una frase, que se inscribía sobre las tumbas de los mártires y los santos, que es atribuida a San Juan Crisóstomo, uno de los cuatro grandes padres de la iglesia oriental. Esa frase resume y explica al mismo tiempo el amor y respeto que tenían los cristianos en esa época hacia sus mártires y sus santos, refiriéndose además a sus tumbas y los cementerios donde descansaban sus restos. La frase contiene, incluso, una interesante crítica social dirigida a los monarcas y sus políticas, al comparar los palacios de los reyes con las tumbas de los mártires. La frase dice que las tumbas de esos mártires son más brillantes que los palacios de los reyes, no sólo por la grandeza y la belleza del edificio, a pesar de que incluso los superan, sino porque además son mejores debido a la fe de los que las visitan.¹²

Tras el triunfo de la Iglesia, y especialmente durante los primeros años, aquellas costumbres y tradiciones a las que nos venimos refiriendo no sufrieron cambios y el culto de los mártires se organizó de acuerdo a las mismas leyes anteriores, sin ninguna modificación, continuando con el mismo valor e importancia para los cristianos. Sin embargo, en el caso de las tumbas, la atención aumentó día tras día y los cristianos comenzaron a considerar a estas tumbas como un preciado tesoro para ellos con lo que la presencia de tumbas de santos o mártires en una iglesia o en una ciudad conferían a estas una importancia singular en formas variadas de bendiciones y santidad para feligreses y moradores, sin olvidar tampoco el orgullo e importancia que daban a la iglesia o ciudad en cuestión. Como

¹¹ H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 43-44.

¹² H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, p. 58.

resultado de la enorme importancia, y santidad, de estas tumbas, se extendió la creencia en un nuevo fenómeno: a saber, el fenómeno de la transmisión de los cuerpos de los mártires y los santos de un lugar a otro con lo que fue posible compartir las reliquias de estos mártires y santos, que acababan siendo distribuidas por diferentes lugares.

Algunos de los reyes, incluso, comenzaron a incluir elementos políticos en el ámbito de la transmisión de los mártires o santos, especialmente aquellos aspectos relacionados con sus palacios o ciudades. Pero este fenómeno no acabó teniendo éxito, ni mucho menos acogida, por parte de la iglesia, ni tan siquiera por parte de las comunidades cristianas, al menos en los primeros momentos. Un ejemplo muy conocido sobre este aspecto de la transmisión de los cuerpos de los mártires y los santos, es el ejemplo de la emperatriz Constantina, la esposa de Mauricio, el emperador de Constantinopla, cuando solicitó al papa una parte del cuerpo del apóstol San Pablo para tenerla en su nuevo palacio, petición que el papa rechazó por miedo a la reacción que pudiera darse entre los cristianos.

Con la difusión progresiva de este fenómeno, algunos círculos religiosos dieron lugar a una lucha sin cuartel contra este fenómeno, alertando sobre los riesgos y peligros de mutilar los cuerpos de los santos mártires. Muchas son las historias y los ejemplos surgidos de lo que acontecía a aquellos que trataban de abrir las tumbas de los mártires y mover sus cuerpos, o partes de ellos, a otro sitio; una de estas historias, como botón de muestra, es la de unos hombres que murieron diez días después de abrir la tumba de San Lorenzo.¹³

Sin embargo, esta situación cambiará con el tiempo y pocos años después ya será posible trasladar los restos de los mártires de un lugar a otro, o incluso colocar partes de sus cuerpos en varios lugares. Quizás el ejemplo más destacado es el de los *Cuarenta mártires de Sebaste*, del siglo IV, un grupo de soldados romanos que fueron asesinados y quemados tras estar tres

¹³ H. Delehayé, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 61-62.

días desnudos expuestos sobre una laguna helada cerca de Sebaste, en Armenia Menor. Fueron víctimas de la persecución de Licinio, quien, después del año 316, persiguió a los cristianos de Oriente. Sus cenizas fueron arrojadas en el río, sin embargo los cristianos de la zona consiguieron recoger los pocos restos que quedaban, los cuales acabaron siendo distribuidos por muchas ciudades.

La fama y el culto de los cuarenta mártires se extendió entre todas las comunidades cristianas en Oriente Próximo, así como en Occidente, y su historia fue relatada y transmitida por muchos obispos, entre ellos *Basilio de Cesarea*, que habló del gran valor y el enorme mérito que tuvieron esos cuarenta soldados, relatando que sus cenizas distribuidas por los países cristianos desempeñaron el papel de proteger a los cristianos y defenderlos contra sus enemigos.

Gregorio de Nisa fue un especial devoto de estos santos mártires. Él fue con el tema mucho más allá todavía al considerar que estas cenizas dispersas por el aire consiguieron repartir la bendición y santidad por todo el orbe.¹⁴

El tema de la transmisión de los restos de los cuerpos de los mártires que quedaron divididos por numerosas regiones se convirtió en un fenómeno que acabó cobrando unos tintes exagerados, hasta el punto de que en algunas ocasiones las tumbas de los mártires sólo acabaron albergando un pequeño resto del cuerpo del mártir que apenas si se pudiera ver y muchas veces ni siquiera identificar a que mártir pudo pertenecer. Teodoreto de Ciro, obispo de Ciro (Siria), deslizó una inteligente crítica en este sentido al hacer referencia a la poca importancia que tenían esos restos, que en muchas ocasiones ni siquiera podían identificarse, aunque, con todo, Teodoreto admitía que la gracia y el valor de estos restos era el mismo que si el de un cuerpo completo, por lo que esos restos no dejaban de tener un valor sagrado. Esta misma era la opinión de Gregorio Nacianceno.

¹⁴ H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 73-74.

Por otro lado, cabe señalar las diferencias existentes entre la costumbre griega y la costumbre romana acerca del tema de la transmisión de los restos de los mártires y su distribución por diferentes partes. En Oriente el traslado se llevaba a cabo en medio de celebraciones de la gente por las calles acompañando a las procesiones de mártires y sus restos, mientras que la costumbre romana consistía en todo lo contrario, con un público más reducido, incidiendo en la santidad de los cuerpos de los mártires y la necesidad de no tocarlos ni manipularlos.

Hay, además, un buen número de evidencias históricas que demuestran que hubo traslados de muchos de los cuerpos de mártires y de santos entre diferentes regiones, sobre todo desde Oriente a Roma durante el siglo V. Los ejemplos más famosos son los cuerpos del Papa Ponciano y de Hipólito, que murieron en el exilio y fueron llevados a Roma. Hubo, además, muchos más ejemplos que señalan la realización de estos traslados, explicando que el traslado obedecía a casos especiales que se justificaban por el motivo de tener que poner esos cuerpos sagrados en lugares protegidos, especialmente tras las desgracias de Panonia y las invasiones de los bárbaros.¹⁵

Pero todos esos argumentos solo servían, obviamente, para justificar los traslados de los cuerpos y los restos de los mártires, lo cual era totalmente contrario a la costumbre romana, que abundaba en la obligación de preservar la santidad del cuerpo del mártir, que era intocable.¹⁶

3.3. El culto y la invocación de los mártires

La idea de la adoración, la invocación y las oraciones a los muertos en la comunidad cristiana no era una idea novedosa, pues se trata de una costumbre que deriva del personaje clásico de los pueblos paganos, antes de la llegada del cristianismo. Por ello, estos mártires, cuya santidad en el

¹⁵ H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 76-77.

¹⁶ H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, p. 80.

seno de la iglesia y entre las comunidades cristianas, se convirtieron en un símbolo religioso al que recurrían para orar, suplicar o consultarle sobre aspectos o necesidades muy diversas.¹⁷

El tema de la invocación data de la época de los primeros cristianos, de hecho nos encontramos con muchas historias que lo justifican, ya que los romanos tenían la costumbre de inscribir epitafios en sus tumbas.¹⁸ Ejemplos que ilustran y explican lo que acabamos de señalar es la práctica de invocar a las almas de los muertos, una de las prácticas más comunes, que no se limitaron sólo a los mártires o a los santos, sino que incluyen a todos los miembros de la sociedad y de todas las edades, incluso niños, que a veces ni siquiera eran cristianos. Ello indica la pervivencia de las costumbres de los rituales religiosos paganos y sus prácticas en general, que estaban arraigadas en la sociedad en general.¹⁹

Poco tiempo después comienza lo que podemos calificar como la modelización cristiana de la invocación de los muertos, especialmente sobre los mártires y los santos, explicando que estas invocaciones representan actos espontáneos con los que se expresa la fe de la gente en estos mártires, además de su reconocimiento como intercesores entre ellos y Dios. Por lo cual, para los cristianos la invocación de los mártires era como una necesidad para obtener esa intercesión de los mártires gracias al poder que, de acuerdo con la creencia del momento, los podían satisfacer. Incluso San Basilio y Teodoreto esta importancia de la invocación de los mártires y de los santos, haciendo hincapié en la necesidad de que esos mártires y santos deberían ser únicamente considerados como personas piadosas e intercesores del pueblo, aunque no una suerte de divinidades con un poder sobrenatural.²⁰

¹⁷ H. Delehayé, *Les origines du culte des martyrs*, p. 120.

¹⁸ H. Delehayé, *Les origines du culte des martyrs*, p. 123.

¹⁹ H. Delehayé, *Les origines du culte des martyrs*, p. 128.

²⁰ H. Delehayé, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 130, 137-138.

En referencia al tema de la importancia de las tumbas de los mártires y el valor de la santidad de los restos de los mártires, se relacionó el concepto de la invocación con las tumbas de los mártires y los restos de estos, considerando el lugar de esas tumbas como el sitio más adecuado y el lugar más propicio para pedir la intercesión de estos personajes sagrados. Así lo confirmó San Basilio, diciendo que todas aquellas personas que toquen los cuerpos y los huesos de los mártires, participaban y conseguían la gracia de esos cuerpos sagrados. San Gregorio Nacianceno señalaba, asimismo, que que los cuerpos de los mártires tenían la misma potencia y el mismo valor de sus almas sagradas.²¹

3.4. El concepto de la hagiografía como género literario

El género literario de la hagiografía concita toda una serie de características literarias concebidas con el fin de obtener una forma literaria suficientemente expresiva con la que describir la vida y actos de esos personajes que alcanzaron tan alto rango en los círculos de las comunidades cristianas. Al término “hagiografía” le ocurre algo semejante a lo que acontece a la “historiografía”, no en vano la primera ha sido incluida en la segunda como una rama de esta. Designa tanto la ciencia que pretende averiguar todo lo posible sobre los aspectos relativos a la vida de los santos, como las fuentes escritas que utilizan para ello, es decir actas y pasiones de mártires, martirologios, calendarios, vidas de santos, sinaxarios, etc., textos que, a su vez, constituyen en cierto modo la ciencia histórica. Pero al mismo tiempo hay que saber distinguir muy bien entre los dos términos, porque un trabajo hagiográfico puede que sea histórico, aunque también puede que no lo sea; de ahí que haya que identificar las similitudes y las diferencias entre estos dos tipos narrativos, así como la magnitud de su impacto en la obra literaria.²²

²¹ H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 139-140.

²² Delehay, *Les origines du culte des martyrs*, p. 2.

La comparación entre el género hagiográfico y otros géneros literarios resulta de gran interés, al tiempo que útil, dado que no solo contribuye a determinar el objeto de este género literario, sino que también ayuda a determinar las influencias y relaciones con otros géneros literarios relacionados con la literatura de *vitae sanctorum*. De hecho, el género biográfico o el épico guardan estrechas relaciones con el hagiográfico por los diversos componentes panegíricos. Otros géneros literarios que comparten rasgos narrativos con el género hagiográfico son la leyenda y textos de diversa tipología sobrenatural. Pero si hemos de referirnos a una relación especial entre la hagiografía y la biografía latina por el papel determinante que desempeña el poder divino en este género literario en el que efectivamente representa un elemento esencial en el género hagiográfico ya desde sus primeros textos.

Lopez Kindler alude a este aspecto así:

“La intervención de la divinidad era frecuente en la biografía latina, por ejemplo en los presagios que anuncian la muerte de los Césares en las Vidas de Suetonio, o los prodigios relata Donato a propósito del nacimiento de Virgilio. En su opinión, es por esa vía ostensible por donde se introduce a Dios en las Vidas de santos. Sin embargo, conviene recordar que los primeros textos hagiográficos se caracterizaban por la austeridad, y la narración de prodigios comienza a generalizarse no antes del siglo V. Bien es cierto que en la Edad Media lo sobrenatural adquiere categoría de elemento imprescindible en toda Vida de santo. Era el resultado lógico del desarrollo de los elementos narrativos, habida cuenta del concepto medieval de santo y del gusto popular por lo maravilloso”.²³

²³ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, p. 112.

En cuanto a la relación entre la hagiografía y la épica, también podemos advertir una serie de semejanzas y diferencias entre los dos géneros literarios en el hecho de que los dos protagonistas de ambos géneros, tanto el héroe en el género épico, como el santo en el hagiográfico, se caracterizan por una valentía absoluta y comparten los mismos sentimientos para alcanzar sus objetivos en busca de la perfección y para derrotar al adversario. Sin embargo, se diferencian en varios rasgos, como por ejemplo el objetivo de los dos protagonistas: mientras que el héroe busca su éxito y su honor personal, el santo intenta llegar siempre mostrar su moral, su lealtad y su fe en el Señor para así llegar a la perfección cristiana; es decir, la motivación del héroe, en el género épico, siempre es el honor del hombre, del protagonista de la obra, mientras que en el género hagiográfico la motivación es alcanzar la perfección cristiana a través de los milagros del santo, que representa a Dios, que en el fondo es el verdadero referente de la obra. Además, los códigos de los valores que defienden tanto el género épico como el hagiográfico, a pesar de los indudables puntos de contacto que exhiben, son sin embargo distintos. En la épica es el código del honor, y pese a que no carece de valores religiosos, está centrado exclusivamente en su protagonista.

Bowra los describe de este modo, señalando que:

“La poesía heroica sólo podrá existir cuando los hombres crean que los seres humanos son, por sí mismos, objeto suficiente de interés y que su aspiración suprema consiste en perseguir el honor a través del peligro”.²⁴

Y así se expresa Baños Vallejo sobre este mismo asunto:

²⁴ C.M. Bowra, *La poesía heroica*, Florencia: La Nuova Italia Editrice, 1979, p. 7. Cf. C. Alvar, *Épica Española Medieval*, Madrid: Editora Nacional, 1981, p. 10.

“Por el contrario, los valores de la hagiografía son trascendentes. Su aspiración suprema no es el honor, sino la santidad, la salvación, y remite a los ideales cristianos. La épica invita a seguir el camino de la gloria, la de la afirmación de uno mismo, mientras que la hagiografía marca la senda de la austeridad y la humildad, la negación de uno mismo para llegar a Dios”.²⁵

Probablemente, el género literario que mantiene más similitudes con la hagiografía es el de las colecciones de milagros. La relación entre ambos géneros viene dada, *prima facie*, por el hecho de que ambos pertenecen a la literatura didáctica y piadosa, comparten los valores morales y presentan rasgos de estos valores a lo largo de la obra a través de sus contenidos. Sin embargo, entre estos dos géneros literarios también se advierten numerosas distinciones que en modo alguno son baladíes. Montoya Martínez, nos explica analiza los diferentes elementos donde estos dos géneros literarios toman caminos distintos. A continuación reproducimos tres párrafos, que a nuestro entender resultan cruciales para poder entender este género narrativo:

1. El protagonista del milagro literario es el simple pecador, que recibe la ayuda de Dios por pura misericordia. Su vida cambia como consecuencia de la intervención divina, que lo aleja del pecado y lo convierte. Por el contrario el protagonista del milagro hagiográfico es un santo, alguien cuya vida ha sido consagrada a la virtud, y que recibe la intervención divina como consecuencia de su recto proceder. El prodigio aquí no es un acto misericordioso, sino una gratificación, una prueba de confianza.²⁶
2. La auténtica peculiaridad de cada género es otra: mientras que las colecciones de milagros tienen como finalidad fundamental la alabanza. La hagiografía cuando presenta esos mismos elementos, ofrece un marco

²⁵ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, pp. 119-120.

²⁶ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, p. 133.

más amplio, otra perspectiva que viene dada por el contexto biográfico. De este modo las Vidas poseen al menos una doble finalidad: la alabanza y, fundamentalmente, la ejemplaridad (así lo indican la estructura, el protagonista, la visión del mundo, etc.). En cambio, el milagro literario carece del contexto biográfico: importan sobre todo las circunstancias que destacan el prodigio como salvación, de las cuales la más peculiar es que el milagro se produzca *in extremis*; por todo lo cual puede afirmarse que este género se centra en la alabanza.²⁷

3. Expresado de modo muy simple, la función social de la hagiografía podría entenderse así: el cristiano medieval tendría aprendidas unas reglas básicas de comportamiento, las leyes de Dios y las normas de la Iglesia. A hora bien, esos cauces de conducta causarían mayor impacto y atracción sobre los fieles si en lugar de presentarse como conceptos abstractos, se ofrecen existencialmente a través de una historia, que además tiene final feliz. El hagiográfico provee a los cristianos de un modelo: un hombre como ellos. Llevado de una profunda inquietud religiosa, el protagonista inicia la búsqueda de la santidad. Sigue diferentes medios o pasos que le proporcionan una progresiva superación. Los milagros vienen a ratificar el éxito de su búsqueda. Se puede afirmar por tanto que las colecciones de milagros y la hagiografía son formas literarias distintas, pues las primeras carecen la función de ejemplaridad, que viene dada por la introducción de los milagros como efecto de una vida modélica. Lo que no puede afirmarse es que la alabanza sea finalidad específica del milagro literario, pues la hagiografía también presenta innegables elementos encomiásticos.”²⁸

Otro género literario que comparte características con el hagiográfico es el de los *exempla*, pues los dos obedecen a un objetivo común: la lección

²⁷ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, pp. 132-133.

²⁸ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, pp. 133-134.

didáctica que ofrecen al lector para ejemplo de como conducirse. La diferencia estriba, sin embargo, en que en los *exempla*, la finalidad, que puede ser moral, no tiene porque referirse a ningún aspecto religioso. Los personajes, o mejor dicho los protagonistas en ambos géneros, son el eje de la narración, sin embargo en la hagiografía vemos que el santo es presentado como un ser al que hay que seguir, imitar y tomarlo como ejemplo de perfección en la vida, no siendo, en consecuencia, solamente una necesidad narrativa, ni un instrumento discursivo más del texto, igual que acontece en los *exempla*. El género de las *vitae sanctorum* proponen un modelo de *imitatio sancti*, mientras que las colecciones de relatos que conforman los *exempla* son, *de facto*, testimonios, apoyos para la exposición narrativa. No en vano, Walter definió el *exemplum* como “un relato (...) que podía servir de prueba en apoyo de una exposición doctrinal, religiosa o moral. Lacarra, por su parte, al ocuparse de estas cuestiones, subraya el doble uso del *exemplum*: “como ilustración aclaratoria de algún difícil concepto religioso o cultural, y como prueba argumental para persuadir a los oyentes o lectores”.²⁹

En esta misma línea, también se pueden detectar relaciones entre el género hagiográfico y los diversos tipos de textos que pertenecen a las historias de tipología imaginaria, que proporcionan una enseñanza o un consejo moral al narrar las acciones de los dioses o héroes de la Antigüedad. Según Delehayé, estos diferentes tipos de textos se pueden dividir en dos categorías: la primera se refiere a una modalidad de novela de cuño impersonal resultante de un producto espontáneo del genio popular; la segunda categoría, a su vez, refiere aquellas obras producidas por creaciones artificiales debidas a un determinado autor.³⁰

Algunos críticos han considerado que el concepto de relato hagiografía es similar al de la novela en su función, acercándose al modelo de la segunda categoría referida por Delehayé. Al componer el autor una historia que

²⁹ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, pp. 126-127.

³⁰ Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, p. 4.

fluctúa entre lo real y lo imaginativo, lo que realmente hace el autor es acercarse a las vidas de los santos elevados al latar por el pueblo y la iglesia. Delehayé, que se ha ocupado in extenso sobre este aspecto, ofrece interesantes ejemplos en la literatura hagiográfica.³¹

En las relaciones que se dan entre hagiografía y otros tipos literarios, no cabe duda de que el elemento legendario es considerado como un rasgo clave del género hagiográfico, dado que es considerada como un tipo de literatura popular similar al de la leyenda, aunque aquella incide en santidad del mártir o del santo y cuantos elementos morales derivan de esa santidad. Podemos considerar, por consiguiente, que la leyenda es un tipo literario que guarda abundantes semejanza con el género hagiográfico en cuanto a características literarias, si bien es un género que, a diferencia de los textos hagiográficos, no concede espacio a las referencias históricas.³²

Sin embargo, en referencia a lo que acabamos de señalar sobre la relación que se da entre la leyenda y la hagiografía, surge la siguiente interrogante: ¿Por qué la mayoría de las obras hagiográficas son, en buena medida, similares? O de otro modo: ¿Por qué se reiteran los acontecimientos en las historias de los mártires? Por unarazón obvia: a saber, porque el mártir acabó adoptando una imagen estereotipada, repitiéndose este arquetipo en muchas de las historias, junto con los acontecimientos e incluso los sentimientos que despertaba el mártir o el santo en cuestión.³³

Baños Vallejo explica estos rasgos compositivos señalando que todos los personajes de santos en la literatura hagiográfica son ejemplos y modelos de santidad absoluta, pero de una manera u otra son personajes inspirados en otros santos anteriores con todas sus cualidades y características divinas, e incluso con sus milagros, hasta llegar en la Antigüedad al personaje más sagrado, que aúna en su persona el valor máximo y la santidad plena, según

³¹ Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, pp. 4-5.

³² H. Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, pp. 11-12.

³³ H. Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, p. 28.

Vallejo, que no es otra cosa que una *imitatio* de la perfección de Jesucristo. Estas son sus palabras:

“Sin descartar otros fines, todo protagonista hagiográfico constituye por esencia un ejemplo práctico de las vías de santificación, pero a su vez, lógicamente, su caracterización está inspirada en la vida de otros santos anteriores y en última instancia en la del modelo supremo: Cristo”³⁴

Baños Vallejo, además, enumera una serie de posibles tipos de clases de santos en la literatura hagiográfica de este modo: “En resumen, los tipos utilizados en la caracterización de los protagonistas, siempre en combinación de dos o más, son los siguientes:

- A. Santo labrador u obrero
- B. Pecador arrepentido
- C. Santo héroe
- D. Mártir
- E. Asceta
- F. Ermita
- G. Buen pastor
- H. Fundador
- I. Santo ilustre”³⁵

3.5. Características del género hagiográfico

Después de referirnos a las diversas relaciones que se pueden advertir entre el género hagiográfico y otros géneros literarios afines, cuya intención no ha

³⁴ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, p. 174.

³⁵ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, pp. 177-182.

sido otra que intentar explicar algunas de las coincidencias y diferencias más notables que se pueden detectar entre estos géneros literarios. En este apartado, en cambio, tal como rezasu epígrafe, nos centraremos en los propios rasgos literarios del género hagiográfico.

Según Delehayé, la producción de la literatura de los santos depende principalmente de dos elementos importantes, que se complementan mutuamente: el autor que busca constantemente referencias exclusivas, pero al ser imposible necesita a un segundo, el escritor que es capaz de aplicar todas esas colecciones en una obra literaria. Puede que Delehayé esté en lo cierto, pero creo que no será del todo acertado extender esta generalización a todos los textos hagiográficos, porque a lo largo de los siglos podemos comprobar que esos dos elementos convergen en uno solamente, o mejor dicho: que el primer autor es el que obtiene toda la información, es la misma persona que compone, en fin, la obra, son los casos de Simón Metafrasto y Eusebio de Cesarea.³⁶

Los textos hagiográficos poseen una estructura determinada y común a todas sus obras: por ejemplo, la caracterización de los personajes, pues desde los comienzos del género su diseño obedeció a unas características estables, es decir una obra hagiográfica está siempre dividida entre personajes buenos y malos; los buenos sufren por la maldad de los malos, aunque finalmente acaban triunfando los buenos gracias a la ayuda del Jesucristo.

Bermond, analiza el caso en las *vitae sanctorum* defendiendo un modo narrativo que comparten todos los textos hagiográficos:

“Puesto que toda hagiografía constituye el relato de un proceso de perfeccionamiento, su estructura interna puede representarse mediante el modelo secuencial de Bremond, basado en los tres momentos de todo proceso: la función o núcleo que abre las posibilidades, un segundo que las desarrolla y el que las cierra en forma de resultado. De este modo los

³⁶ H. Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, pp. 12-13.

hitos narrativos comunes a todos los textos del *corpus*, y probablemente a toda hagiografía, son los siguientes: 1. Deseo de santidad; 2. Proceso de perfeccionamientos; 3. Éxito: santidad probada (prodigios *in vita*, muerte y prodigios *post mortem*)”.³⁷

En este mismo sentido, hay un modelo habitual para cualquier obra del género hagiográfico donde aparece el santo con ese deseo arquetípico de cumplir su sueño consistente en alcanzar la santidad: salvo excepciones, las profesiones de los santos son sencillas, siguiendo el ejemplo de Jesús, detalle que representa la pureza del santo y su gran amor hacia el Señor. Este modelo es el que nos presenta Berceo en *Millán y D. de Silos*, que obviamente representa un paradigma del género hagiográfico.³⁸

Al ser la hagiografía un género con un objetivo didáctico, consistente en ofrecer una lección moral y religiosa al lector, en consecuencia la personalidad del santo, como ejemplo a imitar y seguir, siempre debía presentar dos factores narrativos esenciales: el primero es el aprendizaje religioso y moral cristiano, que ulteriormente debe ser aplicado entre los fieles a la búsqueda de una sociedad plena en su fe cristiana; el segundo factor es tomarse las prácticas religiosas muy en serio, así como el compromiso de llevarlas todas a cabo, es decir cumplir fielmente con todos los rituales religiosos prescritos por la Iglesia.³⁹

Un elemento compositivo esencial de la literatura hagiográfica, que es considerado como principal, son los milagros realizados por el santo, ese santo al que se considera como héroe absoluto que posee toda la capacidad divina y el poder sagrado para realizar los prodigios excepcionales con el objetivo de demostrar que él representa el poder del Señor. Los ejemplos de milagros de santos son numerosos en la literatura hagiográfica y ocupan un espacio considerable e importante en las obras pertenecientes a este género literario; la mayoría de esos milagros tienen su referente en la Biblia para

³⁷ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, pp. 138.

³⁸ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, p. 138.

³⁹ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, p. 139.

hacer hincapié, de este modo, en que todo lo que realiza el santo es posible porque figura en las Escrituras.⁴⁰

Los personajes en la literatura hagiográfica se meven en la órbita del santo. El santo es el protagonista absoluto de la obra, en tanto que el resto de personajes son meramente complementarios, no esenciales, si exceptuamos algunos casos concretos en aquellas obras que contemplan un segundo nivel de protagonismo. En general, la función de la presencia de esos personajes es para cumplir, narrativamente, el soporte con el objetivo de destacar al protagonista, el santo, y además apoyar el desarrollo dramático de la obra literaria. Los personajes secundarios pueden ser divididos en dos tipos: personajes buenos, o en otras palabras personajes compatibles, que están siempre a favor del protagonista; el segundo tipo son los personajes malos, o contradictorios, que son los habituales, o digámoslo así los más necesarios en una obra hagiográfica, porque son los que provocan que el santo pueda exhibir todas sus bondades y capacidades sobrenaturales con las que poder luchar contra las maldades.⁴¹ Esto que acabamos de mencionar explica la frecuencia de la diversidad limitada de personajes que aparecen en los relatos a partir de su relación con el protagonista absoluto que es el santo, que muy rara vez desaparece en un capítulo e incluso en una escena a lo largo de toda la obra.⁴²

Podemos concluir, por lo tanto, que todas las características narrativas y los factores dramáticos están relacionados de una manera o de otra con el carácter del personaje del protagonista, el santo, que además representa la función del héroe absoluto, complementado con la pureza, santidad y realización de milagros en nombre de Dios.⁴³

⁴⁰ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, pp. 141-142.

⁴¹ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, pp. 164.

⁴² F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, pp. 172-173.

⁴³ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, p. 173.

El protagonista de una obra hagiográfica, como hemos visto, puede variar entre ser un mártir o un santo, sin embargo la diferencia entre ambos es realmente mínima y el autor enfatiza, en todo momento, que todo lo que hace este personaje es por el hecho de un ser absolutamente sobrenatural, con sus virtudes, milagros y su moral superior. El autor se centra en puntos claves de la vida del protagonista ya desde su infancia, e incluso en muchas ocasiones antes de su nacimiento, explicando el entorno de su familia, sus padres y el cambio que acontecería al nacer este ser, que con el tiempo demostrará que se trataba de un ser especial hasta acabar alcanzando la santidad y la corona del martirio⁴⁴.

Así lo describe Baños Vallejo al señalar que la hagiografía cuidaba constantemente cada momento de la vida del santo o del mártir, lo que posibilita que la imagen del santo en la hagiografía se convirtiera en la imagen de un ser piadoso desde antes de su nacimiento, esperado por lo que va a realizar en vida y con unos padres buenos y piadosos como el hijo:

“Los progenitores del santo indefectiblemente presentados como personas piadosas (incluso los de “pecatriz”), y en muchos casos, con el fin de dignificar ya de antemano la figura del protagonista, el futuro santo sólo será engendrado tras largo tiempo de espera y oración por parte de los padres, los cual nos lo presenta como fervientemente deseado y como fruto de la intervención del cielo (...) Evidentemente el hagiógrafo provee muchos más detalles sobre el santo que sobre cualquier otra figura. Salvo en las Pasiones, cuyo eje narrativo está constituido por la ejecución y sus antecedentes (cf. Lorenzo), el resto de la hagiografía se remonta al nacimiento del santo o incluso antes, a los ruegos de los padres”⁴⁵.

⁴⁴ H. Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, pp. 110-111.

⁴⁵ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, pp. 167, 172.

El concepto y las características de los personajes en la mayoría de las obras hagiográficas, salvo algunos casos, son estables y constantes, de acuerdo con un patrón moralmente establecido: buenos y malos. Los personajes buenos representan a Dios y todo lo que es divino y moral, sin embargo los personajes malignos representan a Satanás, el pecado y los actos perjudiciales para los buenos, pero sobre todo para el santo, dado que son sus antagonistas en el relato.⁴⁶

Sin embargo, como hemos dicho antes, hay algunos casos en las obras hagiográficas donde los personajes malos experimentan una transformación radical, convirtiéndose en buenos personajes, cercanos al Señor, cuyo nombre y cuyos mandamientos defienden. En algunas ocasiones, incluso, alguno de esos personajes se convierten en el personaje principal de la obra, es decir en santo y héroe absoluto, como por ejemplo en el caso de la historia de Pablo de Tarso.⁴⁷

El relato está siempre representado por una naturaleza religiosa cercana a Dios y sus mandamientos, cuya figura está representada por la iglesia por una parte y por el santo o héroe absoluto, que es el centro del relato, por la otra. Pero al mismo tiempo, es un mundo trazado con elementos populares y por ello muy cercanos a la gente y a la sociedad: el santo es una persona divina, un héroe absoluto, sobrenatural, pero al propio tiempo cercano a la gente, por los cuales actúa y se sacrifica para conducirlos por el camino de Dios. Bajtín habló de ello diciendo lo siguiente:

“La vida de una hagiografía transcurre en el mundo de Dios. Cada momento de esta vida se representa como significativo precisamente en este mundo; la vida de un santo es una vida significativa en Dios. Una vida que significativa en Dios debe adoptar formas tradicionales, la piedad de autor no da lugar a una iniciativa individual, a una

⁴⁶ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, p. 168.

⁴⁷ Cf. F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, p. 171.

elección individual de la expresión: aquí el autor se niega a sí mismo y a su actividad individual responsable, por eso la forma se vuelve tradicional y convencional”.⁴⁸

Así, cuando hablamos del mundo hagiográfico, estamos hablando de una mezcla diérsica en la que conviven elementos religiosos cristianos con creencias diversas amenizado con un toque de sencillez y admiración hacia todo cuanto es sobrenatural y atípico. Esta inteligente combinación, tal vez, fue una de las razones que confirieron una parte del éxito que experimentó este género literario a lo largo de varios siglos.⁴⁹

⁴⁸ M. M. Bajtin, *Estética de la creación verbal*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 162.

⁴⁹ F. Baños Vallejo, *La hagiografía*, p. 195.

4. Síntesis del contenido de las narraciones incluidas en Cod. Ar. Sin. 445

El presente trabajo ofrece un análisis de textos hagiográficos anónimos, contenidos en el manuscrito Sinaítico árabe 445 del Monasterio de Santa Catalina, Sinaí. Se trata de un manuscrito misceláneo de 448 fols., del siglo XIII, concretamente datado el año 1233 d.C., fijado en soporte de papel, cuyas medidas son 17x12,5 cm,¹ que incluye los cinco relatos objeto del presente estudio. Estos textos, que identificamos con una abreviatura, son los siguientes:

4.1. Historia de Elías (= T¹)

El primer texto contiene una narración, cuyo protagonista es el profeta Elías, el profeta veterotestamentario que vivió *circa* s. IX a.C. Nuestro texto utiliza la forma coránica *Ilyās* (var. *Il yasīn*) para referirse al protagonista, una forma antropónimica derivada del hebreo אליהו.²

Elías fue enviado por Dios al pueblo de Israel (*Banū Isrā`il*) y a su rey Acab, quien gobernó Israel entre los años 874 y 853 a.C. En esa época, Acab y su pueblo creían en el dios Baal (*Ba`al*), una antigua divinidad de varios pueblos situados en Asia Menor y su área de influencia: babilonios, caldeos, cartagineses, fenicios (asociado a Melkart), filisteos, israelitas y sidonios. Para ellos Baal era la divinidad de la lluvia, el trueno y la fertilidad. *Ba`al* significa “señor” y la presencia de su culta está atestiguada en localidades como la antigua ciudad libanesa Baalbek (*Ba`albak*), cuyo

¹ Aziz Suryal Atiya, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955, p. 13.

² Cf. Juan Pedro Monferrer-Sala, “An early Fragmentary Christian Palestinian Rendition of the Gospels into Arabic from Mār Sābā (MS Vat. Ar. 13, 9th c.)”, *Intellectual History of the Islamicate World* 1 (2013), pp. 88, 107.

significado es “la casa del señor (dios)”. La palabra Ba‘al encontró su camino en el medio cultural árabe, entre otros en la tribu de Quraysh, donde una de las principales divinidades preislámicas, Hubal, fue adorada en la Ka‘aba, en La Meca, probablemente asociado con el dios semita Ba‘al (en adelante Baal).

El autor anónimo da comienzo a la historia en el momento en el que el profeta Elías se enfada con los israelitas y su rey Acab por su negativa a dejar de creer en Baal y volver a recuperar la fe en Dios como Dios único. Es en ese momento cuando Elías invoca al cielo y a las nubes para que no vuelva a llover nunca más en la tierra hasta que los israelitas admitan que Dios es el único creador de este mundo y que él posee el poder sobre todo. Elías mantendrá su enfado con Acab y su pueblo durante mucho tiempo, acabando por perdonarles cuando mucha gente empezó a perecer de hambre y de sed, entre ellos muchos niños, viejos, animales y plantas, etc.

La Tierra, nuestra madre, al preocuparse por sus hijos le pide al profeta Elías que al igual que una madre perdona a sus hijos, que él permita que llueva para que sus hijos puedan beber y comer igual que él, pues en aquellos días Elías moraba en el monte Horeb; allí, cada día Dios le mandaba comida con un cuervo y bebía de una fuente de agua, llamada *Ĝadwal*, que se hallaba cerca de donde se encontraba él. La tierra le dice a Elías que entre sus hijos hay muchos buenos, que creen en el Señor nuestro Dios y que no tienen culpa de sufrir y morir por el error cometido por Acab y su gente, sin embargo Elías se niega definitivamente a permitir que llueva, añadiendo que nunca perdonará a esa gente hasta tanto no dejen de creer en piedras y figuras y no vuelvan a tener la fe en El Señor. Ante esta negativa, la tierra amenazaba a Elías con quejarse ante Dios para que el profeta cambie de actitud.

También a los ángeles del cielo les molesta lo que hizo Elías y piden a Dios que les dejara bajar con las nubes a la tierra, pero Dios rechazaba denegar las órdenes dadas por Elías, su profeta, y les dice a los ángeles que solo les permite ir a hablar con Elías y pedirle educadamente que perdone a

los hombres de la tierra. En este caso la respuesta de Elías fue igual a la que dio a la Tierra. Entonces Dios ordenó al cuervo que no le llevara más comida a Elías y que secara el agua de la fuente de donde bebía Elías, para que así supieran tanto Elías como los ángeles que Dios es el que tiene la última decisión en todo lo que ocurre en la tierra y en el cielo. Unos días después de que Elías se quedase sin comer y beber, se dio cuenta de que ello ocurrió por orden de Dios; entonces Elías se sintió culpable y suplicó a Dios, pidiéndole perdón por lo que había hecho, explicando que él no era más que una creatura de Dios y lo que hizo fue debido a su enfado con la gente que dejó de creer en la divinidad de Dios todopoderoso.

Perdonándole Dios, le mandó a la ciudad de Sarepta, en Sidón, para encontrarse con una mujer que le iba a cuidar y darle de comer. Así hizo Elías, tal como le ordenara Dios, y se encontró con una mujer viuda que tenía un hijo. Allí el profeta multiplicó la comida y resucitó a su hijo después de que falleciese. Tres años después, Dios le ordenó a Elías enfrentarse a Acab, Jezabel y su falsa divinidad. Elías desafía a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal a que acepten el sacrificio de un toro en un altar preparado para ser incinerado. Elías, haciendo que le preparen un altar igual al de los sacerdotes de Baal, increpó a estos diciéndoles que le pidieran a su divinidad que mandase fuego sobre ese altar. Así fue, los sacerdotes estuvieron nueve horas hasta que oscureció, pidiendo de Baal que hiciese bajar el fuego, pero sin obtener respuesta alguna. Por su parte, Elías pidió lo mismo a Dios y en el momento en el que Dios aceptó el sacrificio ofrecido por Elías hizo bajar fuego, creando una total confusión entre los profetas de Baal, quienes fueron derrotados y muertos con la ayuda del pueblo en el monte Carmelo. En ese mismo instante acabó la sequía.

Al enterarse Jezabel de lo que hizo Elías se enfadó mucho y mandó a sus soldados a que persiguiesen y diesen muerte al profeta. Elías se asustó y huyó por el monte hasta llegar a una retama, donde suplicó a Dios morir después de tanto cansancio pasado por el profeta durante los días que estuvo huyendo. Finalmente, ya exhausto, se quedó dormido mandándole Dios un

ángel que le llevó un trozo de pan y una jarra de agua. El profeta se despertó, halló el pan y el agua a su lado y comiendo y bebiendo se volvió a dormir de nuevo. El ángel volvió a traerle comida y le despertó para comer; el profeta comió, bebió y anduvo cuarenta días hasta llegar al monte Horeb. Una vez allí le vino la voz de Dios hablándole y diciéndole que marchase a Damasco para encontrarse con Eliseo, que le sucedería como profeta del Reino de Israel. Elías hizo lo que le dijo Dios y se fue en busca de Eliseo, que era un agricultor que se hallaba trabajando en su huerto. Comunicada la nueva, Eliseo aceptó la palabra de Dios y después de despedirse de sus padres, se fue con Elías.

Ajaz, hijo de Acab, era el nuevo rey. Este mandó a cincuenta y un hombres de sus soldados para pedirle a Elías que curase el rey Ajaz de su enfermedad. Sin embargo, Elías rogó al cielo que hiciese descender un fuego para quemar a los cincuenta y un hombres que mandó Ajaz. Ajaz mandó de nuevo a otro lugarteniente con sus cincuenta soldados para pedirle a Elías lo que pidieron los primeros cincuenta y un soldados, pero Elías hizo con ellos lo que hizo con los anteriores. Ajaz mandó por tercera vez un nuevo lugarteniente con otros cincuenta hombres para traer a Elías. Pero en esta ocasión, el lugarteniente de esos soldados se arrodilló delante de Elías suplicándole que viniese con ellos, ante lo cual aceptó Elías y se fue con ellos. El texto concluye con los nombres de los reyes del Reino de Israel que se sucedieron tras la muerte de Ajaz.

Como vemos, se trata de un relato adaptado tipológicamente al formato de la recensión, compuesto sobre la base del texto que proveen 1 Re 17-21 y 2 Re 1-2.

4.2. Historia de Simón Pedro (= T²)

El Simón Pedro de nuestro texto es el célebre discípulo de Jesús de Nazaret de los Evangelios, el pescador del Mar de Galilea. La historia comienza en el momento en el que Jesucristo se dirige a Simón para

mandarle a la ciudad de Roma, dado que sus gentes han tomado el camino del diablo, abandonando el camino de Dios. Tras escuchar a Dios, Simón rompe a llorar y suplica a Dios que elija a otra persona en su lugar para ir a Roma, porque él ya es anciano y ni siquiera puede caminar, por lo que lo más probable es que muera antes de llegar a Roma. Por ello, le pide a Dios que le deje morir en Jerusalén, pero Dios le tranquiliza y le asegura que le dará fuerzas para hacer todo lo posible para convencer a aquellas gentes, curando incluso a enfermos y devolviendo la vista a ciegos.

Entonces Simón acepta la orden de su Señor y avisa a sus hermanos y a sus compañeros que se dirigirá a Roma por orden de Dios, rogándoles que rezaran por él. Simón cruza el mar y llega a Roma. Cansado, enfermo, con frío, sediento y hambriento, se sentó al lado de la basura de una casa de un hombre rico intentando encontrar algo para comer. Es allí donde lo ve la hija del hombre de la casa y le pide a su padre que le permita entrar en la casa y le ofrezca comida. El padre accede y la chica acercándose a Simón lo hace entrar en la casa y le ofrece comida y bebida para comer y beber con cubiertos de plata y oro.

En el momento en el que la chica le estaba sirviendo agua a Simón, esta intentó esconder la mano para que no la viera Simón. Simón le preguntó por qué lo hacía y la respuesta de la chica fue que el día de su boda, su gente le llevó a casa de su marido después de darle vueltas en la ciudad con la corona de oro en la cabeza, y al llegar a casa de su marido le salieron unas manchas en la piel. La chica se avergonzó de ello y desde entonces hizo muchos sacrificios a Dios sin dejar de rezar e implorar durante seis meses.

En ese momento cogió Simón la jarra del agua, la bendijo y al concluir se la entregó a la chica para que se lavase la mano con el agua, la chica hizo lo que le dijo Simón y se curó de inmediato. La chica al ver eso, se asustó y le contó todo a su padre lo sucedido. Entonces, el padre le pidió a Simón que curase el cuerpo entero de su hija, ofreciéndole cuanto quisiera de plata y de oro, a lo que respondió Simón diciéndole que él no quería ni plata ni oro, solamente quería que creyese en Jesucristo y que dejase de creer en las

estatuas, los ídolos y los diablos. Y cuando el padre aceptó eso, montó Simón la pila bautismal para bautizar a la chica que quedó limpia de manchas en la piel, lo que hizo que el padre creyese en Jesucristo y abandonase la fe en ídolos y estatuas.

Simón permaneció un día entero en casa del hombre, marchando al día siguiente con dirección a Roma donde había una fiesta. En ella, la gente sacrificaba diferentes tipos de animales para sus ídolos y se vestían con las mejores galas que tenían. En el momento en que llegó Simón al lugar, le dijo la gente que si le viera el rey de Roma vestido con esa ropa andrajosa y sucia lo mataría, pero Simón les respondió que la ropa que llevaba es la que le dio Jesucristo, el único Dios que hay, hecho que enfadó sobremanera a la gente que se dispuso a lapidarlo. Entonces Simón se puso en un sitio alto donde estaba la divinidad de aquella gente y empezó a rezar, pidiendo ayuda a Jesucristo. En ese mismo instante el rey de Roma junto con otros reyes y muchos guardias, un centenar de doncellas, cincuenta de ellas casadas y las otras cincuenta solteras, que iban a ser sacrificadas por la divinidad. Cuando Simón vio tal cosa levantó la vista al cielo y suplicó ayuda a Jesucristo, que le respondió mandando muchas nubes y un viento fuerte que hizo que se cayeran todos los ídolos y las estatuas rompiéndose todos.

Cuando el rey de Roma vio esto, les dijo a las doncellas que se fueran a sus casas con sus familias. Al mismo tiempo llegó un mensajero para avisar al rey de Roma que su único hijo había fallecido, lo que obligó a que el rey y toda la gente que le acompañaba regresase a su casa para encontrarse con su mujer y llorar la muerte del único hijo que tenían. Mientras estaban llorando, entró la hija del hombre a la que curara Simón y le dijo al rey que en la ciudad había un anciano vestido con andrajos que era el único que podía resucitar a su hijo, añadiendo la chica que ese mismo anciano, llamado Simón, le curó a ella de las manchas que tenía en la piel. Entonces, el rey pidió que le trajeran a Simón y cuando llegó a la casa del rey le dijo este: “oh anciano! Si consigues resucitar a mi hijo, te daré mi reino”. Y le contestó Simón que él no quería su reino, solamente deseaba que tuviera la

fe en el único Dios que había, Jesucristo, el creador de la tierra y el cielo y dejara de creer en ídolos y estatuas, solicitud que el rey aceptó gustoso.

Simón llevo al chico a un sitio donde estaba toda la gente de la ciudad con todos los reyes y guardias. Allí Simón le pidió a Jesucristo que resucitase al hijo del rey. Jesús aceptó la súplica y el hijo del rey resucitó y se arrodilló delante de Simón agradeciéndole y llamándole discípulo de Jesús, que hablara con los ángeles. Luego se acercó el chico a su padre diciéndole: “¡Ay de ti padre mío! Cuantos pecados cometimos, ¡Ay de ti padre mío! Este anciano te está dando a conocer a una gran divinidad, con gran poder. Este anciano habla con los ángeles, ¡Ay de ti padre mío! ¿En qué oscuridad estábamos viviendo?” Entonces el rey le pidió al hijo que contase lo que había visto cuando subió al cielo. Dijo el hijo que cuando estaba muerto subió al cielo, donde vio a Dios sentado en su trono. Y vio allí a Simón hablando con los ángeles. Luego Dios dijo desde su trono que aceptaba todo lo que le pedía Simón y el hijo del rey volvió a la vida por medio del poder de la palabra de Dios.

Finalmente, el rey le dijo a Simón que les ordenase, a él y a la gente de la ciudad, cuanto quisiese. Simón dispuso la pila bautismal en el mismo lugar en el que estaba la divinidad antigua para bautizar al rey, a su hijo y a toda la gente de la ciudad, pero era tanta la gente que acudía que Simón tuvo que coger el agua de la pila bautismal para tirársela a la gente, pues solo con que les llegase una gota de agua ya quedaban bautizados. Así creyó toda la gente de Roma en Jesucristo, y Simón Pedro permaneció allí bautizando y predicando entre la gente el mensaje de Jesús.

El texto de la historia depende de fuentes apócrifas ligadas a la figura de Pedro y su labor apostolar.³

³ Cf. *Acta apostolorum apocrypha: Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Theclae, Acta Thaddaei*, ed. R.A. Lipsius, Leipzig: Hemann Mendelssohn, 1841.

4.3. Historia de Mateo y Andrés (= T3)

La historia empieza en el momento en el que los apóstoles vivían en Jerusalén y se disponen a viajar a las diferentes ciudades del mundo con el objeto de extender el cristianismo y la buena nueva de Jesús por doquier. En el reparto geográfico, a Mateo le correspondió ir a una ciudad llamada “la ciudad de las caras de perros” (*Madīnat wuḡūḥ al-kilāb*).

La gente de esa ciudad era conocida porque comía carne humana en lugar de pan y bebía la sangre humana en lugar de agua, secuestraban a la gente, les arrancaba los ojos y luego los metían en la cárcel y les daban una bebida embrujada que al beberla empezaban a comportarse como una bestia, comiendo hierba, para luego acabar siendo sacrificados y se los comían.

Cuando llegó Mateo a esa ciudad, hicieron lo mismo con él, pero la bebida embrujada no hizo que el santo⁴ perdiera la cabeza ni que se comportara como una bestia. En la cárcel empezó a rezar y a implorar la ayuda a Jesucristo y estando en este trance se le apareció una luz enorme y la voz de Jesucristo diciéndole que no se asustara ni se preocupara, porque Jesús estaría con él, solamente que tuviera paciencia durante veintisiete días y Jesús le mandaría a Andrés para salvarle de esa gente.

Tres días antes de la fecha en la que Mateo debía ser sacrificado, Jesús se le apareció a Andrés y le ordenó ir con dos alumnos suyos a la ciudad de las caras de los perros para salvar a Mateo antes de que pasaran los tres días que le quedaban para ser sacrificado por la gente de la ciudad. Andrés le dijo a Jesús que en tres días no le daba tiempo para llegar a esa ciudad, porque ni siquiera sabía el camino; la respuesta de Jesús fue que saliese al momento, pues Jesús era capaz de trasladarle esa ciudad con una sola palabra. Le

⁴ Sobre el concepto de “santo” y sus desarrollos narrativos y temáticos, véase el trabajo pionero de Peter Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *Journal of Roman Studies* 61 (1972), pp. 80-101; y P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Nueva York: Barnes & Noble Books, 1978, espec. pp. 1-26.

ordenó que fuera a la costa, donde encontraría un barco para llevarle a él y a sus alumnos a Egipto.

Andrés se marchó con sus dos discípulos hacia la costa y allí se encontró con un marinero, acompañado de dos navegantes en un barco. En realidad esas tres personas eran Jesús y dos ángeles, aunque se les habían aparecido con apariencia de marineros. Andrés y sus alumnos subieron al barco con los tres marineros y a mitad del camino tras conversar con Andrés y el marinero sobre la magia y el poder de Jesús, Andrés y sus dos discípulos se quedaron dormidos. Entonces Jesús ordenó a los dos ángeles que los cogiese volasen con ellos hacia su destino. De mañana, cuando se despertaron Andrés y los dos discípulos, se dieron cuenta de que el marinero en realidad era Jesús y los dos navegantes dos ángeles de Dios. Andrés le agradeció a Jesús que hubiese estado con ellos y se disculpó por haberle tratado como a un marinero. En ese instante se oyó la voz de Jesús diciéndole que quería demostrarle que él era capaz de hacerlo todo y que entrara en la ciudad rápidamente para salvar a Mateo, pues de lo contrario lo iban a torturar.

Andrés entró a la ciudad con sus dos discípulos y fueron a la cárcel sin que nadie les viera, allí se encontraron con siete guardias, Andrés rezó a Jesús y entonces cayeron muertos los siete guardias. Andrés se acercó a la puerta cerrada de la cárcel, se persignó y entonces se abrió la puerta de la cárcel entrando Andrés y sus dos discípulos entraron hallando allí a Mateo con gente desnuda comiendo hierbas como unas bestias. En ese instante Andrés empezó a rezar y tocar las caras de los hombres ciegos y sus corazones para que tornasen a ver y ser humanos. Andrés les dijo que salieran fuera de la ciudad, donde hallarían unos árboles gigantes; allí podrían esperarle bajo la sombra mientras comían de su fruta. Eran doscientos nueve hombres y cuarenta y siete mujeres. Andrés miró al cielo, vio una nube y le ordenó que se llevase a Mateo con los dos discípulos que habían venido con él a donde estaba Pedro.

Luego salió Andrés de la cárcel para dar una vuelta en la ciudad y ver lo que hacía la gente de esa ciudad. La gente de la ciudad se había percatado de lo que había acontecido, ni de huida de los encarcelados, pero al darse cuenta se pusieron muy nerviosos y preocupados por la falta de comida empezaron a sacrificar a los ancianos de para no quedarse sin comida. Todo esto lo veía San Andrés, que se había vuelto invisible, mientras lloraba y rezaba a Dios.

Pero Satán lo vio y apareciéndose a la gente de la ciudad como un anciano empezó a decirle a la gente que todo eso estaba pasando a causa de un extraño que había llegado a su ciudad, por lo que había que buscarle y matarle antes de morir de hambre por su culpa. En eso que le llegó a Andrés una voz del cielo diciéndole que se manifestase a la gente. Y así fue, entonces la gente de la ciudad lo capturó y se pusieron de acuerdo para matarlo; le pusieron una cuerda al cuello y empezaron a arrastrarlo por las calles de la ciudad. Andrés estaba sangrando como si fuera una fuente de agua, mientras lloraba y rezaba a Jesús. Satán incitaba a la gente diciéndoles que le rompiesen la boca para que no pudiese rezar más.

Ese mismo día, llegada la media noche y mientras el santo estaba tirado en la cárcel, llegó Satán con otros siete diablos y empezaron a burlarse y reírse de Andrés, diciéndole que todo eso le estaba pasando por tirarse toda la vida luchando contra ellos. Satán les dijo a los diablos que matasen a Andrés, pero el santo de Jesús se persignó y empezando a llorar y rezar le suplicó a Dios que lo salvase de ellos. En ese instante los diablos se escaparon al escuchar al santo. Esa noche, en el segundo tercio de la misma, Andrés vio una luz impresionante en la que se le apareció Jesucristo con sus ángeles, diciéndole “¡Oh Andrés! no te preocupes” y le tocó el cuerpo con la mano. En ese momento quedó sanado todo el daño que tenía Andrés en el cuerpo y quedó como si no le hubiera pasado nada. Andrés se alegró mucho y le agradeció a Jesús que siempre estuviese a su lado.

Después de esto, Andrés se levantó y vio una columna de mármol en mitad de la cárcel con un ídolo en forma de ser humano de piedra encima de

ella. Andrés rezó a Jesús y ordenó al ídolo que abriese la boca y sacase agua para demostrarle a la gente de la ciudad el poder de Jesucristo. Y así fue hasta que se ahogaron los niños y los animales en la ciudad, los hombres quisieron escaparse de la ciudad para no ahogarse, pero entonces Andrés le pidió a Dios que mandase a sus ángeles para poner un lago de fuego alrededor de la ciudad con el fin de que nadie pudiese escapar de ella; en ese mismo instante llegó una nube de fuego que barrió toda la ciudad.

Cuando llegó el agua al cuello de la gente, se fueron corriendo a la cárcel donde estaba Andrés, pidiéndole disculpas y diciéndole que ya creían en Jesús Cristo como Dios único. Entonces Andrés ordenó al ídolo parar y a devolver el agua que hacía manar de su boca; mientras tanto los hombres lloraban y pedían disculpas por los muchos pecados cometidos. Luego Andrés le dijo a los hombres de la ciudad que trajeran a todos los niños y los animales que habían perecido y rezando los tocó y todos volvieron a vivir.

Tras eso, Andrés ordenó a la gente de la ciudad construir iglesias y se quedó un tiempo para enseñarles los mensajes de Dios, y poco tiempo después Andrés se marchó de la ciudad y en el camino le apareció Jesús otra vez reprochándole el haberse marchado de la ciudad antes de terminar de enseñarle a la gente de la ciudad sus mensajes y sus palabras, entonces Andrés volvió de nuevo a la ciudad para quedarse una temporada enseñándoles y ayudándoles para entender los mensajes de Jesús Cristo, y luego se marchó de la ciudad despidiéndose de la gente, la cual, le acompañaron a las afueras agradeciéndole y llorando por dejarle.

El texto representa una adaptación de la obra apócrifa conocida como *Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos*, uno de los ejemplos narrativos de la denominada antigua novelística cristiana.⁵

⁵ Cf. *Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos, Martirio del Apóstol San Mateo*, traducción y estudio Gonzalo Aranda Pérez y Concepción García Lázaro, Madrid: Ciudad Nueva, 2001 (reimp. 2007).

4.4. Historia de la virgen Justina y el santo Kīryānūs (= T⁴)

Este texto ofrece la historia de dos santos que vivieron en la ciudad de Antioquía. La historia empieza con santa Justina (Yūstīnah), que aparece sentada en su habitación, mientras escucha desde su ventana a un hombre llamado Yarāyulyūs, que antaño fuera diácono, rezando y relatando los hechos y milagros de Cristo. En ese mismo instante la santa sintió la fe de Cristo en su interior convirtiéndose al cristianismo. Una vez cristiana, cierto día la santa intentó convencer a sus padres de que la divinidad que profesaban era falsa, siendo la única verdadera Jesucristo, pero ellos no le hacían caso, hasta que un día Cristo les mandó unos soldados del cielo a los padres, los cuales junto con la santa convencieron a los padres de que solamente Jesús era Dios. Habiéndoles convencido, finalmente los padres abrazaron el cristianismo y el padre, cuyo nombre era Harāsiyūs y se hizo sacerdote un año y seis meses antes de morir.

En la ciudad de Antioquía, donde vivía Yūstīnah, esta iba siempre a la iglesia a todos los servicios. Había allí un joven que se llamaba Ġalābiyūs, perteneciente a una familia rica, aunque de malas costumbres, pues creía en los ídolos. Ġalābiyūs, que veía a Yūstīnah por la calle cuando iba de camino a la iglesia, se enamoró de ella y la pretendió, pero ella lo rechazó al estar comprometida con Jesús. Ante esta situación, Ġalābiyūs ideó secuestrar a Yūstīnah con la ayuda de unos amigos cierto día, cuando volvía Yūstīnah de la iglesia, pero no lo lograron, pues la familia de Yūstīnah y la gente de su casa la defendieron de Ġalābiyūs y sus amigos. Ese mismo día Ġalābiyūs intentó abrazar a Yūstīnah, pero al persignarse Ġalābiyūs cayó súbitamente al suelo con la ropa totalmente hecha jirones.

Tras lo sucedido con Yūstīnah, Ġalābiyūs se enfadó mucho y quiso vengarse de ella. Se fue a un brujo que se llamaba Kīryānūs (forma deformada de *Kipriyānūs*, Cipriano),⁶ que en aquel tiempo era muy famoso

⁶ Sobre el papel de Cipriano, cf. Albert Pietersma, *The Apocryphon of Jannes and Mambres the Magicians*, edited with Introduction, translation and Commentary, : Leiden – New York – Köln: Brill, 1994, pp. 31, 50, 57, 164, 60-64, 67-68, 183, 237.

por todo el mundo debido a sus sortilegios y Ġalābiyūs le ofreció a Kīryānūs todo el dinero que quisiese si lograra atraer a Yūstīnah. Kīryānūs, mediante sortilegios, atrajo a un genio (*ġinnī*) y le prometió mucho dinero si conseguía atraer a Yūstīnah. Sin embargo, el genio fracasó en su misión cuando Yūstīnah se persignó delante de él y tuvo que salir huyendo. Entonces Kīryānūs llamó a otro genio (*Ġinnī*), pero el segundo también fracasó. Finalmente, Kīryānūs llamó al líder de los genios, Satanás (*Šayṭān*), pero tampoco consiguió engañar a la santa y volvió a Kīryānūs sin ella, reconociendo ante él que Jesucristo era la única divinidad y era más poderoso que él.

Tras aquellos sucesos, Kīryānūs se convirtió al cristianismo y quemó delante del obispo (Al'asquf) todos los libros de magia que tenía, el obispo lo bautizó y cincuenta días después hizo diácono en la iglesia, llegando a ser sacerdote un año después. Y un año después, tras morir el obispo Ābzīmus, Kīryānūs se convirtió en el nuevo obispo (Al'asquf) de la iglesia. Entonces llamó a Yūstīnah y la nombró superiora de las monjas y los dos empezaron a ayudar a la gente, escribiendo a todos los cristianos del mundo que eran perseguidos por seguir la fe de Jesucristo, con el fin de animarles y recordarles que Jesús era el único Dios.

En ese tiempo, un grupo de infieles adoradores de ídolos (*'ubbād al-'aṣnām*) llegó a Damasco para encontrarse con su rey Āqrinīzānūs para presentarle quejas de Kīryānūs y Yūstīnah, pues los acusaban de cristianos brujos, que no creían en sus divinidades y encima intentaban convertir a la gente al cristianismo mediante sortilegios. El monarca damasceno se enfadó y mandó a sus soldados traer a Kīryānūs y Yūstīnah a su presencia, a Damasco. Al llegar Kīryānūs y Yūstīnah a Damasco, el rey intentó convencerles de que abandonasen la religión de Jesucristo, pero ellos rechazaron el ofrecimiento y el monarca ordenó a sus soldados que torturasen a los dos santos. Sin embargo, no consiguieron hacerles daño, porque Jesús les protegía. Entonces el rey los encarceló para torturarles de nuevo unos días después, pero el resultado fue siempre el mismo, hasta

que los dos santos suplicaron a Jesús que aceptase sus almas y se los llevase al cielo a su presencia, entonces murieron los dos santos decapitados.

Como en el caso anterior, este texto representa una adaptación árabe de la obra apócrifa conocida como *Historia de los santos Cipriano y Justina*.⁷

4.5. Historia de Pablo de Tarso (T⁵)

En este texto el autor anónimo narra la historia de Pablo de Tarso. La narración comienza con una introducción sobre Pablo antes de que aceptase el cristianismo, su etapa judía de fidelidad al credo mosaico y su encendida defensa como antagonista de los primeros cristianos a quienes no cesó de perseguir por todos sitios, encarcelarles y luchar contra ellos con toda su fuerza. Pero Dios quería que Pablo dedicara su fuerza y su fidelidad al servicio de Jesús para hacer llegar sus mensajes a la gente en lugar de luchar contra ellos.

Un día y mientras se hallaba de camino de Jerusalén a Damasco, hallándose cerca de esta segunda, le sorprendió una luz brillante, cayó del caballo y su alma ascendió al cielo hasta encontrarse con Jesús, el cual le preguntó llamándole por su nombre judío: “¡Saúl (Šā’ūl)! ¿Por qué me persigues? Deberías ayudarme”, contestándole Pablo: “¡Señor! ¿Quién eres?”, a lo que Jesús le respondió: “Soy Jesucristo, levántate ahora mismo y entra en la ciudad, porque te elegí para predicar en mi nombre”. Al ver Pablo esa luz quedó totalmente ciego, lo que extrañó sobremanera a los compañeros que iban con él, que escucharon la voz, pero sin ver quien hablaba.

Los compañeros de Pablo le ayudaron a entrar a Damasco, donde permaneció tres días sin poder ver ni comer nada. En Damasco Jesús mando

⁷ Gabriel Meier, “Sts. Cyprian and Justina”, en *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1908, vol. IV, consultado en: <http://www.newadvent.org/cathen/04583a.htm> (24 de mayo de 2018).

a un discípulo cristiano llamado Ananías para que curase a Pablo. Ananías lo curó de su ceguera imponiéndole las manos y entonces Pablo se bautizó, y desde entonces empezó un largo viaje por las diversas poblaciones, dedicando su vida a predicar en nombre de Jesucristo. Pablo vivió cuatro años durante el reinado de *Gāyūs* (Gayo, i.e Calígula) y catorce años durante el reinado de *Qlawūdīyūs* (Claudio), y otros trece años durante el reinado de *Nārūn* (Nerón) hasta que fue martirizado durante la época de Nerón en la ciudad de Roma.

Pablo escribía a todos los cristianos del Imperio romano, en Levante y en Egipto, así como a los hebreos, pero también en otros lugares, apoyarles y decirles que lo más importante en este mundo era tener la fe en Dios para siempre y bajo las difíciles circunstancias que vivían los cristianos en esa época, y también en esas mismas cartas, Pablo explicaba a los creyentes lo que tenían que hacer y lo que estaba permitido según la ley de Dios. A su vez, el apóstol Jacob escribió a sus hermanos, Simón Pedro en Roma, Juan, hijo de Zebedeo, Marcos el Evangelista en Alejandría, Andrés en África, Lucas el Evangelista en Macedonia, Judá hijo de Jacob, Tomás en India, y a todos los creyentes que se hallaban dispersos por diersos lugares para que las cartas de Pablo fuesen aceptadas.

En las cartas, Pablo expuso las leyes que debía prevalecer entre los cristianos, porque él era, según el texto, “la boca del Señor, por el cual habla” (فم الرب الناطق عنه). Entre esas leyes, por ejemplo, tenemos la de que cada creyente, hombre y mujer, deben lavarse la cara, las manos y los pies cada día cuando se despierten por las mañanas, que hagan las abluciones correctamente, y recen para irse después a hacer lo que deban hacer; todo ese ritual lo tienen que repetir, de nuevo, a la puesta de sol. También indica Pablo que los dueños tienen que dejar libres a sus esclavos y trabajadores al final de cada viernes, una vez terminado el trabajo el día del sábado, para irse el domingo a escuchar los mensajes de Dios, y lo mismo deben hacer el Viernes santo, el Domingo de Ramos y la Pascua.

Según Pablo, todos los cristianos deben rezar cada día siete veces, la primera oración es la de la madrugada, porque de madrugada resucitó Jesucristo; la segunda oración es pasadas tres horas, porque durante ese tiempo condenaron a Cristo a la crucifixión; la tercera oración es pasadas seis horas, porque es cuando murió Jesucristo y aceptó entregar su alma; la cuarta oración es pasadas nueve horas, el momento en el que Jesucristo fue descendido de la cruz; la oración de la noche (‘*išā*’) es para agradecerle a Dios las cosas buenas que ocurrieron durante el día; la oración de la puesta del sol coincide con el momento de la sepultura de Jesucristo; finalmente, la última oración es de la media noche, cuando Jesús estuvo en el sepulcro antes de la resurrección.

Los creyentes deben entregar una oblación o un sacrificio a sus muertos a los tres días, a los nueve días y a los cuarenta días después de su muerte, y otro sacrificio un año después también, y según Pablo y Pedro, quienes establecieron esta ley, esas oblaiones y esos sacrificios están divididos en diez partes: cuatro de ellos para el obispo, tres partes para los dos sacerdotes, dos partes para los diáconos y una parte para los criados y las monjas.

El texto árabe está compuesto por una mezcla de elementos narrativos diversos articulados a partir de Hch 13-27 y de material epistolográfico paulino.

5. Análisis narrativo de los textos

El análisis literario que nos hemos impuesto en el presente trabajo sobre los textos cuyos contenidos acabamos de sintetizar está centrado en tres apartados: espacio, tiempo y personajes. “Ciertamente, no se puede negar la amplia vinculación ente los citados elementos. El hombre percibe el tiempo y el espacio de una manera conjunta y los vive unitariamente”⁸

⁸ Natalia Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, León: Universidad de León, 2002, p. 163.

Los tres componentes en una obra literaria y la relación entre ellos, siempre fueron un tema para analizar y observar, de hecho, Carmen Escudero Martínez, en su libro titulado *Didáctica de la literatura*, indica sobre todo la importancia del espacio y el tiempo en la vida del personaje “Son las dos coordinadas fundamentales en la vida del hombre, por lo que su expresión literaria tiene capital importancia, sobre todo en poesía. Su utilización, no obstante, es muy amplia ya que pueden aparecer como temas o motivos y también como simple ubicación o referencia”⁹

5.1. El espacio

El espacio, entendido en su forma más sencilla como el escenario geográfico y social donde tiene lugar la acción, no se reduce a una categoría aislada, temática con referente al contenido, ni a un simple mecanismo estilístico que instaura la simultaneidad narrativa y paraliza el transcurso cronológico. Es, antes que nada, parte fundamental de la estructura narrativa, elemento dinámico y significativo que se halla en estrecha relación con los demás componentes del texto.¹⁰ El espacio, en tanto que componente de la estructura narrativa, relacionado con las demás funciones y modo de presentación en el texto es un soporte de la acción, lugar físico, o imaginario, donde se sitúan los objetos y los personajes. Bobes Naves hace referencia de que el espacio, como el tiempo, puede entenderse como una categoría gnoseológica que permite situar los objetivos y a los personajes por referencias relativas.¹¹ En el caso de Ricardo Gullón, menciona solamente el tiempo y el espacio como los elementos principales e importantes y en la misma forma vinculados entre ellos: “En el seno de la

⁹ Carmen Escudero Martínez, *Didáctica de la literatura*, Murcia: Universidad de Murcia, 1994, p. 100

¹⁰ María Teresa Zubiaurre, *El espacio en la novela realista, paisajes, miniaturas, perspectivas*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 20.

¹¹ M^a del Carmen Bobes Naves, *Teoría general de la novela Semiología de “La Regenta”*, Madrid: Gredos, 1985, p. 196.

literatura el espacio y el tiempo se muestran, por lo tanto, como dos elementos esenciales e inseparables en modo alguno”¹².

El espacio se percibe en relación con los objetos que lo integran. Estos nos permiten conocer las distancias y la relación entre los personajes, que se mueven y con sus movimientos alteran las relaciones espaciales. De una manera más sencilla, se puede exponer, sin embargo, que cuando nos enfrentamos en un texto narrativo con una serie de informaciones sobre el espacio estaremos ante una descripción del mismo. La percepción inicial de éste se puede llevar a cabo a través de tres sentidos: la vista, el oído, y el tacto en menor medida.¹³ Las acciones transcurren en el tiempo, pero los personajes y los objetos se sitúan, estática o dinámicamente, en el espacio. En primer lugar, consideramos el espacio como el lugar físico donde están los objetos y los personajes; y de la misma manera en la que cualquiera de las unidades anteriores pueden ser elementos estructurantes del relato, el espacio puede construirse como elemento organizativo de la novela, dando lugar a lo que conocemos como ‘novela espacial’.¹⁴

El espacio se presenta en la novela como lugar y distancia donde se encuentra y se mueve el personaje y donde los objetos crean un ambiente posible de condicionar o de reflejar el modo de ser de los personajes, estableciendo una relación de naturaleza metonímica o metafórica. Por esta razón, suele estudiarse el espacio del mundo ficcional a partir del movimiento de los personajes y de los efectos que producen en el narrador o en los mismos personajes. Es el caso de Matoré, que ha propuesto un estudio del espacio literario a través de las sensaciones visuales y auditivas, principalmente.¹⁵ A su vez, Garrido Domínguez en su libro *El texto Narrativo* va más allá para decir que el espacio debe situarse en un primer

¹² Ricardo Gullón, *Espacio y Novela*, Barcelona: Bosch, 1980, p. 3.

¹³ Mieke Bal, *Teoría de la Narrativa*, Madrid: Cátedra, 1985, pp. 101, 102.

¹⁴ W. Kayser, *Interpretación y análisis de la obra literaria*, Madrid: Gredos, 1968, p. 487.

¹⁵ G. Matoré, *L'espace humain. L'expression de l'espace dans la vie, la pensée et l'art contemporains*, Paris, Nizet, 1967.

lugar de importancia puesto que gracias a él se vuelven las acciones de la historia más concretas y perceptibles ante el lector.¹⁶

5.1.1. El espacio físico

En el ámbito de la teoría de la literatura, el espacio ha sido el objeto de análisis de muchos críticos provocados diversas concepciones del mismo. Los primeros en tratar esta cuestión fueron los formalistas rusos, como Tomachevski, en relación con la oposición entre los espacios de la *trama* y la *fábula*.¹⁷ El espacio físico incluye los lugares geográficos donde ocurrieron los hechos del cuento, donde se desarrolló la historia y se movieron los personajes. El espacio físico siempre tendrá un lugar de impacto muy significativo en la vida de los personajes y en el curso de la historia.

De acuerdo con Locke, las cosas no tienen una existencia individual más que cuando están situadas en un marco de espacio y tiempo particularizado, puesto que “las ideas se hacen generales al separar de ellas las circunstancias de tiempo y de lugar”.¹⁸ El escritor está siempre interesado en la descripción del espacio geográfico y en identificar sus partes y sus detalles con mucha precisión, el novelista proporciona siempre un mínimo de indicaciones “geográficas” que pueden ser simples puntos de referencias para lanzar la imaginación del lector o sus exploraciones metódicas de los emplazamientos. Llegados a este punto, es de justicia observar las múltiples divergencias y convergencias que existen entre el espacio físico y el literario, puesto que, mientras el primero se manifiesta

¹⁶ Antonio Garrido Domínguez, *El texto narrativo*, Madrid: Síntesis, 1993, pp. 215, 216.

¹⁷ Antonio Garrido Domínguez, “El Espacio en la ficción narrativa”, en *Mundos de ficción (Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Murcia, 21-24 noviembre 1994)*, coord. José María Pozuelo Yvancos y Francisco Vicente Gómez, Murcia: Universidad de Murcia, 1996, I, pp. 719, 720.

¹⁸ Jacques Sauvage, *Introducción al estudio de la novela*, Barcelona: Laia, 1982, p. 116.

como un constituyente geográfico del mundo, el segundo se define por su relación con el resto de elementos integrantes de las obras.¹⁹

5.1.1.1. T¹

En el primero de los textos objeto de estudio, el que trata de la historia del profeta Elías, la mayoría de los acontecimientos se desarrollan generalmente en varias regiones en la zona del Levante mediterráneo, es decir en los actuales Jordania, Siria, Líbano y Palestina, dado que, el profeta Elías nació en la ciudad de Galaad, un pueblo de la provincia jordana de al-Balqa', al noroeste de Ammán. Espacio geográfico importante en la historia es el monte Horeb, una montaña situada al sur de la península del Sinaí, al noreste de Egipto. Proponemos diferenciar entre el espacio de la historia y el espacio del discurso. El primero está constituido por los lugares físicos por donde se mueven los personajes, mientras que el espacio del discurso es el que se actualiza en cada momento, es decir, lo que se denomina 'foco de atención espacial': "En el discurso no puede establecerse una vinculación entre los espacios generales a la historia y los microespacios, ya que todos están en la historia y todos forman parte del argumento, si bien en cada caso el interés recae en el ámbito del espacio general, convirtiéndolo en foco de atención espacial".²⁰

Los espacios principales o el espacio de la historia en el texto son los siguientes:

- a) El monte Horeb (*Ġabal Hūrīb*). Es la montaña donde el profeta Elías pasaba la mayor parte de su tiempo, en una cueva dentro del monte, donde permanece de forma continuada a lo largo de tres años, allí es donde se desarrollan gran parte de las escenas del relato.

¹⁹ Natalia Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 26.

²⁰ M^a del Carmen Bobes Naves, *La novela*, Madrid: Arco Libros, 1998, p. 176.

- b) La ciudad de Samaria, la capital del reino norte de Israel, donde vivía el rey Acab y su esposa la reina Jezabel.
- c) La ciudad de Sarepta, en Saida, localidad situada entre Sidón y Tiro, en Líbano. Allí vivió el profeta Elías durante un tiempo y fue cuidado por una mujer viuda que vivía con su hijo.

También hay en el texto un gran número de espacios secundarios, que se suman a los espacios principales, que son mencionados a lo largo del texto, entre ellos por ejemplo: El mar, el monte Carmelo, el cielo, la tierra, el paraíso, el barranco de agua cerca del monte Horeb del que bebía Elías, la ciudad de Damasco donde vivía Eliseo, los árboles, las fuentes de agua, etc. Se trata de un elemento narrativo en el que Chatman “propone diferenciar entre el espacio de la historia y el espacio del discurso. El primero está constituido por los lugares físicos por donde se supone que se mueven los personajes, mientras que el espacio del discurso es el que se actualiza en cada momento, es decir en un ‘foco de atención espacial’, como hemos indicado anteriormente.”²¹

A lo largo del texto, encontramos varios ejemplos del espacio del discurso, como por ejemplo en la escena en la que los ángeles mantienen una conversación con Dios sobre el asunto de Elías, dado que, de acuerdo con el texto en esa escena el espacio tuvo lugar en el cielo. Otro ejemplo de espacio discursivo es cuando el profeta Elías huyó del rey Acab y su esposa Jezabel, porque habían decidido matarle. En esa escena, el profeta anda hasta llegar a un lugar donde había un arbusto de retama, allí Elías se sentó en la sombra del árbol hambriento y cansado, quedándose dormido. Mientras estaba dormido, Dios le mandó un ángel del cielo que le trajo pan para comer y una jarra de agua para beber. El ángel dejó la comida al lado del profeta, justo al lado del arbusto de retama. Este pequeño espacio compuesto por un arbusto de retama y una piedra donde el profeta apoyó la cabeza para poder dormir es un espacio discursivo, que se halla incluido dentro del espacio general de la historia o del espacio principal.

²¹ M^a del Carmen Bobes Naves, *La novela*, p. 176.

Un ejemplo más es cuando Elías vivía en la casa de la mujer viuda junto con su hijo, en la ciudad de Sarepta, concretamente en la escena en la que murió el hijo de la viuda y el profeta lo cogió entre sus brazos y subió con él al desván de la casa donde tras colocarlo en una cama y le pidió a Dios que resucitase al niño, como así sucedió. En esa escena, el desván, con dos enseres formados por una cama y una mesa pequeña, representa el espacio del discurso, dentro del espacio general representado por la casa de la viuda o incluso por la ciudad de Sarepta.

Otra escena de espacio discursivo es cuando Dios manda a Elías a Damasco en búsqueda de Eliseo, que es quien debía sucederle en su actividad de profeta después. Cuando llegó Elías donde estaba Eliseo, le encontró trabajando en su huerto, arando la tierra con doce yuntas de bueyes. Eliseo trabajaba como si fuera uno de los bueyes. En esta escena el espacio del discurso es el huerto de Eliseo, junto con la tierra de labor, las plantas y los bueyes que araban la tierra, dentro del espacio general representado por la ciudad de Damasco en la que vivía Eliseo junto con sus padres.

De acuerdo con los ejemplos que acabamos de indicar, aunque simple es obvia la preocupación del autor por incluir espacios menores que ofrecen detalles informacionales mínimos con los que el lector pueda captar el significado y la importancia que el espacio tiene para los personajes. De hecho, la descripción nos obliga a contemplar la realidad que el narrador pretende situar, siquiera momentáneamente, ante nuestros ojos, si no es que busca sugerir algo más que reserva para el final de la historia.²²

5.1.1.2. T²

En el segundo texto de los textos estudiados en nuestro trabajo, el que narra la historia de San Pedro, el desarrollo de los acontecimientos está dividido

²² R. Bourneuf, *La novela*, Barcelona: Ariel, 1975, p. 140.

entre dos espacios principales: el primero es la ciudad de Jerusalén, donde vivía Simón Pedro cuando conoce a Jesús y luego lo envía a Roma, que es el segundo espacio principal, donde se narra la mayor parte de la historia y lugar donde finalmente muere San Pedro, torturado a manos del emperador romano Nerón.

Aparte de los dos espacios físicos principales, el texto también incluye espacios secundarios que se suman a los espacios principales, entre ellos: El mar que cruzó Simón para llegar desde Jerusalén hasta Roma, que en este caso es el Mar Mediterráneo, la casa de la chica albina y su padre, la casa del rey de Roma, los espacios donde los romanos colocaban sus divinidades, sus ídolos, etc.

Al principio de la historia, el narrador sitúa a Simón en Jerusalén junto con sus hermanos y compañeros, en una escena en la que le habla Jesús para decirle que tenía que ir a Roma para salvar a su gente de los pecados que cometían. El escritor en esta escena no determina detalladamente el lugar donde estaba Simón cuando le hablaba Jesús, pero de acuerdo con el desarrollo de los acontecimientos de esa misma escena, puede inferirse que Simón estaba en una habitación o una estancia.

Otro ejemplo de espacio inserto en el curso de la historia, es el espacio donde tuvo lugar la escena en la que Simón llega a Roma hambriento y con mucho frío y se queda cerca de la basura de una casa de un hombre rico, donde lo encuentra la hija del dueño de la casa (que luego más adelante el texto le menciona a la chica como la criada y a su padre como el portero de la casa y no el dueño). La chica se dirige a él y hablándole lo llevó dentro de la casa para ofrecerle comida y bebida. También en la escena siguiente, Simón entra a la casa de la chica y allí tiene lugar un acontecimiento clave en la historia: la conversión al cristianismo del padre de la chica, tras curar Simón la lepra de la hija.

Otro espacio destacado en la historia es la plaza donde estaban todos los ídolos y las divinidades de los romanos, allí donde la gente quería lapidar a Simón al predicar este que Jesucristo era el único Dios. Allí es donde Simón

pidió ayuda a Jesús para que le salvase y Jesús le contestó mandándole muchas nubes y un viento fuerte que hizo caer y que se rompiesen todos los ídolos y estatuas que había ante el emperador de Roma y su gente. En ese mismo espacio es donde también llevó Simón al hijo muerto del rey para resucitarle delante de todo el mundo y demostrar con ello el poder del único Dios, Jesucristo. Y allí mismo es donde Simón colocará la pila bautismal en la que bautizaba a toda la gente que venía a él.

5.1.1.3. T³

En esta historia de los santos Mateo y Andrés podemos advertir dos espacios principales donde tienen lugar los acontecimientos de la historia. El primer espacio es la ciudad de Jerusalén, adonde vivían los dos apóstoles junto con sus compañeros antes de ser enviados por Jesús a “la ciudad de las caras de los perros”, que de suyo es el segundo espacio geográfico principal de la historia. En el texto no se determina dónde está esa ciudad exactamente o en qué región está situada, la única referencia que tenemos sobre la misma es la frase que dijo Jesús a Andrés cuando lo envía a esa ciudad para salvar a Mateo: “Ve a Egipto” (*Miṣr*), de lo que puede deducirse que se encuentra en Egipto, aunque no especifica si la ciudad está realmente en Egipto o en una zona cercana.

Otro espacio geográfico que incluye el texto es el mar, en este caso tiene que ser el Mar Mediterráneo que cruzó Andrés con sus dos alumnos para llegar a la *ciudad de las caras de los perros* ¿Por qué el Mar Mediterráneo? Si bien es verdad que el texto no dice explícitamente se trata del Mar Mediterráneo, sin embargo en la frase que Jesús le dijo a Andrés (“Ve hacia Egipto”) el único mar que se puede cruzar desde Palestina a Egipto es el Mediterráneo.

Aparte de los espacios geográficos principales de la historia, como los textos restantes también tenemos otro tipo de espacio, el discursivo, donde se desarrollan las diferentes escenas de la historia. Uno de esos espacios

discursivos es la cárcel de *la ciudad de las caras de los perros*, espacio fundamental en el texto, ya que la mayoría de los acontecimientos se desarrollan en este espacio, sobre todo los acontecimientos más importantes en la historia. Allí es donde Mateo fue encarcelado durante veintisiete días, sufriendo tortura, donde se le aparece Jesús diciéndole que le iba a enviar a Andrés para salvarle.

En la cárcel es también donde Andrés salvó a Mateo y a muchos hombres y mujeres encarcelados tras curarles del daño físico y mental que tenían. En la misma cárcel fue torturado Andrés y allí los diablos, junto con Satanás se burlaban de él, pero nuevamente se le apareció Jesús para curarle. Y al final de la historia, es en la cárcel donde estaba el ídolo al que ordenó Andrés que echase agua por la boca hasta ahogar a la gente de la ciudad, demostrando así el poder de Dios. Y por último, también a este espacio es adonde vienen los hombres de la ciudad en busca de Andrés para disculparse y salvarle de la muerte debido a que el agua había cubierto casi toda la ciudad.

Otro espacio secundario es el barco en la que subieron Andrés y sus dos alumnos, el medio de transporte para llegar a *la ciudad de las caras de los perros*. En ese barco es donde se les aparece Jesús adoptando el cuerpo de un marinero y dos ángeles en cuerpos de dos navegantes. En el barco Andrés mantiene muchas conversaciones con el marinero, es decir con Jesús, de tal modo que “el espacio del camino se plasma en la narrativa analizada como un ámbito abierto por el que los personajes deambulan, se cruzan y, en muchos casos, se interrelacionan”.²³ Otros espacios que figuran en el texto son la costa donde llegaron Andrés y sus dos alumnos tras el viaje en el barco, el centro de la ciudad y sus calles, donde arrastraron y torturaron a Andrés.

²³ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 355.

5.1.1.4. T⁴

En este texto nos encontramos con dos espacios geográficos principales donde se desarrollan los acontecimientos de la historia: el primer espacio es la ciudad de Antioquía, donde vivían los dos santos de nuestro texto, santa Yūstīnah y san Kīryānūs, que es, además, el espacio en el que se desarrollan la mayoría de los acontecimientos de la historia. El segundo espacio principal es Damasco, la ciudad donde vivía el rey Āqrinyzānūs, que encarceló a los dos santos, los torturó y les da muerte al final de la historia.

Además de los espacios principales de la historia, nos encontramos con otros espacios secundarios, que forman parte importante tanto de la trama como del espacio. Entre esos espacios secundarios se encuentra la casa de santa Yūstīnah, que es, al mismo tiempo, un espacio discursivo, donde ocurren varias escenas importantes y claves en la historia. Allí, desde la ventana de su habitación concretamente, escuchó por primera vez a su vecino, que era diácono, mientras rezaba y alababa a Jesucristo. Y en esa misma casa, Yūstīnah derrotó a los tres diablos que le mandó Kīryānūs para secuestrarle.

Otro espacio discursivo es la casa de Kīryānūs, donde llamaba a los genios, además de a Satanás, para encargarse la misión de secuestrar a Yūstīnah a cambio de mucho dinero, aunque los genios no lo consiguieron y volvieron derrotados a casa de Kīryānūs. Es allí, también, donde Satán reconoció delante de Kīryānūs que Jesucristo era mucho más poderoso que él, lo que llevó a Kīryānūs a convertirse al cristianismo tras escucharlo.

También el palacio del rey de Damasco es un espacio de discurso en la historia, pues en él es donde los dos santos fueron torturados de forma cruel, murieron allí tras ser decapitados. Entre los espacios discursivos se encuentra la iglesia de la ciudad de Antioquía, donde los dos santos pasaron la mayoría de su tiempo.

5.1.1.5. T⁵

En el presente texto, advertimos que la mayoría de los acontecimientos se desarrollan en la zona del Levante, que representan los espacios físicos más importantes de la historia. El primer espacio principal del texto es la ciudad de Jerusalén, donde vivía san Pablo cuando todavía era judío, desde donde iba de un sitio a otro persiguiendo cristianos para llevarlos presos a Jerusalén.

El segundo espacio físico principal de la historia es la ciudad de Damasco, allí donde los compañeros de Pablo le llevaron ciego, después del acontecimiento ocurrido en el camino entre Jerusalén y Damasco, al aparecersele una luz cegadora, la luz de Jesucristo, que lo dejó ciego durante tres días.

Además de los espacios físicos principales de la historia, como en casos anteriores la historia incluye espacios de discurso en los que ocurrieron acontecimientos muy importantes de la historia, como el lugar donde se le apareció Jesucristo a Pablo camino para Damasco, quien tras caer al suelo y quedarse ciego, su alma subió al cielo, al paraíso, que es otro espacio de discurso, pues es allí donde se encuentra con Jesús y este le pide que se convierta al cristianismo y defienda esa fe en vez de luchar contra ella.

Otro espacio del discurso de la historia es la ciudad de Damasco. Allí llega Pablo ciego y se quedó en casa de un judío llamado Yahūdā, en la calle llamada “la Recta” (*al-Mustaqīm*). Es en esa casa donde Jesús manda a Ananías para ir en búsqueda de Pablo y tras imponerle las manos en los ojos recobró la vista.

También hay en el texto otros espacios secundarios, como por ejemplo la ciudad de Roma, donde san Pablo fue martirizado durante la época del emperador Nerón. Asimismo, Egipto y el Levante son los lugares a los cuales escribió Pablo sus cartas dirigidas a las gentes de esos lugares: a los romanos, a los hebreos y las catorce naciones en el mundo, de acuerdo con

el texto. Otros ejemplos son Alejandría, África, Macedonia, India y el Oriente.

5.1.2.. El espacio psicológico

Una novela es un conjunto de aspectos que crean una historia completa. Un factor importante es el espacio, que nunca es indiferente para los personajes, así pues “el espacio de la historia o el significado, que es el que contiene la narración, se constituye no como elemento de simple localización sino como el conjunto de marcos escénicos caracterizados mediante su vinculación con determinados personajes y acontecimientos de mayor o menor tiempo de desarrollo. De ahí se deduce que la ordenación novelesca de los diferentes marcos espaciales de actuación está internamente condicionada tanto por los acontecimientos que en ellos se desarrollan como por determinadas entradas y salidas de los diversos personajes”.²⁴

La verosimilitud de la narración del espacio, igual que la de los personajes, es una elección hecha por el autor, que puede decantarse por crear ambientes cercanos a la realidad, o de igual manera lejos de cualquier relación con el mundo extra-textual. En cuanto a la relación entre personajes y espacio, es frecuente en la narrativa moderna que el espacio se presente a través de los ojos del personaje o del narrador, lo cual convierte el espacio en una proyección del mismo personaje para definir características como personalidad, ideología y comportamiento. En este sentido observa Ian Watt que “los personajes de la novela no pueden ser individualizados más que con un trasfondo de tiempo y espacio particularizado”.²⁵

²⁴ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 327.

²⁵ J. Sauvage, *Introducción al estudio de la novela*, p. 117.

5.1.2.1. T¹

Entre las frecuentes descripciones realizadas por el autor, en la novela descubrimos la relación entre el espacio psicológico y los personajes: hay lugares que hacen que un personaje se escape de él, que se sienta cómodo, o que sienta malestar. En el primer texto advertimos la estrecha relación entre el profeta Elías y los lugares por donde pasaba, de entre los que destaca uno donde Elías se sentía cómodo y cercano a Dios, el monte Horeb, donde vivía en una cueva. En esa montaña Elías vive la mayor parte de su vida, allí habla con Dios y allí dispone del poder que Dios le confiere. Otro sitio donde Elías demuestra su fuerza y su poder como profeta de Dios es en el monte Carmelo, en ese sitio es donde Elías se enfrenta a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal a los que mata con el poder de Dios.

Pero al mismo tiempo, hay lugares donde Elías se siente decepcionado y con miedo tras la amenaza de la reina Jezabel, cuando decidió matarle. Es entonces cuando Elías se escapa y llegó a un sitio donde había un arbusto de retama, allí el profeta, atemorizado, le pide a Dios que se lo lleve al cielo. El autor describe todos los detalles en esta misma escena, tanto el lugar donde estaba Elías, como el personaje y su horrible situación psicológica de ese momento, lo cual no deja de ser una unidad inseparable. En este sentido, lo que está claro es que, frente a un pueblo infiel, un rey apóstata y unos sacerdotes sedientos de sangre, Elías se sentía terriblemente solo. Bourneuf hace referencia a este mismo asunto: “La descripción hace expresa la relación tan fundamental en la novela, del hombre, autor o personaje, con el mundo que le rodea: huye de él, los sustituye por otro o se sumerge en el para explorarlo, comprenderlo, cambiarlo o conocerse a sí mismo”.²⁶

²⁶ R. Bourneuf, *La novela*, p. 141.

5.1.2.2. T²

En cuanto al segundo texto, igualmente podemos destacar esa misma relación tan cercana entre el personaje de Simón y los lugares por donde debe pasar en sus movimientos. El primer ejemplo se encuentra al principio de la historia, cuando Jesús Cristo le dice que vaya a Roma, a lo que reacciona Simón rogándole a Jesús mientras llora, que le permitiese seguir viviendo y morir donde estaba, en Jerusalén, porque no sentía tener fuerza alguna para llevar a cabo tal misión.

Otro sitio donde Simón hace gala de su fortaleza y de su poder psicológico como santo de Dios es la plaza central en Roma, donde demuestra a los romanos y a su rey el poder que le ha conferido Jesucristo, lo que le resucitar el hijo del rey de Roma tras su muerte. De este modo, “la interrelación del espacio con las figuras de la historia queda también puesta de manifiesto a través de otras circunstancias. De tal forma se observa si examinamos el hecho de que cada personaje suele tener un determinado espacio como propio frente a los demás que les serán ajenos. Esta realidad provocará nuevamente una destacada importancia de la función simbólica, ya que se observarán las diferentes sensaciones que, para ciertos personajes, connotará un determinado espacio abierto frente a uno cerrado, etc”.²⁷

5.1.2.3. T³

En el tercer texto, el elemento del espacio psicológico destaca claramente en la relación que se establece entre Andrés y el espacio de la cárcel, donde tienen lugar la mayoría de los acontecimientos de la historia, como ya hemos mencionado anteriormente, en la que el autor captura detalles psicológicos del protagonista de la historia.

²⁷ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 43.

En este espacio Andrés pasa sus peores momentos de tortura y de dolor, allí Satán y siete diablos se burlan y se ríen de él, pero al mismo tiempo es en ese lugar en el que Andrés salva a Mateo y a muchos hombres y mujeres encarcelados. Y en él es donde se le apareció Jesús y le curó tras la tortura sufrida. Este es un espacio con doble significado para Andrés: por una parte es un espacio de dolor y tristeza, pero por otra parte es un espacio de fuerza y poder donde la palabra de Dios se hace real en actos. *A priori*, pues, podemos destacar “la diferencia establecida entre espacios opresores o de confinamiento, en los que el personaje sufre una gran angustia ante el medio hostil que le rodea, y ámbitos que generan sensaciones más satisfactorias”.²⁸

5.1.2.4. T⁴

En el presente texto, en lo que se refiere a la relación psicológica entre el espacio y los personajes, notamos la estrecha relación psicológica entre el personaje de santa Yūstīnah y su casa, donde pasaba sus noches en su habitación rezando y alabando a Jesús, donde derrotaba a los genios que intentaban engañarle y secuestrarle, donde incluso derrotó a Ġālābiyūs, el chico que intentó con una banda de amigos secuestrarle porque estaba enamorado de ella. El espacio representa, pues, el lugar en el que la santa se sentía fuerte y protegida por Jesús. En este sentido, es interesante comprobar que los espacios están presentados en la novela de una forma subjetiva, por medio de las sensaciones y las subsiguientes interpretaciones de los personajes.²⁹

²⁸ Salvador Lozano Yagüe, *Espacialidad y construcción del personaje novelesco*, Jaén, 2000, p. 177.

²⁹ M^a del Carmen Bobes Naves, *Teoría general de la novela*, p. 204.

5.1.2.5. T⁵

El texto de la historia de san Pablo exhibe una falta de acontecimientos de modo detallado, excepto en un par de escenas, en el resto del texto la historia es trazada a distancia, sin entrar en detalles, algo que no sucede en los otros textos. Sin embargo, a pesar de eso, de las frecuentes menciones de sitios donde estuvo san Pablo, es Jerusalén el lugar que representa el espacio más importante de la narración, espacio que puede ser recreado por las formas diversas que adopta la descripción.

El ámbito creado puede ser natural o social y la relación que se mantiene con uno y con otro no es la misma, y el alcance simbólico que puede cobrar lo natural como espacio de la ensoñación y de la huida de la realidad podrá enfrentarse con el valor que el espacio social cobra como entramado material que está significando a cada paso las estructuras de la sociedad civil. Así, si el paisaje puede ser metáfora del Yo y de su libertad o metáfora de Dios, la ciudad es casi siempre metáfora del poder, de la opresión y de la esclavitud del individuo: espacio que hay que dominar y vencer.³⁰ Así, pues, “con frecuencia los espacios literarios quedan limitados, acotando con ello la materia a tratar, centrándose en una ciudad y su movimiento o, por el contrario, en un paraje rural”.³¹

En el T¹, esas mismas palabras hacen referencia a nuestro texto y a los lugares representados por los montes de Horeb y Carmelo. En estos dos lugares, particularmente, vemos la metáfora absoluta del Yo, del profeta Elías cuando pasaba la mayor parte de su tiempo, pero también la metáfora de Dios y su poder absoluto contra el mal. En estos dos lugares el profeta Elías creó un espacio para él solo, un lugar de libertad, huyendo lejos de la realidad del reino de Israel, seguidores del dios Baal y de cuanto estaba pasando en sus ciudades infieles. Pero también son lugares donde es

³⁰ J. del Prado Biezma, *Análisis e interpretación de la novela*, Madrid: Síntesis, 2000, p. 41.

³¹ C. Escudero Martínez, *Didáctica de la literatura*, p. 197.

demostrado el poder divino al enfrentarse a los sacerdotes de Baal y a los tres grupos de cincuenta soldados y sus líderes.

El ámbito creado puede ser privado o público. El primero se centra en la creación de los lugares del Yo en sus dimensiones más íntimas, puede ir de la creación de la casa con todos sus elementos a la creación de la habitación, e incluso a la recreación de un rincón en esa misma habitación. Al leer una novela buscaremos en estos espacios privados las relaciones que el Yo mantiene en positivo con su entorno, al ofrecerle estos reductos y con ellos, protección para la emergencia de su Yo más profundo.³² En consecuencia, en toda narración “se advierte la presencia de espacios sociales de carácter público frente a otros ámbitos particulares. Los lugares públicos contribuyen a recrear físicamente la estructura social, mientras que los privados ponen de relieve espacios propios del yo y de su intimidad, adquiriendo por ello diferentes connotaciones significativas según cada caso, como el valor semántico positivo de protección o el negativo de reclusión o aislamiento”.³³

En T¹ tenemos el espacio privado de Elías, la cueva del monte de Horeb, donde el profeta rezaba y venían los ángeles cada vez que necesitaba algo e incluso cuando le pidieron que saliese fuera del monte para hablar con Dios.

En T², en cambio, advertimos este tipo de espacio en menos ocasiones: lo podemos ver cuando Simón está en la plaza de Roma, donde la gente tenía sus ídolos, allí es donde Simón establece su espacio privado en conexión con Jesús, para así demostrar a la gente de Roma el poder del Dios único.

Este mismo tipo de espacio privado lo encontramos en T⁴, cuando vemos que santa Yūsīnah crea su propio espacio íntimo en su casa y dentro de su habitación para rezar y alabar a Jesús, sin tener contacto alguno con el público, en este mismo espacio la santa sentía la fuerza y la protección que le daba Jesús a través de la fe.

³² J. del Prado Biezma, *Análisis e interpretación de la novela*, p. 42.

³³ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 87.

5.1.3. El espacio económico

El Espacio también tiene su impacto económico, el cual, tiene una influencia inevitable tanto en el desarrollo de la narración como en los personajes en todos los aspectos; actitudes, comportamiento, sentimientos y emociones, etc. Azuar hace referencia a la misma idea indicando que “no solamente el paisaje representa un entorno significativo y conformador del personaje como entidad individual, sino también como entidad colectiva, como generador de un tipo especial de comunidad socio-económica, que se desarrolla a través de los tiempos”.³⁴

1.1.1.1. T¹

Aunque parezca que los elementos del texto son espirituales, sin embargo el elemento económico aparece en varias ocasiones. Un ejemplo es cuando el profeta Elías se fue a la casa de la viuda en la ciudad de Sarepta. El autor del texto dice que esa viuda lo estaba pasando mal económicamente tras la sequía que hubo en esa época por órdenes de Elías. La mujer, mandada por Dios para cuidar al profeta y hacerle de comer, sin embargo, cuando Elías le pidió comida su respuesta fue que ella no tenía suficiente harina y aceite para él, pues tenía lo justo para ella y para su hijo pequeño. La respuesta de la mujer es, evidentemente, una llamada de atención al profeta, de las consecuencias de su dura decisión de que no cayese ni una gota de agua sobre la tierra como castigo por las infidelidades cometidas por el reino de Israel y su rey Acab. Pero, al propio tiempo, da a entender también que la gente fiel y creyente en Dios fue castigada por culpa de los infieles, como en el caso de la viuda y su hijo, que tenían solamente comida para “comer ese día y al día siguiente morirían”, en palabras de la viuda.

³⁴ Rafael Azuar Carmen, *Teoría del personaje literario y otros estudios sobre la novela*, Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1987, p. 97.

5.1.3.1. T²

Ese mismo elemento figura en el segundo texto, la historia de Simón Pedro. La referencia al espacio económico la tenemos en la llegada de Simón a Roma, concretamente cuando se sienta cerca de los cubos de la basura de una casa de un hombre rico. En esos días, Simón sufría hambre, sed y frío, pero la hija del dueño de la casa, con posibles, lo mete en la casa y le ofrece comida y bebida en cubiertos de plata y oro. El deseo evidente de contrastar la pobreza de Simón, aunque rico en fe, contrasta con la riqueza del padre y la hija, que sin embargo carecen de fe cristiana y en consecuencia son pobres de solemnidad.

5.1.3.2. T³

Destaca en este texto la escena en la que Andrés y sus dos alumnos se encuentran en el barco con el marinero y sus dos navegantes, que eran en realidad Jesús y dos ángeles, para irse a la ciudad de las caras de los perros, con el objetivo de salvar a Mateo. Allí el marinero le pregunta a Andrés y a sus dos alumnos por qué no llevaban nada de comida, ni agua, ni siquiera ropa para el viaje, entonces Andrés le contesta que ellos eran los discípulos de Jesús, que eran doce apóstoles, y que Jesús les había ordenado que si iban de viaje que no llevaran oro ni plata ni cobre, tampoco comida, ni otra ropa más que la que llevaran puesta, ni otros zapatos, ni siquiera un bastón.

5.1.3.3. T⁴

El elemento económico aparece por vez primera cuando Ġalābiyūs ofrece mucho dinero a Kīryānūs y los tres genios para secuestrar a Yūstīnah, sin embargo, todo el dinero no tuvo efecto frente a la fe que tenía la santa en Jesús, pues no consiguieron engañarla ni comprarla con todo el dinero que le ofrecieron. El otro ejemplo es cuando el rey de Damasco trajo a Yūstīnah

y Kīryānūs a su palacio para obligarles a abandonar la fe en Jesús y volver a creer en los ídolos que él tenía en palacio.

5.1.4. El tiempo

Hemos de partir de la consideración inicial de que el tiempo desempeña un papel importante en la narración. Además, narratológicamente, hay que considerar el valor del tiempo de la argumentación novelesca y el tiempo real de la narración, que no necesariamente han de ser coincidentes, y analizar su relación armónica o discrepante para observar rasgos como la morosidad o rapidez de un relato y otro.

Algunos autores consideran que el tiempo es el elemento que rige y dirige la novela y afecta principalmente a los acontecimientos en transmisión entre el presente, el retorno al pasado y el avance hacia el futuro: “la novela puede articular sus unidades sintácticas teniendo como elemento conductor el tiempo, y esto suele hacerse en dos aspectos: teniendo en cuenta la duración, la simultaneidad y la sucesividad que son criterios para establecer un orden en los motivos y descubrir el esquema que sigue el relato; o teniendo en cuenta unas relaciones verticales entre la secuencia de los motivos de la historia y el momento de narrar: el tiempo se relativiza creando un antes (pasado), y un ahora (presente), y un después (futuro)”³⁵.

Algunos autores hablan del papel del tiempo en un texto literario frente a su papel en la vida real, como por ejemplo Allen, para quien “el tiempo era un elemento a través del cual transcurrían las sucesivas generaciones; no era algo que cambiara a los hombres y distinguiera a las generaciones. Pero el novelita tiene que tratar de hombres de un lugar específico y de un tiempo específico”³⁶.

³⁵ M^a del Carmen Bobes Naves, *La Novela*, p. 168.

³⁶ J. Sauvage, *Introducción al estudio de la novela*, p. 117.

Los especialistas distinguen tres tiempos: el de la aventura, el de la escritura, y el de la lectura a los que nos referiremos en las siguientes páginas.

5.1.4.1. El tiempo de la aventura

5.1.4.1.1. El tiempo cronológico (o tiempo interno)

En una obra literaria, el tiempo cronológico puede presentarse como el transcurrir real de horas, días, semanas, meses y años en el texto u obra literaria. Puede ser medido o contado. En una obra podemos encontrar tiempo objetivo cuando los hechos pueden ubicarse en años, o meses, días, horas, etc. Algunas veces el tiempo objetivo se advierte en ciertas frases como: “un día de invierno”, o “esta tarde”, en tanto que en otras se localiza en los distintos hechos de la obra, a través de los cuales, el escritor puede ubicarse perfectamente en un momento determinado, que a su vez, puede desdoblarse en un “tiempo físico o real, que es susceptible de ser dividido u organizado en parcelas diferentes a través de relojes, calendarios, etc., constituyéndose de ese modo como el tiempo crónico”.³⁷

5.1.4.1.1.1. T¹

En el primer texto, observamos que la historia de la vida del profeta Elías se manifiesta narrativamente de manera secuencial y consecutiva. A pesar de que durante todo el texto no nos encontramos con ninguna indicación sobre la época exacta de los acontecimientos ni la fecha. El escritor comienza la historia con una frase que dice:

هذه قصة الياس النبي حين ربط السماء ان لا تنزل على الارض مطر منجل اخاب الملك وقومه بني
اسرائيل (...)

³⁷ A. Garrido Domínguez, *El texto narrativo*, p. 157.

“Esa es la historia del profeta Elías, cuando ató el cielo para que no lloviese sobre la tierra por (culpa) del rey Acab y su pueblo de los hijos de Israel”

Sin embargo, en la historia el tiempo de los acontecimientos está narrado de forma secuencial, indicando el tiempo ocurrido entre los diferentes acontecimientos de la historia, y para eso el escritor recurre a frases que indican este tipo del tiempo, como por ejemplo cuando el escritor menciona que la sequía en la tierra ha durado tres años en el momento en que la tierra decide hablar con el profeta Elías para pedirle que perdone a la gente tras esos tres años de muchas muertes por falta del agua:

فلما مضت السنة الاولى والثانية والثالثة (...)

“Y cuando pasaron el primer año y el segundo y el tercero (...)”

Otro ejemplo es cuando Dios decide enviar un cuervo para llevarle comida a Elías. El escritor cuenta los días, en los cuales el profeta estaba sin comida sin saber que carecía de ella por orden de Dios. Dice el escritor en referencia a ese dato temporal: “En el primer día... en el segundo día... en el tercer día..., en el cuarto y el quinto día...”

Nos encontramos con la misma estrategia en la que el escritor hace referencia a cuando Dios ordenó a Elías que, después de vivir tres años en casa de la mujer viuda en la Sarepta, que se fuese de la casa de la viuda y fuese en busca del rey Acab. Un ejemplo más es cuando el escritor hace referencia a la escena en la que Dios ordena a Elías que vaya en busca del rey Acab yéndose de la casa de la mujer viuda en la Sarept: después de vivir tres años en casa de la mujer viuda:

وبعد ذلك زمان امر الله النبي في السنة الثالثة وقال له (...)

“y después de aquel tiempo, Dios ordenó al profeta en el tercer año diciéndole (...)”

En otro caso, el autor especifica no solamente los años, sino las horas, como sucede en la escena en la que los profetas de Baal pasaron, según el escritor, nueve horas intentando pedir y suplicar a su divinidad Baal que les ayudase y les mandase fuego para el altar que habían dispuesto:

الى ان كان وقت الظلام تسع ساعات يدعون (...)

“Hasta que fue el momento de oscurecer, (pasaron) nueve horas suplicando (...)”

Nos encontramos con otro caso cuando el autor nos indica los días que pasaba Elías andando después de comer de lo que le había mandado Dios con un ángel del cielo:

مشا بقوة تلك الاكله اربعين يوماً واربعين ليله (...)

“Caminó con la fuerza de aquella comida (durante) cuarenta días y cuarenta noches”

Además de los ejemplos mencionados, también tenemos casos en los que el autor proporciona otras indicaciones temporales, como las expresiones: “en seis días”, “en una sola hora”, “en uno de esos días”, “en esa época”, etc.

5.1.4.1.1.2. T²

En el segundo texto sobre la historia de Simón Pedro, vemos que el elemento narrativo es igual que T¹, que se desarrolla secuencialmente y consecutivamente, excepto en muy pocas ocasiones, como veremos más adelante. No se encuentra en el texto ninguna fecha exacta que nos indique cuándo ocurrió esa historia ni qué época era. El autor empieza el texto del siguiente modo:

دعا الله سمعان الصفا فقال له وكلمه سمعان سمعان ريبس التلاميذ روميه تريدك فاذهب (...)

“Llamó Dios a Simón el *Kefā*, y le dijo: ¡Simón! ¡Simón! ¡Jefe de los discípulos! Roma te necesita, así que ve (...)”

En el texto figuran algunas indicaciones del tiempo transcurrido entre unos acontecimientos y otros, como por ejemplo en la escena en la que Pedro se quedó en la casa del hombre rico y su hija tras llegar a Roma, donde el texto dice:

ثم ان بطرس اقام عندهم يوم وليله (...)

“Luego, Pedro se quedó con ellos un día y una noche (...)”

Otro caso lo tenemos cuando murió el hijo del Rey de Roma. El autor repite en varias ocasiones en los diálogos entre el rey y el mensajero que le avisó de la muerte de su hijo –así como con su esposa y con la chica a la que Pedro curó de lepra– diciéndole que el hijo murió en ese mismo día, hoy (*al-yawm*); incluso cuando el rey de Roma le pide a Pedro que resucite a su hijo, le pide que lo haga en el mismo día. Entonces Pedro empieza a rezar y le suplica a Jesús que con el objetivo de demostrar su poder ante la gente de Roma que pueda resucitar al hijo del rey “en ese mismo momento” (*fī haḍihi l-waqt*).

5.1.4.1.1.3. T³

En el tercer texto sobre la historia de Mateo y Andrés, vemos que la mayoría de los acontecimientos han sido narrados de una manera secuencial y consecutiva, excepto en algunos casos, donde el autor ha optado por el *flash back* para narrar unos acontecimientos ocurridos en el pasado. El texto empieza con una indicación inexacta sobre la fecha de la historia, usando la frase:

من بعد صعود سيدنا المسيح الى السما. وذلك زمان كانوا التلاميذ مقيمين باورشليم (...)

“Después de la ascensión de nuestro Señor el Cristo al cielo, en aquel tiempo los apóstoles residían en Jerusalén (...)”

Luego, a lo largo del texto el autor opta por frases con la intención de indicar el tiempo transcurrido entre los acontecimientos de la historia. Entre ellos nos encontramos con los siguientes ejemplos: en la escena en la que está Mateo en la cárcel y se le aparece Jesús en el primer día de su encarcelamiento, diciéndole:

فاصبر الان سبعة وعشرين يوماً (...)

“Ten paciencia ahora (durante) veintisiete días (...)”

Más adelante, el autor hace hincapié en el tiempo que pasó Mateo en la cárcel para demostrar al lector que la promesa que hiciera Jesús a Mateo de estar en la cárcel solamente veintisiete días era cierta:

فاقام متاوس في السجن ايام كثيره (...)

“Y permaneció Mateo en la cárcel muchos días”

Luego, en la siguiente frase indica que los guardias de la cárcel se acercaron a Mateo y leyeron la etiqueta que le habían colocado en la mano con la fecha de su ingreso en la cárcel, señalando que le quedaban tres días para completar los treinta días, y añade el autor que eso fue el día veintisiete desde que Mateo fuera encarcelado, por lo que solamente le quedaban tres días:

كانوا يكتبوا على يده رقعه الى وقت نوبته لتام لثلاثين يوماً وكان هذا في سبعة وعشرين يوماً منذ حبس متاوس في سجنهم ولم يكن بقي من اجله الا ثلثة ايام (...)

De nuevo, el autor hace referencia al periodo que llevaba Mateo en la cárcel, cuando Jesús se le aparece a Andrés diciéndole que acuda a salvar a Mateo, porque la gente de esa ciudad tenía la intención de sacrificarle y comérselo en tres días:

انقذ من السجن ماوس اخيك لانهم عزموا الى ثلثه ايام يخرجونه ليذبحوه ويوكل (...)

Otro ejemplo en el que se indica el tiempo transcurrido en la historia es cuando llevaron los ángeles a Andrés y a sus dos discípulos a la costa donde estaba *la ciudad de las caras de los perros*, en la que el autor indica que Andrés se despertó por la mañana mientras yacía en el suelo

فلما كان مع الصبح انتبه اندراوس فاذا هو على الارض (...)

Aparte de los ejemplos mencionados, nos encontramos con otros ejemplos donde el escritor intenta especificar la hora más o menos exacta del día en la que ocurrieron los acontecimientos, usando expresiones como “por la tarde”, “a media noche”, “en el segundo tercio de la noche”, “en esa misma hora”, “ayer”, y “el día siguiente”, etc.

فعند المساء / في النصف من الليل / عند ثلثي من الليل / في تلك الساعه / بالامس / بالغد

5.1.4.1.1.4. T⁴

La gran parte de los acontecimientos que acontecen en el texto han sido narrados de modo secuencial y consecutivo, salvo en varias ocasiones en las que el autor utiliza la técnica de la narración del *flash back*. El texto empieza con una pequeña biografía de santa Yūstīnah, sobre su nombre y los nombres de sus padres y de su ciudad, para empezar justo después con la primera escena de la historia.

En el texto notamos la frecuencia del uso de las frases que hacen referencia al tiempo exacto de los acontecimientos de la historia, cuando el escritor se preocupa por transmitir los acontecimientos de una forma detallada a través de indicar casi siempre el tiempo en el cual se ocurrieron los acontecimientos. Entre los muchos ejemplos que existen en el texto mencionamos los siguientes:

El primer caso tiene lugar cuando Kīryānūs le mandaba a Yūstīnah el primer genio para secuestrarla, en esa misma parte, el texto dice así:

كانت البتول في تلك الساعة تقضى لله صلاه الساعة الثالثه في الليل (...)

“La virgen a esa hora estaba rezando a Dios la oración de la tercia de la noche”

El siguiente caso es cuando Kīryānūs, después del fracaso que tuvo el primer genio al engañar a Yūstīnah, manda el segundo genio:

وكانت تصلى في الساعه السادسه من الليل قايله في نصف الليل (...)

“Estaba ella rezando a la hora sexta de la noche diciendo a media noche (...)”

La secuenciación de la información es interesante, ya que vemos como el autor indica la hora exacta en la que es enviado el segundo genio a Yūstīnah, a las seis, es decir tres horas después de mandar al primer diablo. La llegada del Satanás, en cambio, no es indicada de forma exacta:

وبعد نصف الليل تمثل الشيطان (...)

“Y después de la media noche, se presentó Satanás”

Otro ejemplo lo tenemos cuando Kīryānūs se convierte al cristianismo y va por primera vez a la iglesia, allí el texto indica que él se fue a la iglesia el día del “gran sábado” es decir el Sábado de Gloria:

وكان يوم السبت الكبير مضا الى الكنيسه (...)

En esa misma parte del texto se indica el tiempo que pasaba cada vez que subía Kīryānūs de categoría en la iglesia hasta llegar a ser sacerdote:

وفي يوم الخمسين وقف في مرتبه الشمس (...)

“Y el día cincuenta alcanzó el nivel de sacerdote”

El último ejemplo es el que indica el autor al final del texto, cuando da la fecha exacta de la muerte de los dos santos a manos del rey de Damasco tras torturarles. El autor señala la fecha, como referencia obvia al santoral, cuando dice:

توفيا بالسيف في الثاني من تشرين الاول يوم الخميس في الساعة السادسة من النهار (...)

“Murieron a espada el segundo (día) de octubre, el jueves a las seis de la mañana”

Entre otros ejemplos, nos encontramos con otras frases temporalmente indeterminadas, que hacen referencia al tiempo como “en algún día”, “en esta noche”, “toda la noche”, “en el octavo día”, “después de unos días”, y “después de pocos días”:

في احد الايام / في هذه الليلة / طول الليل / في اليوم الثامن / وبعد ايام / وبعد ايام قليلة (...)

5.1.4.1.1.5. T⁵

En la historia de san Pablo encontramos que el uso del elemento narrativo del tiempo cronológico sigue el mismo patrón que en los textos anteriores, es decir los acontecimientos de la historia se desarrollan secuencialmente y de manera consecutiva.

Advertimos en este texto un elemento muy importante, y a la vez muy interesante en las obras hagiográficas, un elemento que no hemos apreciado en ninguno de los textos estudiados anteriormente. Al principio del texto, en

la primera frase, el autor nos indica detalladamente la fecha, en la cual se transcurren los acontecimientos de la historia:

لما كان في سنة تسع عشر من ملك طباريوس قيصر وذلك بعد ارتفاع سيدنا المسيح الى السما بسنة واحدة
(...)

“En el año diecinueve del reinado de Tiberio César, eso fue un año después de la ascensión de nuestro Señor el Mesías al cielo (...)”

El texto contiene indicaciones sobre el tiempo transcurrido entre los diferentes acontecimientos, como por ejemplo cuando Pablo se queda ciego tras su encuentro con Jesús en el camino de Jerusalén a Damasco, en el que el texto dice que Pablo entró a Damasco y allí se quedó ciego y sin comer nada durante tres días:

فلبث ثلث ايام ضريرا لا يبصر ولا يطعم شيئا (...)

En otro ejemplo, el texto indica el tiempo que pasó Pablo enseñando la palabra de Dios a la gente en diferentes regiones del mundo a través de sus viajes y las cartas que les dirigía. El texto hace referencia a ese tiempo transcurrido cuando especifica que Pablo vivió cuatro años durante el reinado de Gāyūs (Calígula), catorce años durante el reinado de Qlawūdiyūs (Claudio), y trece años durante el reinado de Nārūn (Nerón), hasta que fue martirizado a manos de Nerón en la ciudad de Roma. Así dice el texto:

ومكث يدعو الامم الى الايمان بالله ومسيحه اربعة سنين من ملك غايوس واربعة عشر سنة من
ملك فلوديوس وثلث عشر سنة من ملك نارون ملك الروم ولم يزل على ذلك الى ان استشهد
برومية على يدي نارون (...)

Otro ejemplo es la escena en la que el texto habla de las prácticas rituales que tienen que hacer los creyentes durante el día; las siete veces que tienen que rezar a lo largo del día; cada creyente, hombre y mujer, deben lavarse la cara, las manos y los pies cada días cuando se despiertan, abluciones que deben realizar perfectamente para luego poder rezar. Una vez concluido el

rezo, pueden hacer las cosas mundanas; todo lo anterior lo tienen que repetir también a la puesta de sol otra vez (*wa-ka-ḍalika yanbaḡī an yaf‘alūna ‘inda l-ḡurūb*).

De acuerdo con las prescripciones paulinas, los creyentes deben rezar cada día siete veces (ويجب على المتمسكين من النصاري ان يصلون في كل يوم سبعة صلوات) cada oración depende de su horario y tienen su explicación: la primera oración es la de la madrugada (*al-faḡr*), porque durante la madrugada salió Jesucristo de la tumba; la segunda oración es tres horas más tarde, porque en ese tiempo condenaron a Cristo a la crucifixión; la tercera oración es pasadas seis horas, porque es cuando murió Jesús; la cuarta oración es transcurridas nueve horas, el momento en el que bajaron a Cristo de la cruz; la oración de la noche (*‘išā*), cuya función es agradecer a Dios las cosas buenas que sucedieron durante el día; la oración de la puesta del sol (*ṣalwat al-ḡurūb*), que indica el momento en el que colocaron a Jesús en la tumba; la última oración es de la media noche (*ṣalwat intiṣāf al-layl*), que es el momento de la resurrección de Jesús.

Entre esas leyes, el texto indica también algunas momentos concretos en los que los dueños deben agradecer el trabajo de sus siervos y trabajadores todos los viernes y dejarles libres, una vez que terminan el trabajo, el sábado y el domingo:

ينبغي ان يشكر الموالى عبيدكم وامامهم ساير ايام الجمعة فاذا كان يوم السبت ومدخل الاحد فيعفونهم من الخدم (...)

Asimismo, los dueños tienen que dar el día libre a sus siervos y trabajadores el Viernes Santo, entre el Domingo de Ramos y La Pascua de Resurrección:

وان يعفونهم من الخدمة ايضا في الجمعة العظمى وهي التي فيما بين الشعانين وعيد قيامة المسيح (...)

Otros ejemplos de indicaciones temporales los tenemos cuando el autor hace referencia a que los creyentes, según las leyes paulinas, deberían dar un óbolo o sacrificio a sus muertos en ciertos días concretos: a los tres días, a

los nueve días y a los cuarenta días después del óbito, y otro sacrificio un año después del fallecimiento.

5.1.4.1.2. El tiempo subjetivo o psicológico

A diferencia del concepto temporal anterior, el subjetivo o psicológico es el tiempo que transcurre en la mente de un personaje al recordar un momento determinado de su vida, al pensar en situaciones de diferente índole que afectaron su personalidad, al ubicarse en el futuro; en fin aquel momento en el cual un personaje no está viviendo un momento real en su vida, sino que mentalmente se transporta a otro. En este sentido, “convendría aclarar que cuando hablamos del tiempo como parte del sistema condicional de una novela, no nos referimos, por supuesto, a su sentido cronológico. Utilizar este sentido es un rasgo primitivo y ya casi inútil en la técnica literaria. Lo que entra a fundirse en la presunta entidad literaria de la novel es el tiempo psíquico”.³⁸

5.1.4.1.2.1. T²

Un ejemplo lo tenemos en la historia de Pedro en Roma, cuando resucita al hijo de rey. Después de devolverlo a la vida, le cuenta a su padre y a la gente de Roma lo que le había pasado en cuanto murió y subió al cielo y todo lo que vio allí. En esa escena el hijo del rey de Roma, se traslada a otro espacio temporal, concretamente a un espacio escatológico, la vida después de la muerte, para describir detalladamente todo lo que hubiera ocurrido en ese momento en el caso de estar en presencia de Dios y los ángeles, viendo a Pedro hablando con los ángeles, e incluso escuchar la voz de Dios hablando y mandando a los ángeles a hacer cuanto pedía Simón Pedro. Así, pues “es esencial el denominado *tiempo psicológico*, necesario para

³⁸ R. Azuar Carmen, *Teoría del personaje literario*, p. 107.

comprender la magnitud de la importancia de la dimensión temporal en la ficción, pues cada ser percibe el tiempo de una manera particular y propia. Esto influirá en las narraciones, en las diferentes percepciones de los hechos por parte de los personajes, etc. Se trataría, en cada caso, de una vivencia personal e interiorizada del tiempo”.³⁹

5.1.4.1.2.2. T³

En el texto de la historia de Mateo y Andrés nos encontramos con un ejemplo de tiempo subjetivo o psicológico cuando los discípulos de Andrés, tras llegar a la costa cerca de *la ciudad de las caras de los perros*, le cuentan el sueño que tuvieron mientras estaban dormidos durante el viaje, donde vieron a Jesucristo sentado en su trono, y a sus ángeles, los profetas Abrahán, Isaac y Jacob, a todos los mártires y los santos, y al profeta David a su alrededor rezando. También vieron en el sueño a los doce apóstoles al lado de Jesús, y él diciéndoles a los otros que escuchasen e hicieran todo lo que decían y querían los apóstoles.

5.1.4.1.3. El tiempo histórico

También Genette afirma que existen tres tipologías temporales y las denomina como tiempo de la historia, el que se relaciona con el significado; tiempo del relato, el que está vinculado al discurso textual, al significante; y el tiempo de de la narración, que sería el de la enunciación, el que se observa en el paso de la historia al relato.⁴⁰

Este tipo de temporalidad se refiere a la época en que ocurrieron los acontecimientos de la historia ¿En qué época se desarrollan los hechos narrados? Muchos especialistas consideran a este elemento esencial para la

³⁹ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, pp. 177, 178.

⁴⁰ Gérard Genette, *Figuras III*, Barcelona: Lúmen, 1972, p. 72.

comprensión del contexto socio-histórico de los personajes, sus costumbres, tradiciones y formas de pensar. De hecho, “entro de la historia se insertan las acciones y los personajes, mientras que en el discurso destaca la importancia de los tiempos, los aspectos y los modos de la narración”.⁴¹

5.1.4.1.3.1. T¹

En el primer texto, y como hemos indicado anteriormente, no hay ninguna referencia a la fecha o a la época exacta de la historia del profeta Elías, pero sin embargo lo podemos averiguar gracias a las indicaciones indirectas que ofrece el autor del texto, como por ejemplo la época del rey Acab, y luego su hijo, como reyes de Israel, lo que nos lleva a situar la historia, de acuerdo con la cronología tradicional, hacia el siglo IX a.C.

5.1.4.1.3.2. T²

Como en el primer texto, la historia de Simón Pedro tampoco tiene ninguna fecha exacta que nos indica la época en la que tuvieron lugar los acontecimientos. Lo que se deduce el texto es que tuvo lugar tras la crucifixión de Jesús, porque en las escenas que hablaba Jesús con Simón, le habla desde el cielo, lo que *grosso modo*, obliga a situarlo hacia mediados del siglo I d.C., coincidiendo asimismo con la cronología tradicional.

5.1.4.1.3.3. T³

Tampoco en el presente texto hay indicación exacta alguna sobre la fecha en la cual se sucedieron los acontecimientos, pero a través de las referencias que ofrece el autor, sobre todo al principio del texto, nos dice que la historia

⁴¹ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 176.

empezó cuando los doce apóstoles se estaban sorteando las regiones adonde debería ir cada uno de ellos a predicar el mensaje de Jesús, por lo que nuevamente, y también coincidiendo con la cronología tradicional, los acontecimientos se sitúan hacia mediados del siglo I d.C.

5.1.4.1.3.4. T⁴

A pesar de que a lo largo del texto aparecen frecuentes indicaciones sobre el tiempo, sin embargo tampoco en este caso aparece fecha alguna que indique la época exacta de los acontecimientos. Lo único que podemos aventurar es que la historia ocurrió después de la crucifixión de Jesús.

5.1.4.1.3.5. T⁵

En el texto de la historia de Pablo, a deferencia de los textos anteriores, indica detalladamente la fecha y la época de los acontecimientos, como vemos al principio de la historia, donde se nos narra que los acontecimientos tuvieron lugar un año después de la muerte de Jesús, esto es en el año diecinueve de la reinado del rey Tiberio César, entre los años 31 y 33 d.C. aproximadamente.

Javier del Prado sintetiza, acertadamente, los conceptos narratológicos de historicidad temporal:

“Lo propio del hombre como ser histórico es su temporalidad. Como historia, la novela es ante todo un devenir temporal que lleva a los personajes de un momento a otro de su vida, lo cual convierte la experiencia de la temporalidad en una experiencia doble de vida y de muerte. En función de ello podemos encontrar en el interior de la

novela tres temporales, cada uno con su interés específico para nuestra futura interpretación”,⁴²

precisando, además, que:

“El tiempo de la historia o tiempo de la acción del relato, es decir, el tiempo durante el cual acontecen los hechos que se nos cuentan. No es lo mismo contar toda una vida que solo una infancia o una vejez, o los acontecimientos de un viaje, de bodas durante una o dos semanas, o el periodo de unas vacaciones. Cada una de estas presencias tiene su valor específico, no solo en función de la cantidad misma de ese tiempo transcurrido, sino en función de la calidad misma de ese tiempo transcurrido: la añoranza del tiempo pasado, temor del tiempo futuro, paréntesis irreal del periodo de viaje, de vacaciones, etc.”.⁴³ Según Bal, el tiempo de los relatos no es el físico ni el real, pues en un texto narrativo podemos apreciar si el narrador o focalizador explicita una serie de acontecimientos y sucesos de una manera peculiarmente ordenada y concreta.⁴⁴

- T¹

En relación con la idea anterior, el tiempo de la historia o tiempo de la acción del relato aparece marcado en el primer texto, cuando se nos narra la historia del profeta Elías en una determinada etapa de su vida; el texto, prácticamente, no nos ofrece ninguna información sobre la vida de este personaje en su infancia, adolescencia, adultez o madurez, es decir el texto se concentra únicamente en la historia de Elías en una sincronía concreta. A pesar de ello, sin embargo, aparece en el texto la importancia del elemento temporal limitado a un momento determinado, donde nos transmite los

⁴² J. del Prado Biezma, *Análisis e interpretación de la novela*, p. 38.

⁴³ J. del Prado Biezma, *Análisis e interpretación de la novela*, p. 39.

⁴⁴ M. Bal, *Teoría de la Narrativa*, p. 14.

sentimientos que tuvo Elías en diferentes momentos (sincronías), como por ejemplo el enfado del profeta al principio de la historia por el mal comportamiento del rey Acab y su gente, la insistencia en no perdonar a la gente, etc.

- T²

El segundo texto, igual que el primero, se concentra en una época determinada de la vida del protagonista, Simón Pedro, más concretamente durante un tiempo preciso de su vida: su viaje a predicar a Roma y lo que allí le sucedió durante unos pocos días, concretamente dos o tres días como mucho (según el texto); hay que advertir la información temporal indefinida que alude al tiempo que tardó en llegar desde Jerusalén hasta Roma. No obstante, notamos una riqueza en la valoración narrativa de ese tiempo transcurrido: los diferentes estados y emociones del protagonista, como por ejemplo el miedo al futuro que tenía Simón cuando le habló Jesús y le urgió a irse a Roma dejando a sus hermanos y sus compañeros en Jerusalén, lo que le lleva a llorar e implorar a Jesús que le dejara en Jerusalén, pues era ya anciano y anhelaba morir en la ciudad santa. Sin embargo Pedro, con el apoyo de Jesús, demuestra un gran poder en cuanto se enfrenta a la gente de Roma cuando quisieron lapidarlo, e incluso cuando consiguió, con la ayuda de Dios, resucitar al hijo del rey de Roma.

- T³

Igual que en los textos anteriores, en este vemos que los acontecimientos de la historia se suceden en una determinada fase de la vida de los protagonistas, en este caso de Mateo y Andrés, como consecuencia de la historia vivida por ambos en *la ciudad de las caras de los perros*. La calidad del tiempo en lo que hace a los protagonistas es absolutamente relevante, porque a lo largo de la historia podemos comprobar que los protagonistas

demuestran sus diferentes sentimientos y emociones, su fuerza, tristeza, miedo, dolor, paciencia, el gran amor a Dios y la gran valentía que demuestran para poder transmitir el mensaje de Jesús a la gente por todo el mundo.

- T⁴

Frente a los otros textos, el desarrollo de los acontecimientos de la historia tienen lugar en un tiempo dilatado, dado que la historia comienza en la juventud de Yūstīnah y el santo Kīryānūs, extendiéndose hasta el final de sus vidas, cuando los dos santos fueron asesinados por el rey de Damasco.

- T⁵

El tiempo de la historia o tiempo de la acción de este relato empieza en una fecha concreta, centrándose en contar la historia de Pablo y su experiencia en el encuentro que tuvo con Jesús para convertirse después al cristianismo. Ahora bien, el texto luego pasa a contar los hechos de Pablo a lo largo de su vida, entre ellos sus viajes a diferentes lugares del mundo para predicar el mensaje de Jesús a las gentes y sus cartas, que contienen los preceptos para los creyentes. Además, el texto no termina con la muerte de Pablo, como acontece en los otros textos, si bien el autor del texto nos proporciona la fecha de su fallecimiento, e incluso el lugar de su muerte.

El tiempo del relato es la forma en la que el autor organiza el tiempo de la hora sirviéndose para ello de la técnica narrativa. De este modo, ya se adelanta a la lógica de los acontecimientos (*prolepsis*), ya retrocede en su narración (*analepsis*), ya cuenta dos o tres veces lo mismo (narración reiterativa). De este modo lo expresa del Prado:

“El narrador más ingenuo y popular sabe jugar magníficamente con la temporalidad de la historia que nos cuenta; sabe que en estos juegos residen el efecto suspense, el efecto sorpresa... sabe empezar por el final de subvertir emocionalmente la relación de causa y efecto de los acontecimientos. Sabe crear huecos temporales en su relato con el fin de que el auditor esté siempre pendiente de algo que ha ocurrido, pero que no nos ha sido contado, etc.”⁴⁵

Los escritores optan con frecuencia por estas técnicas en sus narraciones y cada autor se caracteriza por el uso de determinadas técnicas. Asimismo, muchas de las técnicas cinematográficas que se emplean en la novela actual son en realidad desarrollos o adaptaciones de estrategias narrativas antiguas, como la del *flash back* o *analepsis*, i.e. el retroceso a un suceso anterior con el que se interrumpe el presente, o bien la del *flash forward* o *prolepsis*, con la que el texto avanza mentalmente.⁴⁶

- T¹

El autor del texto de la historia del profeta Elías, aunque recurre a otras técnicas, sin embargo utiliza fundamentalmente la del *flash back* o *analepsis*, aunque de una manera distinta. En la historia nunca hay, de hecho, un regreso al pasado para contar algo relacionado con la historia del protagonista, con la sola excepción de una ocasión en la que interviene un personaje secundario en la historia, Abdías, el sucesor de Acab (según el texto). Cuenta el escritor Abdías fue una persona fiel, que en el pasado protegió a cien profetas de Dios de Jezabel, que ansiaba matarles, entonces Abdías les escondió en dos cuevas, cincuenta profetas en cada cueva, y les daba comida y bebida todos los días.

⁴⁵ J. del Prado Biezma, *Análisis e interpretación de la novela*, p. 39.

⁴⁶ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 211.

Salvo este ejemplo de Abdías, el autor narra unos hechos históricos y unos acontecimientos que tienen relación con la historia de Elías, pero como meras referencias contextuales, aunque ninguno de los personajes de esos sucesos goza de presencia plena en el nudo central del texto. Así, por ejemplo, la historia de Moisés y la muerte en el mar de las tropas de faraón. Cabe mencionar, asimismo, la conversación que tuvo Elías con la tierra, en la que esta refiere ejemplos de historias de tiempos pasados, entre las que tenemos la historia de Adán y su pecado en el paraíso, motivo por el que fue expulsado a la tierra junto con Eva; la historia del arca de Noé y su salvación del Diluvio; la historia del profeta Lot y la gente de Sodoma, en la que Dios le castigó aniquilando la ciudad con toda su gente infiel dentro; la historia de Caín cuando mató a su hermano Abel. Otros ejemplos son la conversación tenida por jefe de los ángeles con Elías cuando el arcángel le cuenta la historia del profeta David, o la historia de la creación de los cielos, la tierra, y todo cuanto existe.

- T²

En este texto tenemos varios ejemplos en los que el escritor utiliza en varias ocasiones el *flash back* o *analepsis*. Es el caso de la escena en la que Pedro le pregunta a la hija del hombre rico, que lo recoge en su casa recién llegado él a Roma, por el motivo de la lepra que afectaba a la chica. En ese instante, la chica empieza a referirle su historia, remontándose al momento en el que apareció esa enfermedad por primera vez en su cuerpo, concretamente el día de su boda tras llegar a la, que la historia sitúa seis meses atrás. Otro ejemplo del uso del *flash back* o *analepsis* en el texto es cuando el hijo del rey de Roma vuelve a la vida después de resucitarlo Pedro. Entonces el chico empieza a contar de forma detallada todo lo que le ha pasado después de su muerte hasta el momento en el que vuelve a la vida: todo lo que ha visto y oído el cielo. Un tercer caso de *flash back* es cuando los hermanos y los amigos de Pedro (sin determinar quién exactamente) le dicen que se marchase en paz y que la diestra que había dividido el mar entre los

israelitas lo acompañase. Con esta referencia, el autor alude a un acontecimiento ocurrido en el pasado: el célebre episodio del paso del Mar Rojo, en el que Dios salvó a los israelitas de perecer a manos del ejército de Faraón.

- T³

Las técnicas narrativas utilizadas en este texto son muy parecidas a las de los dos textos anteriores, donde también en este se da el uso del *flash back* en varias ocasiones. Un ejemplo de *analepsis* es cuando los dos discípulos de Andrés llegan con él a la costa después del viaje y se levantan después de quedarse dormidos en el camino. En ese instante le cuentan a Andrés el sueño que tuvieron en el que vieron a Jesucristo sentado en su trono, junto con sus ángeles, los profetas Abrahán, Isaac y Jacob, todos los mártires y los santos y el profeta David a su alrededor rezando. Asimismo, también vieron en el sueño a los doce apóstoles al lado de Jesús, mientras les decía que a los otros que escuchasen e hiciesen todo lo que decían los apóstoles.

Otro ejemplo de *flash back* es cuando estaba Andrés con sus dos discípulos en el barco camino de *la ciudad de las caras de los perros* y empieza a contar los milagros que hizo Jesús en el pasado, como por ejemplo curar a los ciegos, a los cojos, y a los sordos, también resucitar a los muertos y curar la lepra. Andrés también refiere la historia en la que estando con Jesús en el Mar de Galilea, en el momento en el que el mar estaba agitado, y Jesús levantándose increpó al mar y al viento, y de súbito el mar quedó en calma. Otro ejemplo de *flash back* es otra historia referida por Andrés en la que Jesús tomó cinco trozos de pan y los bendijo, dando de comer con esos cinco trozos de pan a cinco mil personas.

• T⁴

En este texto, al igual que en los anteriores, observamos la técnica del *flash back* o *analepsis* con frecuencia y utilizada de varias formas distintas. La primera es cuando el autor menciona a personajes del pasado y cuenta sus historias, como el caso de Yarāyulyūs, el vecino diácono de Yūstīnah, que se hallaba rezando y contando los milagros y hechos de Cristo, entre ellos la historia de Jesús con los magos, su historias con los ángeles o la ascensión al cielo. Y asimismo en otras referencias sobre Dios, su poder y sus actos, que Yūstīnah refiere en medio de sus oraciones.

Un segundo ejemplo es cuando Satanás cuenta a Kīryānūs sus poderes, los hechos que hizo Satanás en el pasado, como cerrar el cielo, hace que bajasen con él un número de ángeles del cielo, engañar a Eva y prohibir el acceso al paraíso a Adán, acechar a Caín para que matase a su hermano a Abel, engañar a los israelitas para que adorasen a ídolos, enseñarles a hacer el mal, etc.

Un caso interesante y no muy frecuente en la narrativa hagiográfica en el uso del *flash back* y el uso de técnica de la narración reiterativa. De hecho, “la reiteración presenta varias veces en el discurso un acontecimiento que sólo ha tenido lugar en un determinado momento de la historia. Puede suceder cuando se exponen diferentes versiones o perspectivas de un hecho, por la obsesión del narrador o un personaje, por la importancia que tendrá en momentos posteriores de la narración, etc. la repetición es un procedimiento que da mucho juego a la hora de plantear la exposición del tiempo narrativo”.⁴⁷ La técnica de la narración reiterativa o repetitiva la vemos en este texto en el momento cuando el rey de Damasco encarcela a los dos santos. En esa escena, durante la conversación que mantiene Kīryānūs con el rey, Kīryānūs intenta convencerle de que el único Dios que hay es Jesucristo, que además es el más poderoso. Le refiere, también, su suceso con los tres genios y con Satanás cuando Kīryānūs los mandó a que

⁴⁷ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 219.

engañasen a Yūstīnah, pero que en ese momento Jesús protegió a la santa de los diablos. El autor recurre en esa escena al *flash back* para referir una historia del pasado que ya ha sido contada en anteriormente. En este caso, el *flash back* adopta la modalidad de narración reiterativa.

- T⁵

El uso de las técnicas narrativas en este texto están muy disminuidas debido a la naturaleza expositiva del mismo, pues gran parte del texto consiste en una exposición de las leyes que Pablo dispusiera para los creyentes. Con todo, tenemos unos cuantos ejemplos de uso del *flash back* en argumentaciones que hace Pablo sobre algunas prácticas, las cuales son explicadas a partir de hechos del pasado. Así, cada vez que el autor comenta un hecho histórico recurre al *flash back*, como por ejemplo cuando comenta la práctica de rezar siete veces al día: cada oración tiene su horario concreto en el día, y ese horario concreto tiene su explicación basada en una historia en el pasado. Por ejemplo, la primera oración es la de la madrugada, porque en la madrugada salió Jesús de la tumba, la segunda oración la explica porque a esa hora condenaron a Cristo a ser crucificado, y así sucesivamente con todas las horas. La *elipsis* genera una aceleración del ritmo, une intervalos de tiempo separados en la historia y crea ilusión en la *evoluto texti*. Según Genette “la elipsis posee una velocidad de carácter infinito. Consiste en una información que ha sido suprimida y posee una gran capacidad expresiva, ya que la información que se ha omitido en un determinado momento de la narración adquirirá una gran importancia más adelante. Estos datos omitidos se conforman como parte del contenido diegético de la historia que no va a mostrarse en la configuración de la fábula”.⁴⁸

En esta historia de Pablo, el autor también recurre a la técnica narrativa del *flash forward* o *prolepsis*, como cuando Pablo explica a los creyentes lo

⁴⁸ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, pp. 215, 216.

que deberán hacer en un futuro, a saber, realizar una oblación o un sacrificio por sus muertos en fechas concretas: pasados tres días ,nueve días y cuarenta días después del óbito, y otro sacrificio que deberán realizar un año después de la muerte de esa misma persona.

5.1.4.1.1.4. El tiempo ambiental

Los escritores concede no poca importancia al clima o al ambiente que rodea a los acontecimientos de una narración, ya que este elemento confiere al texto y a los sucesos que acontecen rasgos de alegría, tristeza, etc. Por ejemplo, el clima lluvioso en ciertos textos denota tristeza, el clima nublado abatimiento, la primavera alegría y optimismo. Este elemento, como veremos, también es utilizado por los autores de los textos objeto de análisis.

5.1.4.1.4.1. T¹

En este primer texto el tiempo ambiental es esencial con respecto al desarrollo de los acontecimientos de la historia, como por ejemplo cuando vemos las diferentes actitudes de los personajes tras el cambio ambiental que ha ocurrido como consecuencia de la orden del profeta Elías para que no llueva y empiece la sequía que abatirá a la tierra y a sus gentes hasta que el rey Acab y su gente dejen de creer en el dios Baal y vuelvan a creer solamente en Dios. Con todo, a lo largo de la historia se advierte un rasgo totalmente diferente de lo que representa normalmente la lluvia en una obra narrativa (la tristeza). En este texto es motivo de tristeza, obviamente, pero por su falta no por su existencia.

El elemento de la lluvia tiene una función importante en el texto, pues esta aparece combinada con el fuego, que también baja del cielo. Ese fuego es un elemento destructor con el que Dios destruye el mal. Asimismo, la

falta de lluvia se convierte en un elemento destructor como consecuencia de la iniquidad que reina sobre la tierra.

5.1.4.1.4.2. T²

En este segundo texto también podemos apreciar la importancia que tiene el tiempo ambiental en los acontecimientos de la historia, pues actúa como un elemento más para demostrar a la gente de Roma el poder y la capacidad que tiene Jesucristo, con el objeto de dejarles patente, a ellos y a su emperador, que Jesucristo es la única divinidad que hay en este mundo. Así se advierte en la escena en la que Pedro declara delante de la gente de Roma que él solamente tiene fe en Jesús como Dios único. A resultas de esta intervención, las gentes querían darle muerte lapidándolo, pero Jesús mandó un viento fuerte, acompañado de nubes, que hizo que se rompiesen todos los ídolos y las falsas divinidades que había en el lugar.

5.1.4.1.4.3. T³

En el presente texto el elemento del tiempo ambiental es de uso frecuente a lo largo de toda la narración con el objetivo de dar a entender el gran poder que puede tener un hombre de Dios para con ello demostrar a la gente que el poder de Dios no tiene límites ni en la tierra ni el cielo.

Uno de los casos es cuando Andrés sube al barco con sus dos discípulos y empieza a contar la historia en la que Jesús subió a la barca de pescadores en el Mar de Galilea. Durante la madrugada el mar se agitó, con olas enormes y mucho viento; entonces Jesús se levantó e increpando al mar este se calmó. Otro ejemplo es la escena en la que Andrés entra a la cárcel en *la ciudad de las caras de los perros* y salvó a Mateo: en ese momento Andrés

solicita una nube, medio habitual de transporte en los textos hagiográficos,⁴⁹ para transportar a Mateo y a sus dos discípulos hasta donde está San Pedro en Jerusalén, como así sucedió.

Otro ejemplo es cuando Andrés, estando en la cárcel, le dice a una estatua que tenía figura de hombre que abriese la boca y vomitase agua como si fuera una fuente. La estatua empezó a manar agua hasta que se ahogó casi toda la ciudad, muriendo mucha gente y animales. En ese momento los hombres de la ciudad intentaron escapar de ella, pero Andrés pide a Jesús que mande a sus ángeles para que rodeen la ciudad con fuego y no puedan salir. Y Jesús mandó unas nubes que llovieron fuego cercando de este modo la ciudad impidiendo que sus gentes escapasen.

5.1.4.1.4.4. T⁵

En este último texto el autor, salvedad hecha de un caso, no ha recurrido al uso del tiempo ambiental, debido, como ya indicamos anteriormente, a la naturaleza de la narración. Se trata de la escena en la que Pablo va de camino hacia Damasco desde Jerusalén y una luz cegadora hace que Pablo caiga al suelo y pierda la vista. El texto nos dice que la luz cayó del cielo como cae la lluvia.

5.1.4.1.1.1.5. El tiempo gramatical

En el seno de la narración no sólo resulta fundamental el tiempo psicológico, sino además el lingüístico, pues la historia se manifiesta a través de la lengua, de las palabras. Por ello, Teniendo en cuenta siempre que el tiempo lingüístico nunca es simultáneo sino sucesivo, aunque se

⁴⁹ Véase el caso estudiado en Juan Pedro Monferrer-Sala, “Del pecado a la purga por fornicar en fiesta de guardar (ms. *Mingana Chr. Ar. 92*)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 60/1 (2011), pp. 217-234.

manifieste hechos que suceden simultáneamente, sin embargo advertimos anomalías, que tienen una enorme importancia tanto el discurso textual como el sujeto de la enunciación, que nos sitúa en el presente del relato.⁵⁰

5.1.4.1.5.1. T¹

En este texto el escritor ha mezclado el perfecto y el imperfecto. El pasado es utilizado en la narración de los acontecimientos, sobre todo cuando introduce historias del pasado (*flash back*), mientras que el presente es utilizado en los diálogos de los personajes. Además del pasado y el presente, el autor recurre con frecuencia al imperativo en los diálogos. Los diálogos en los que interviene Dios, por ejemplo, se caracterizan por la frecuencia de uso del imperativo, cuya finalidad es demostrar el poder de Dios. Nos enfrentamos, con ello, a narraciones que exhiben “el desarrollo de la *acción en presente* en las que, aunque en ocasiones se utilicen formas verbales en pretérito imperfecto para manifestarlo, la dimensión temporal en que se sucede la historia es en el presente. Textos en los que se reflexiona sobre el *pasado* desde un *presente* distanciado. El tempo utilizado será por lo tanto el presente desde el cual se recuperarán imágenes y acontecimientos del pasado a través de la utilización de formas pretéritas. Es común observar este procedimiento en las obras autobiográficas, memorias, etc. Y, por último, relatos en los que el culmen de la acción se manifestará en el *futuro*, en este caso el tiempo en el que se desarrolla la acción será el pretérito, mientras que si el autor quiere retroceder a una dimensión futura utilizará el condicional. Así sucede en la mayoría de las narraciones tradicionales”.⁵¹ El imperativo figura también en los diálogos del profeta Elías con los diferentes personajes que aparecen en la historia (la tierra, los ángeles, Acab y sus soldados, etc.), aunque no sus diálogos con Dios.

⁵⁰ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 178.

⁵¹ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 192.

5.1.4.1.5.2. T²

En este texto sucede lo que en el anterior: el autor utiliza el pasado en la narración de los acontecimientos, así como para narrar las historias que ha contado la chica que recibió a Pedro en su casa, donde fue curada de la lepra. El autor recurre al pasado en el monólogo de la chica cuando habla de su enfermedad. Otro ejemplo es la escena en la que el hijo del rey también refiere cuanto le ha pasado en el cielo después de su muerte.

Como hemos indicado anteriormente, el uso del imperativo es muy frecuente en el género hagiográfico. En el presente texto lo encontramos en muchas ocasiones, sobre todo en las escenas en las que Jesús habla con Pedro y con los ángeles. Asimismo, cuando el rey de Roma se dirige a su gente y sus soldados.

5.1.4.1.5.3. T³

En este tercer texto, al igual que los otros dos textos anteriores, vemos como el escritor se sirve con frecuencia del pasado, aunque también advertimos el uso del presente en los diálogos, sobre todo los que mantiene Jesús con los dos protagonistas de la historia, así como el uso de formas imperativas, pues la oposición entre los tiempos en presente y pasado también es muy frecuente en las novelas, hasta el punto de ser “primordiales en este caso tanto la memoria como el olvido, elementos esenciales para lograra una representación y ocupación completa del tiempo. La memoria es el presente del pasado, mientras que el olvido actúa como destructor del tiempo”⁵²

⁵² Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid: Arrecife, 1999, p. 13.

5.1.4.1.5.4. T⁴

El perfecto es el valor aspectual más utilizado en este texto, salvo en algunos casos donde el autor recurre al imperfectivo, sobre todo en los diálogos entre los diferentes personajes de la historia. Excepto en muy contados casos, destaca en este texto la ausencia de imperativos, tal vez debido a la ausencia de la intervención directa divina.

5.1.4.1.5.5. T⁵

El pasado es el tiempo al que recurre el autor de forma mayoritaria en esta historia, si bien en el texto se hace uso de formas perifrásticas verbales: “tener que, deber que, haber de”, ec. (*yanbaḡī an, yaḡib an...*).

5.1.4.1.6. El tiempo de la escritura

En la narración de toda historia, el tratamiento de los acontecimientos que tienen lugar en el texto reciben el influjo del contexto socio-cultural de la época en la que se sitúa el relato. En los casos objeto de estudio, vemos que los cinco relatos fueron copiados en Palestina entre los siglos XII y XIII, si bien los relatos originales de época anterior. Esos relatos originales o *Vorlagen* hay que relacionarlos con textos apócrifos, lo más probable griegos, aunque no hay que descartar la mediación siriaca, que remontan a varios siglos antes. Ello, en consecuencia, obliga a tener presente una suerte de desdoble cronológico: el de la copia por un lado, y el del original por otro, dado “el momento de la escritura es importante porque el escritor no expresa tanto el tiempo de la aventura como lo hace de su época”.⁵³ Para Álvarez Méndez, es asimismo fundamental para “obtener una completa visión y conocimiento del tiempo literario, la perspectiva que adoptan el narrador o los personajes al relatar los hechos, la posición del narrador ante

⁵³ R. Bourneuf, *La novela*, p. 164.

los personajes y la de estos entre sí. Las posibles perspectivas son múltiples jugando con el tiempo presente y el pasado del narrador y de los personajes, etc”.⁵⁴

5.1.4.1.7. El tiempo de la lectura

Desde el punto de vista de la recepción, hay una diferencia importante entre el tiempo de la lectura y el tiempo de la narración, debido, entre otros aspectos, a que el tratamiento de los acontecimientos puede ser presentado de forma más crítica por parte del lector, puesto que “siempre hay una falta de sincronía entre el momento en que el lector conoce la historia y el momento en que la aventura acontece o es narrada. El desfase aventura-escritura permanece idéntico a pesar de los años, pero la separación entre el tiempo de la escritura y el de la lectura oscila hasta el punto de cambiar el valor o el sentido de un libro al paso de las generaciones”.⁵⁵ Esto se aprecia, especialmente, en la literatura hagiográfica, dado que el género de vidas de los santos cristianos incluye obras compuestas en los mismos orígenes del cristianismo como ejemplos del ideal del santo a seguir. Sin embargo, la recepción de estos textos evolucionará a lo largo del tiempo hasta llegar a convertirse en un género literario con sus propias características.

La diferencia entre el tiempo de la lectura y el tiempo de la narración no solo se relaciona con las costumbres y las tradiciones, sino que va incluso más allá, también lo hace con la forma de vivir y de pensar, esto es, con su entorno social. En los primeros siglos, el objetivo de los textos hagiográficos fue contar y demostrar la gran importancia que desempeñaba, en tanto que ideal a imitar, la figura del santo para las comunidades cristianas, así como la difusión de los ideales y la fe cristiana –por supuesto la palabra de Jesús– a otras gentes. Pero a lo largo de los siglos, con la evolución de las ideas religiosas esa literatura amplió el espectro de su

⁵⁴ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 191.

⁵⁵ R. Bourneuf, *La novela*, p. 165.

audiencia y se ampliaron los perfiles de sus lectores. Sus elementos compositivos, absolutamente literarias, legendarios, se desarrollaron, incluso los personajes evolucionaron, hasta cierto punto, hasta adoptar el formato de personajes literarios en algunas escenas; esto es, evolucionar, en algunos casos, de personajes reales a personajes de ficción, pues es necesario resaltar que, en la mayor parte de los casos, el texto ficcional es susceptible de ser comprendido con mayor celeridad por parte del lector, ya que este puede “vincular los significados que aparecen en el discurso narrativo con términos que hacen referencia a una realidad conocida o más próxima”.⁵⁶

La diferencia entre el tiempo de la lectura y el tiempo de la narración también afecta, obviamente, a la lengua, y consecuentemente al vocabulario y a las expresiones utilizadas por el autor o los copistas. El escritor debe tenerlas en cuenta y esto, a su vez, le impone ciertas reglas a las que debe atenerse. En los textos de nuestro corpus vemos cómo el autor (o el copista en su caso), mezcla entre lengua culta (*fushah*) con la coloquial (*'amiyyah*), como señalamos en el apartado lingüístico de este estudio. A explicación de este fenómeno socio-lingüístico es obvia, dado que el objetivo de la obra es que esta llegue a lectores de diferentes niveles socio-culturales y de competencia lingüística para poder tener una mayor difusión y pervivencia de la obra con el paso de los años, pues “con el tiempo no solo cambia el significado de las obras; la función y el uso de la lectura en una sociedad determinada imponen al escritor, le guste o no, algunas restricciones”.⁵⁷

5.2. Los personajes

Si hay algo que represente el alma de una obra ese algo son los personajes, que con sus actuaciones establece relaciones con el resto de los elementos

⁵⁶ A. Garrido Domínguez, *El texto narrativo*, p. 215.

⁵⁷ R. Bourneuf, *La novela*, p. 167.

narrativos.⁵⁸ Azuar señalar la existencia de una clara diferenciación entre la persona y el personaje en una obra narrativa, precisando que “la persona y el personaje: La persona viene determinada por lo que uno es o cree que es, en tanto el personaje se forma con lo que los demás conocen de él”⁵⁹.

5.2.1. Los personajes en los textos

5.2.1.1. T¹

El papel desempeñado por los personajes de este texto es ciertamente relevante desde un punto de vista escénico, pues en la narración nos encontramos que los dos tipos de personajes que aparecen, principales unos y otros secundarios, son divididos en función de su pertenencia religiosa: unos representan el bien, son los personajes que tienen fe en Dios y en su poder sobre todo el universo; los otros representan el mal, donde se encuentran los personajes que abandonaron, o los que no tienen esa misma fe en Dios, sino en otras divinidades.

El personaje principal de la historia, y protagonista absoluto de la misma, es el profeta Elías, toda la narración discurre y se estructura a partir de este personaje, todos los acontecimientos dependen de él. Sin embargo, en la historia encontramos otros personajes, también principales, que son totalmente diferentes al de Elías, como por ejemplo la figura de Dios, que representa el poder, la fuerza y la misericordia al mismo tiempo a lo largo de toda la narración.

El personaje de Dios aparece en varias escenas a lo largo de la historia, aunque sin indicaciones de que esa existencia sea física o no, como por ejemplo la escena en la que el ángel le pide a Elías que salga de la cueva en la que se encuentra, en el monte Horeb, para hablar con Dios. En saliendo

⁵⁸ C. Escudero Martínez, *Didáctica de la literatura*, pp. 181, 182.

⁵⁹ R. Azuar Carmen, *Teoría del personaje literario*, pp. 20, 21.

Elías, como le indica el ángel, y tras soplar un fuerte viento, este se calma y llega un viento suave, que representa el momento en el que le habla Dios, oyéndose solo su voz, mas sin poderlo ver. La escena, a modo de interferencia mimética, nos recuerda la historia de Moisés y la zarza ardiente, cuando Dios le habló en el mismo monte de Horeb.

Otro personaje es el de la tierra, la madre, un personaje clave y que se caracteriza por el amor y el cariño por sus hijos a pesar de todo lo que sufre ella por sus pecados. La tierra, en el texto, cumple dos funciones diferentes: por una parte es un espacio físico en el que tienen lugar los acontecimientos de la historia, y por otro lado es un personaje esencial, que actúa y participa en el desarrollo de la historia, igual que cualquiera de los personajes restantes.

En la historia también nos encontramos con otro personaje principal, que representa la figura del mal, Acab, el rey del reino de Israel, el responsable junto con su mujer Jezabel de que los israelitas perdieran la fe en Dios y creyeran en Baal.

Otros personajes secundarios de la historia son los siguientes: el líder de los ángeles, el arcángel Miguel, la viuda de Sarepta y su hijo, Abdías, el sucesor de Acab; el diablo, cuya frecuencia en el texto es realmente baja, solamente al principio; los cuatrocientos cincuenta profetas de Jezabel y Baal; el discípulo de Elías, que aparece en muy pocas ocasiones y sin ser descrito y carente de marco diacrónico en su aparición; los tres grupos de los cincuenta y un soldados que fueron en tres ocasiones para traer a Elías del monte de Horeb; y Eliseo, que figura como personaje secundario.

Tenemos, además, otros personajes marginales, que aparecen en el texto por necesidades narrativas distintas, es el caso de los padres de Elías, los padres de Eliseo, Moisés, Abrahán y su mujer, el hijo de Acab, David, Noé, Adán y Eva, etc.

5.2.1.2. T²

También en este relato los personajes están divididos en dos categorías, igual que en el primer texto: los personajes buenos, los que creen en Jesucristo como única divinidad, y los personajes malos, los que no creen en Jesucristo, sino en otras divinidades.

El personaje principal de la historia es Simón Pedro, que es el protagonista. Otro personaje principal es Jesucristo, en tanto que ideal de fe a imitar en todos los textos hagiográficos. Aunque se trata de un personaje que no aparece en todas las escenas, sin embargo es siempre mencionado. Además de la denominación, un personaje puede aparecer en una narración de forma variada, siendo apenas mencionado o bien logrando una amplia trayectoria en el texto, siendo los de este último caso los que más interés tienen desde el punto de vista del análisis crítico.⁶⁰ En la segunda categoría, la de los personajes malos, tenemos al rey de Roma, aunque solo inicialmente, pues al final será el primero en creer en Jesucristo tras haber sido resucitado su hijo por Simón Pedro gracias al poder de Jesucristo.

Entre los personajes secundarios tenemos a la joven que recogió a Simón Pedro en su casa; ella y su padre fueron los dos los primeros que creyeron en Jesucristo, abandonando la creencia en los ídolos y las divinidades a los que seguían antes. También se encuentran, entre los personajes secundarios, los hermanos y amigos de Simón Pedro, que son los que le animaron en un primer momento de la narración a partir en dirección a Roma. Entre los personajes marginales, dado que aparecen puntualmente, tenemos a Moisés, los ángeles, la esposa del rey de Roma y a Satanás.

⁶⁰ C. Escudero Martínez, *Didáctica de la literatura*, p. 182.

5.2.1.3. T³

Los personajes de este relato, al igual que en los dos anteriores, están divididos en dos categorías: la categoría de los creyentes y la de los no creyentes, es decir, a nivel funcional, buenos y malos.

Frente a los casos en los que el protagonista es un santo y quien ostenta el poder absoluto, obviamente, es Jesucristo, en este texto, sin embargo, el protagonismo es compartido por dos personajes: los apóstoles Mateo y Andrés. Además de estos dos protagonistas, como hemos indicado, el poder absoluto lo ostenta Jesucristo. Con todo, en el presente texto el personaje de Jesús adopta una apariencia distinta a que desempeña textos anteriores: actúa con más frecuencia e incluso aparece físicamente en la narración en la forma humana de un marinero, acompañado de dos ángeles que hacen la función de navegantes que llevan a Andrés desde Jerusalén hasta *la ciudad de las caras de los perros*.

En la categoría de los personajes malos tenemos a Satanás, que también tiene una presencia física en el relato en la forma de un anciano, que incitaba a la gente de la ciudad a que torturasen y matasen a Andrés, dado que según él Andrés era el culpable de todo lo malo que está pasando en la ciudad. Junto con Satanás también aparecen siete diablos.

Entre los personajes secundarios tenemos a los dos discípulos que viajan con Andrés desde Jerusalén para salvar a Mateo en *la ciudad de las caras de los perros*, y a los ya mencionados dos ángeles, que acompañaban a Jesús en el barco como navegantes. Como personajes marginales en este relato están Abrahán, Isaac, David, Jacob, Adán, los siete guardias de la cárcel de *la ciudad de las caras de los perros*, los doscientos nueve hombres y las cuarenta y siete mujeres encarcelados con Mateo, entre otros menores.

5.2.1.4. T⁴

Al igual que en los textos anteriores, los personajes se dividen en dos categorías. La primera categoría incluye a los creyentes, es decir los buenos, y la otra incluye a los no creyentes, los malos. En el relato apreciamos como el papel del protagonista lo desempeñan dos personajes, como sucede en T³. La primera protagonista de la historia es Yūstīnah, una joven de la ciudad de Antioquía, convertida al cristianismo. El segundo protagonista de la historia es Kīryānūs, un antiguo brujo de gran fama, que se servía de la magia para ganar dinero y hacer fortuna. También él acaba convirtiéndose al cristianismo después de una experiencia que tuvo al intentar usar sus magias para engañar a Yūstīnah.

Un rasgo interesante de este relato es la ausencia de Jesús en los acontecimientos de la historia, como sucede en los otros textos, aunque la presencia de su poder está presente en varias ocasiones, como por ejemplo cuando salva a Yūstīnah de los genios que intentaron engañarle y hacerle daño, o cuando salva Yūstīnah y a Kīryānūs del castigo que cuando estaban encarcelados les inflige el rey de Damasco.

Entre los personajes de la primera categoría, la de los creyentes, tenemos a los padres de Yūstīnah, que en su caso fueron paganos antes de convertirse al cristianismo; también Yarāyulyūs, el diácono, vecino de Yūstīnah, y Ābzīmus, el obispo de la ciudad.

Entre los personajes que representan a los no creyentes, tenemos a Ġalābiyūs, el joven que se enamoró de Yūstīnah y quiso casarse con ella, aunque ella le rechaza y se desencadenan las escenas ya referidas en las que este recurre a la magia para ganarse el favor de la joven.

Como personajes secundarios están el rey de Damasco Āqriyizānūs y sus soldados y guardias, cuya función es encarcelar, torturar y asesinar a los dos santos al final de la historia. Personajes marginales, con funciones muy precisas en las escenas en las que aparecen, son: Adán, Eva, Caín y Abel, Moisés, Jesús, Abrahán, David y Pablo de Tarso.

5.2.1.5. T⁵

En este texto, como hemos indicado anteriormente, la poca acción que imprime el texto conlleva una estructura narrativa propia que incide directamente sobre el componente de los protagonistas. El protagonista absoluto del relato Pablo. Junto con Pablo está Jesús, que aparece con frecuencia a lo largo del texto con la función de *auctoritas* de los hechos de la historia de Pablo como en la parte documental legislativa.

Aparte de estos dos personajes, tenemos también un gran número de personajes, muchos partícipes de su sola mención, con escasa participación en los acontecimientos. Entre ellos encontramos a Pedro, emperadores romanos como Tiberio, Gāyūs (Calígula), Qlawūddiyūs (Claudio) y Nārūn (Nerón), el que, de acuerdo con el texto, martiriza y mata a Pablo, en Roma. Asimismo, aparecen Juan, hijo de Zebedeo, Marcos el Evangelista, Andrés, Lucas el Evangelista, Judá hijo de Jacob, Tomás y Moisés. Un personaje con funcionalidad importante en la historia es Ananías, que cura la ceguera de Pablo.

5.2.2. Consideraciones analíticas sobre los personajes

Los personajes tienen un impacto relevante en la acción de la historia. Ello es así porque los autores plasman toda su labor analítica de los sucesos acaecidos a través de los personajes de las narraciones. Por un lado llevan a cabo un análisis de los acontecimientos, elemento que queda plasmado en el posterior desarrollo en la acción, donde aparece en forma de análisis particularizado por medio de una serie de elementos narratológicos como el tiempo, el espacio y la evolución de los acontecimientos.

5.2.2.1. T¹

En este relato, el uso de los aspectos naturales desdoblados como personajes de la historia, hace que en varias ocasiones se conviertan en personajes, que actúan, hablan, conviven con la acción. Entre ellos está la tierra, uno de los personajes principales en la historia, cuya función es la de transmitir los sentimientos de sus gentes. Otro personaje es el del grupo de nubes que portan al ángel, cuya función es intimidar a la gente y mostrar el poder de Dios. Tenemos, asimismo, al cuervo, que cumple la función de llevar alimento al profeta Elías en su huida y refugio en la cueva. El paisaje cobra, pues, una importancia extraordinaria en tanto que factor determinante de personajes y acciones.⁶¹

Los personajes de la narración se influyen recíprocamente y se dan a conocer unos gracias a otros.⁶² Esto lo podemos ver en el texto cuando el autor refiere a unos cuantos personajes al hablar de ellos y mencionarlos a través del personaje que desempeña la tierra en su conversación tanto con Elías como con Dios, entre estos tenemos a Adán y Eva, Noé y su arca, la historia del profeta Lot y la gente de Sodoma, la historia de Caín y de su hermano Abel, el líder de los ángeles y David.

El acto de enfrentarse con un obstáculo permite a los personajes revelar su fuerza, su valor y su destreza en el propio desarrollo de la acción. Los obstáculos, de este modo, permiten que el personaje se forje a sí mismo y pueda exhibir todas sus cualidades humanas en el desarrollo de la acción.⁶³ Así se aprecia en el caso de Elías, cuando desea demostrar a todos que puede provocar una situación de sequía como castigo de la infidelidad y que así las gentes puedan darse cuenta de que él es el profeta de Dios Todopoderoso. Con todo, ese poder particular del profeta Elías chocará en un momento dado con el poder absoluto de Dios, que es el que permite a

⁶¹ R. Azuar Carmen, *Teoría del personaje literario*, p. 17.

⁶² R. Bourneuf, *La novela*, p. 173.

⁶³ R. Bourneuf, *La novela*, p. 173.

Elías actuar y del que lo desposeerá en un momento determinado haciendo valer de este modo, en la acción, el poder total e insuperable de Dios.

5.2.2.2. T²

El personaje de Simón Pedro, el protagonista de la historia, presenta interés por el contraste diacrónico que presenta su evolución emocional en las diversas escenas que componen el relato. Por ejemplo, al comienzo de la historia Pedro está asustado por la misión y se nos presenta como un anciano débil, que con su llanto da a entender que no va a ser capaz de realizar las encomiendas de Jesús. Sin embargo, más adelante vemos que el personaje se torna fuerte y seguro de sí mismo: se enfrenta solo a la gente y al rey de Roma, confiesa su fe en Jesucristo y rechaza sus divinidades.

Un rasgo importante corresponde a la joven que recoge a Pedro en su casa. Al principio, nos dice el texto que es la hija de un hombre rico, aunque posteriormente es aludida como si fuera la criada de la casa y su padre, no ya el dueño sino el portero de la misma. Esta alteración del *status* de los dos personajes obedece no a un cambio de papeles, sino a un cambio moral producido con la conversión de ambos, que de señores pasan a ser siervos.

Como en el caso anterior, otro rasgo compositivo es el de dar entrada a unos personajes, pasivos o no, a través de otros, como en el caso de los hermanos y los amigos de Pedro, que mencionan a Moisés al principio del texto.

5.2.2.3. T³

En este texto de la historia de Mateo y Andrés hay, podemos decir, una suerte de riqueza en cuanto a la diversidad y características que presentan los personajes del relato. Una característica común en los textos

hagiográficos, como en otras modalidades narrativas, es la relación y la influencia que la naturaleza ejerce sobre los personajes, tanto en los acontecimientos de la historia, como en los comportamientos de estos. En algunos casos, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, algunos elementos de la naturaleza se convierten en personajes que actúan y desempeñan un papel importante en el relato.

Es el caso de la escena en la que Andrés cuenta a sus discípulos, en el barco, el episodio en el que Jesús calmó al mar: en esta escena el mar, las olas y el viento se transforman en unos personajes más de la historia, cuya función en el texto es actuar a las órdenes de Dios y cumplirlas. Otro ejemplo es el de la escena en la que Dios manda que las nubes hagan llover fuego en lugar de agua y de este modo aniquilar a los infieles que moran en *la ciudad de las caras de los perros*. Y la escena en la que Andrés pide a la estatua de la cárcel, a modo de fuente, que haga salir agua por su boca para anegar todo lo que encuentra a su paso y así acabar con los infieles.

Otra característica propia de este texto, que no figura en los textos anteriores, es la diversidad de formas en las que aparece el personaje de Jesús. En unas ocasiones aparece como una voz que viene del cielo, o como una luz, otras veces interviene por medio de su poder; y sobre todo, su presencia física, cuando aparece adoptando la forma humana de un marinero, con la que participa y actúa en los acontecimientos de la historia de forma directa.

Por su parte, el personaje de Mateo se caracteriza por la gran fe en Dios y la paciencia ante el dolor y el sufrimiento, rasgos propios del género hagiográfico, mientras que el personaje de Andrés es más atrevido, con una mayor valentía a la hora de actuar. Así lo vemos, por ejemplo, en la escena de la cárcel en la que tras sufrir tortura saca fuerzas de flaqueza y hace que la ciudad y sus gentes se ahoguen por el agua que sale de la boca de la estatua.

Como en casos anteriores, también en este relato contamos con personajes marginales, que son introducidos por mención a través de otros personajes.

Son los casos de: Abrahán, Isaac, Jacob, los mártires y santos innominados, David y los doce apóstoles.

5.2.2.4. T⁴

Sin duda, el rasgo narrativo más interesante de este relato es la forma en la que los personajes acaban siendo creyentes y por ende convirtiéndose al cristianismo. En el caso de Yūstīnah sucede tras escuchar la oración y las palabras de su vecino, un diácono de Antioquía, a través de la ventana de su habitación por la noche, un motivo, el de la ventana, de diversa funcionalidad en la literatura hagiográfica árabe cristiana.⁶⁴ Kīryānūs, por su parte, tendrá la misma experiencia que los padres de Yūstīnah – quienes se convierten gracias a la experiencia de la fe–, pues pese a ser brujo de enorme fama y usar de sus artimañas y sortilegios acabará sucumbiendo ante el poder de Jesucristo para hacerse cristiano.

5.2.2.5. T⁵

El rasgo más destacable en este texto es que en un par de ocasiones nos encontramos con una metáfora a la que recurre el autor para calificar a Pablo como “La boca del Señor que habla por Él” (*famm al-Rabb al-nāṭiq ‘anhu*) y en otra ocasión con la fórmula reducida *famm al-Rabb* “La boca de Dios”. Se trata, lógicamente, de una metáfora, trasunto de la *auctoritas* con la que entender que las leyes predicadas por Pablo cuentan con el beneplácito de Dios, o más bien: son sus preceptos. La fórmula, archiconocida en la tradición cristiana, servirá, por ejemplo, para calificar

⁶⁴ Cf. J.P. Monferrer-Sala, “Marco narrativo e isotopía léxica como rasgos discursivos en la «Pasión árabe de Antonio Rawḥ al-Qurašī», en *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, ed. Delfina Serrano Ruano, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011, pp. 205-229.

las habilidades oratorias y homiléticas de San Juan Crisóstomo, conocido como “Piquito de oro” (*famm al-dahab*).

5.2.3. Los personajes en relación con el tiempo y el espacio

No siempre el universo de las cosas, las vivencias, los problemas, representan un obstáculo en el camino de los protagonistas, también puede corresponder y hacer que estos alcancen sus ideales, sus metas. El espacio está íntimamente ligado al tiempo y los personajes, dando lugar a la plasmación de espacios de actuación⁶⁵. No en vano, Álvarez Méndez sobre el espacio de la novela y su relación con los otros elementos componentes de una obra literaria, asegurando la estrecha relación psicológica existente entre los personajes, el espacio y el tiempo narrativos, al tiempo conectados con otros códigos y unidades narratológicas.⁶⁶

Zubiaurre hace referencia a esta vinculación entre el espacio y los personajes desde una perspectiva específica tanto física como espiritualmente, mostrando como un personaje es capaz de crear su propio espacio independientemente de los otros espacios narrativos existentes. En palabras suyas:

“Se considera, por regla general, que el espacio sirve de escenario o de telón de fondo a los personajes, como si se tratase de una realidad geográfica ya dada, sobre la que se asientan con firmeza los actantes y en la que llevan a cabo sus acciones, ya sean ‘estas de índole física (desplazamientos y movimientos “reales”) o espirituales (itinerarios y trayectorias mentales u oníricas). El espacio novelesco parece simplemente “estar

⁶⁵ Jose Rafael Valles Calatrava, *El espacio en la novela. El papel del espacio narrativo en La ciudad de los prodigios de Eduardo Mendoza*, Almería: Universidad de Almería, 1999, pp. 23, 24.

⁶⁶ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 163.

ahí”, con independencia de que los que los ocupan se dignen o no reconocer y resaltar su existencia. No obstante, esto no es cierto, o al menos no lo es en numerosas ocasiones. El espacio puede perfectamente crearlo el propio personaje y es éste muchas veces el encargado de introducir de forma plausible nuevos panoramas y de clausurar o, al menos, suspender temporalmente escenarios caducos. Quiere decir esto, pues, que el espacio no es necesariamente anterior al personaje, sino que puede manifestarse a la vez que él”.⁶⁷

5.2.3.1. T¹

La emoción se convierte en paisaje y el paisaje nace de la emoción. Flaubert no describe ni “ nombra ” un sentimiento o un estado de ánimo, sino que lo revela mediante la descripción del objeto o del paisaje.⁶⁸ Así acontece cuando Elías se queda tres días sin comida tras castigarlo de Dios a que el cuervo no se la llevara, secándose, además, la fuente en la que bebía Elías habitualmente y quedándose sin agua. De este modo, Elías recapacita por su de acuerdo con el transcurso de los acontecimientos, siendo el tiempo el que marca el proceso que sufre el personaje, sus cambios en la acción, estableciendo de este modo un antes y un después en la narración.⁶⁹

La espera es una herramienta psicológica clave en el hombre. Representa una toma especial de conciencia del tiempo. El que espera puede desesperar con la impaciencia o crecer con la esperanza,⁷⁰ como cuando el profeta Elías, tras tanto intento vano para convencerles de que dejen de creer en Baal y retornen a Dios, decide actuar castigando a Acab y su gente con la sequía, aunque esa decisión le comportará sinsabores, como acabamos de ver anteriormente.

⁶⁷ M.T. Zubiaurre, *El espacio en la novela realista*, pp. 27, 28.

⁶⁸ R. Bourneuf, *La novela*, p. 176.

⁶⁹ Silvia Adela Kohan, *El tiempo en la narración*, Barcelona: Alba Editorial, 2005, p. 85.

⁷⁰ S.A. Kohan, *El tiempo en la narración*, p. 85.

5.2.3.2. T²

La influencia que tienen tiempo y espacio en los personajes se aprecia en la escena en la que la gente de Roma quiere lapidar y matar a Simón Pedro, cuando en tal trance Pedro se acerca al lugar donde estaban los ídolos y pide a Dios que demuestre su poder delante de todos los infieles. En esta escena el elemento del espacio juega un papel interesante, pues como en muchas escenas de la vida de Jesús, Pedro tiene que estar en terreno infiel para obrar prodigios. Ese mismo ejemplo nos recuerda las palabras de Zumthor cuando dice: “a grandes rasgos, no solo cambia la concepción que el ser humano tiene del espacio, sino que también padece una destacada transformación la relación que los hombres mantienen con él a lo largo de la historia. Ciertamente, en la antigüedad, el espacio que ocupaba un ser tenía gran importancia y llegaba a constituirse como una cualidad inherente al mismo. Es decir, cada persona se identificaba con el lugar en el que vivía y lo convertía en el centro del mundo. No obstante, la evolución provoca que se derive hacia una nueva perspectiva, hacia una visión del espacio como un mero elemento topográfico”.⁷¹

5.2.3.3. T³

En este relato, la influencia del espacio en los personajes se da de forma indirecta, esto es a través de un tercer elemento, en este caso la acción, el poder, divino. Así se aprecia en la escena donde Andrés sube al barco junto con sus dos discípulos y se encuentran con Jesús y dos ángeles con el aspecto de un marinero y dos navegantes respectivamente. Tras quedarse dormidos, Jesús hace que uno de los dos ángeles los lleve a *la ciudad de las caras de los perros*, que se halla muy lejos. Será ya en la costa, una vez despierten, cuando se den cuenta de que gracias al poder de Dios han cambiado de espacio geográfico de forma súbita. Este proceso favorece

⁷¹ Paul Zumthor, *La medida del mundo. Representación del espacio en la E. M.*, Madrid: Cátedra, 1994, pp. 396, 397.

también la interrelación del personaje con el espacio circundante. A veces, además, la identificación sémica entre espacio y personaje es tan intensa que condiciona el desarrollo de la trama, al interconectar metonímicamente espacio y personaje.⁷²

5.2.3.4. T⁴

En este texto se aprecia una influencia del tiempo transcurrido en el desarrollo de la historia, por ejemplo en la evolución que experimenta Kīryānūs en su progreso vital una vez convertido al cristianismo hasta acabar siendo obispo. El relato, en la mayoría de sus escenas, precisa de forma discursiva (narrativa) el tiempo que transcurre entre una y otra.

No olvidemos la relación tan estrecha e íntima que tenía Yūstīnah con su casa, o mejor dicho con su habitación, lugar en el que sintió la fe en Jesús por vez primera al escuchar las oraciones de su vecino Yarāyulyūs, el diácono; también allí derrotó a los dos genios y al diablo que intentaron secuestrarle y hacerle daño. Es evidente, pues, la relación especial que traba el relato entre el personaje de Yūstīnah y su casa. Cada persona tiene un espacio concreto en el que se desenvuelve con todos los condicionantes narrativos al uso.⁷³

5.2.3.5. T⁵

La relación entre el espacio y el tiempo con los personajes, y con el desarrollo de los acontecimientos de la historia, está presente en un par de casos a lo largo del texto: por ejemplo, en la escena en la que Pablo cae ante el destello de la luz brillante del cielo de camino a Damasco: en ese instante,

⁷² Demetrio Estébanez Calderón, *Diccionario de términos literarios*, Madrid: Alianza, 1999, p. 362.

⁷³ N. Álvarez Méndez, *Espacios narrativos*, p. 164.

el tiempo se desdobra y al tiempo que Pablo cae al suelo y pierde la vista, su alma sube al cielo para encontrarse con Jesús Cristo, que, de facto, es el agente del desdoble temporal con la acción desencadenada. Aunque secundario, importante es también el elemento temporal para dividir y explicar el horario de las oraciones a lo largo del día.

5.2.4. Funciones del personaje en el texto

El personaje puede desempeñar diversas funciones en el espacio narrativo. Puede ser, tanto un elemento decorativo, el agente que desencadene la acción, portavoz de su creador o un personaje más del relato con modos de comportarse, sentir, percibir y relacionarse con el medio en el que se desenvuelve.⁷⁴ Eso conduce a que un personaje debe ser libre en sus comportamientos, aunque carente de posibilidades evolutivas. En palabras de Azuar: “el personaje no ha de ser una figura dibujada en papel milimetrado ni tampoco programada de manera que no ofrezca resquicio alguno de espontaneidad. Este ha sido el error de muchos concienzudos autores que han intentado hacer de la novela un trabajo eminentemente científico, un estudio, antes de que una obra de arte”.⁷⁵

5.2.4.1. Agente de la acción

Toda la literatura clásica, entre otros condicionantes narrativos, gira en torno a arquetipos humanos, buscando, además, la representación de una época al identificar al individuo con los valores esenciales del momento.⁷⁶ La acción de una novela es el juego de fuerzas opuestas o convergentes presentes en una narración. Cada momento de la acción constituye una

⁷⁴ R. Bourneuf, *La novela*, p. 181.

⁷⁵ R. Azuar Carmen, *Teoría del personaje literario*, p. 17.

⁷⁶ R. Azuar Carmen, *Teoría del personaje literario*, p. 37.

situación conflictiva en la que los personajes se persiguen, se alían o se enfrentan⁷⁷. Sourian reduce a seis el número de fuerzas o funciones susceptibles de combinarse en una situación dramática.⁷⁸

5.2.4.2. El protagonista

En todo conflicto narrativo hay alguien que conduce la acción, un personaje que realiza lo que algunos denominan “primer impulso dinámico” y que Sourian califica como fuerza temática. La acción del protagonista puede llegar por motivos diversos, desde un deseo, una necesidad, etc. Escudero, al hablar del protagonista, precisa que “los protagonistas de un relato pueden adoptar la representación tanto de fuerzas positivas como negativas en el desarrollo de los hechos de que se trate; esto último es lo que distinguimos con la denominación de antagonista, es decir, aquella personalidad que supone un escollo u obstáculo a la acción de un primer personaje. Este tipo de presentación literaria no tiene mucho que ver a veces con la razón y la lógica de la realidad, dependiendo fundamentalmente del punto de vista desde el que se presentan los acontecimientos en el relato que puede, cómo no, ser tendencioso y decantarse por valores tan sólo aparentes a los que puede oponer actitudes no necesariamente negativas sino sólo consideradas como tales”.⁷⁹

5.2.4.2.1. T¹

El primer texto tiene como protagonista absoluto al profeta Elías, todos los acontecimientos de la historia se desarrollan en torno a él, dinamizados por la obligación del profeta de combatir la infidelidad. Hay que tener presente,

⁷⁷ R. Bourneuf, *La novela*, p. 181.

⁷⁸ Algirdas Julien Greimas, *Semántica Estructural*, Madrid: Gredos, 1971, pp. 265, 275.

⁷⁹ C. Escudero Martínez, *Didáctica de la literatura*, p. 182.

además, el protagonismo espiritual del personaje de Dios, que posee el poder absoluto sobre todo el universo.

5.2.4.2.2. T²

En el texto de Simón Pedro, como en el anterior, el protagonista comparte pape con Jesús, el personaje. Y también como en el caso precedente, la acción consiste en conducir a la gente de Roma a la fe en el verdadero Dios y abandonar a las falsas divinidades.

5.2.4.2.3. T³

Además del protagonismo latente de Jesucristo, la acción de llevar la Buena Nueva a *la ciudad de las caras de los perros* es conducida por sus discípulos Mateo y Andrés.

5.2.4.2.4. T⁴

En este caso, además de la intervención omnipresente de Jesús, el protagonismo está repartido entre dos personajes. Aunque Yūstīnah es en realidad el personaje principal, sin embargo en segundo momento se incorpora un segundo, Kīryānūs, que tiene una importancia creciente en la historia conforme van evolucionando los hechos.

5.2.4.2.5. T⁵

El papel del protagonista de este relato es Pablo, pues sobre su persona, especialmente sobre su conversión, y los preceptos básicos del cristianismo se centra el desarrollo y la acción del texto.

5.2.4.3. El antagonista

Los conflictos y las complejidades de la acción en el relato son dinamizadas por una fuerza antagónica, un elemento que se opone a que la fuerza temática despliegue en el microcosmos del relato su acción, en suma un fuerza oponente.⁸⁰ Azuar explica su teoría sobre el personaje del antagonista haciendo hincapié en la importancia que posee ese tipo de personaje en el desarrollo de la narración: “ahora el autor se centra en un solo personaje; está en él y desde él y a través de él ordena la visión del mundo. Esta es la actitud menos objetiva posible. Tampoco, en sentido contrario, es la más subjetiva, puesto que el autor no habita por completo su intimidad. Lo que hace es trasladarse a otro ser, vivir en otro, y a esto se le llama empatía. Condición difícil y alta de alcanzar”.⁸¹

5.2.4.3.1. T¹

Los antagonistas de este relato son varios: esencialmente Acab y su mujer Jezabel, el dios Baal y sus, cuatrocientos cincuenta profetas, los tres grupos de cincuenta y un soldados. En la historia proliferan los antagonistas del protagonista, cuya función, lógicamente, es la de paralizar la acción que debe desencadenar Elías.

5.2.4.3.2. T²

En esta historia, el antagonismo reside en la gente de Roma y su emperador, a quienes debe enfrentarse el protagonista, Simón Pedro. Como en la mayoría de los textos, el protagonista se halla solo ante un mayor número de antagonistas que se oponen dificultando la acción a realizar.

⁸⁰ R. Bourneuf, *La novela*, p. 184.

⁸¹ R. Azuar Carmen, *Teoría del personaje literario*, p. 77.

5.2.4.3.3. T³

De nuevo, el antagonismo recae en una pluralidad, la mayoría innominada: toda la gente de *la ciudad de las cara de los perros*, a la que se añade la presencia física de Satanás –a quien acompañan otros siete⁸² diablos– que toma cuerpo en la figura de un anciano de la ciudad.

5.2.4.3.4. T⁴

En este relato, aunque el antagonismo es compartido por varios personajes, es sin embargo Ġalābiyūs, el joven que se enamora de Yūstīnah, en quien recae fundamentalmente la acción de oposición que le corresponde al personaje antagonista. Hay, además, otros personajes en los que recaen acciones opositoras o antagonistas a modo de copartícipes: los tres genios, uno de ellos Satanás. El complemento a toda esta acción opositora se complementa con Āqrinyizānūs, el rey de Damasco.

5.2.4.3.5. T⁵

En este relato, los papeles de protagonista y antagonista son representados por el mismo personaje, Pablo, aunque a través de un desdoble cronológico: cuando todavía era judío y perseguía a todos los creyentes cristianos, y como tal desempeña la acción opositora al plan divino, y cuando se convierte y cambia ese papel de antagonista por el de protagonista para pasar a comandar la acción. También en este texto la oposición es compartida por otros personajes antagonistas, estos menores, obviamente: los emperadores romanos, entre los que cobra importancia singular Nerón, a quien el texto atribuye la muerte de Pablo en Roma.

⁸² Sobre el valor simbólico del número siete: Graham Flegg, *Numbers: Their History and Meaning*, New York: Schocken Books, 1983, pp. 273-274.

5.2.4.4. El objeto (anhelado o temido)

El objeto del relato es la fuerza de atracción que empuja a la acción del texto,⁸³ que como veremos en los cinco relatos estudiados es prácticamente el mismo.

5.2.4.4.1. T¹, T², T³

El objetivo en estos tres relatos es hacer llegar la fe y la palabra de Dios a toda la gente para salvarla de sus falsas creencias.

5.2.4.4.2. T⁴

En este texto, frente a los restantes, tenemos un objeto doble, pues junto al diríamos casi obligado objeto de propagar el mensaje de Jesús, sin embargo el *Leitmotiv* esencial es narrar la historia de los dos santos con el fin de hacer valer la importancia de su conversión al cristianismo y el abandono del paganismo que ambos profesaban.

5.2.4.4.3. T⁵

También en este texto hay dos objetos pretendidos por parte del autor: por un lado relatar la historia de la conversión de Pablo, y por otro difundir los preceptos elaborados por Pablo con el fin de que sean puestos en práctica por los creyentes cristianos, con el claro objetivo de regularizar y organizar los hábitos y las costumbres de las prácticas religiosas en la cristiandad.

⁸³ R. Bourneuf, *La novela*, p. 184.

5.2.4.5. El destinatario

Toda acción narrativa se produce y se desarrolla gracias a la intervención de un destinatario, que puede ser un personaje que de algún modo influye en el “destino” del objeto narrativo, una suerte de intermediario que ordena la acción y propicia que el desarrollo de la acción se decante en un sentido u otro al final de la narración.⁸⁴

5.2.4.5.1. T¹, T², T³, T⁴, T⁵

En estos tres casos, el destinatario que influye sobre el destino del objeto y consecuentemente sobre el curso de los acontecimientos es Dios (en T^{3,4,5} Jesucristo), debido a sus intervenciones e influencia absoluta sobre el curso de los acontecimientos.

5.2.4.6. El beneficiario

El beneficiario de la acción, esto es, el personaje que eventualmente consigue el objeto anhelado o temido, no siempre tiene que ser el protagonista de la historia. De hecho, en los cinco casos de estudio, sin embargo, el beneficiario siempre es el protagonista (difundir con éxito el mensaje divino), o los protagonistas, con la excepción de T¹, donde hay dos beneficiarios del objeto perseguido: por un lado Elías, aunque también aquellos que sufren las penalidades impuestas por el profeta, es decir, las gentes y la tierra que soportaron la sequía.

⁸⁴ R. Bourneuf, *La novela*, p. 184.

5.2.4.7. El adyuvante

Cada una de las cuatro primeras fuerzas descritas hasta ahora puede recibir ayuda o impulso gracias a una quinta fuerza, a la que los especialistas denominan “espejo”. En los cinco relatos objeto de nuestro estudio, el adyuvante es Jesús, aunque en algunos casos el protagonista recibe la ayuda de otros coadyuvantes, como en el caso de T¹, donde intervienen como tales la viuda de Sarepta de Saida, Abdías, el cuervo y Eliseo; en T² la joven y el padre que acogen a Pedro, el emperador de Roma; y en T⁵ Ananías.

5.2.4.8. La psicología con los personajes

La psicología ha sido definida sucesivamente como “ciencia del alma”, de la “vida mental”, del “comportamiento”, e incluso como el conjunto de los rasgos del carácter de un individuo o de un grupo. Desde un punto de vista psicológico, la introspección desempeña un papel relevante cuya función es revelar la vida interior, tanto en su actitud intimista como en su dimensión social.⁸⁵ Por lo tanto, la vida psicológica de los personajes y en especial la de los protagonistas de una obra narrativa, siempre ha sido un tema muy atentador por los especialistas para tratar y acercar a él lo más posible con el fin de acercar y entender más ese personaje y clasificarle según su categoría correspondiente, sentimental, moral o incluso intencional, etc. Así, pues, la calidad moral del personaje central es del todo esencial a la hora de calificar la obra y el personaje, que es el centro del universo en la obra literaria.⁸⁶

5.2.4.8.1. T¹

En este texto contamos con un buen número de ejemplos, entre ellos el protagonista. Elías, caracterizado en muchos pasajes de la historia como un

⁸⁵ R. Bourneuf, *La novela*, p. 191.

⁸⁶ C. Escudero Martínez, *Didáctica de la literatura*, p. 24.

personaje duro, fuerte, obstinado y difícil de convencer. Sin embargo, en otras ocasiones, esa persona dura y obstinada, se transforma en una persona arrepentida de sus hechos, incluso temerosa y asustadiza cuando debe enfrentarse a los infieles, rasgos con los que el autor muestra las fluctuaciones psicológicas de su personaje. La tierra, por su parte, es la personificación del amor, el cariño de una madre hacia sus hijos, que pese a sus errores, siempre perdona y se muestra condescendiente, un ejemplo de equilibrio psicológico que contrasta con el del protagonista.

5.2.4.8.2. T²

En este segundo texto, lo más destacado a nivel psicológico es la riqueza que presenta el personaje de Pedro como consecuencia del cambio emocional y psicológico que experimenta el personaje en el desarrollo narrativo: aparece al principio como un anciano débil, sin fuerza ni voluntad para desempeñar la misión que le encomienda Jesús, pero que, sin embargo, más adelante, se transforma en un personaje fuerte, carismático y decidido a llevar a cabo la labor encomendada debido a un cambio emocional provocado por la fuerza de su fe.

5.2.4.8.3. T³

En el presente texto, lo único destacable es el desdoble que experimenta Jesús en dos tipos de protagonismo, el divino, con su actuación omnisciente, y la de su figuración encubierta en la persona de un marinero con la que oculta su verdadera, digamos, “personalidad”, con el objeto de convertirse en elemento dinamizador del desarrollo narrativo de la acción de los otros personajes.

5.2.4.8.4. T⁴

Los personajes del texto, y sobre todo los dos protagonistas de la historia, Yūstīnah y el Kīryānūs, exhiben una serie de comportamientos que a nivel psicológico resultan de enorme interés. Kīryānūs, siendo en un principio pagano, y de acuerdo con ello de malos comportamientos, sin embargo al convertirse al cristianismo cambia radicalmente de actitud y pasa a ser un buen creyente, que desde entonces va a dedicar su vida a difundir la palabra de Dios, cambio en la psicología de personaje que, obviamente, viene propiciado por la fe verdadera, de acuerdo con el relato.

5.2.4.8.5. T⁵

El presente es un caso arquetípico del género hagiográfico, pues su protagonista, Pablo, presenta unas características psicológicas muy interesantes, ya que antes de ser una fiel y de gran valentía para defender y predicar el mensaje de Jesús, sin embargo antes era un furibundo enemigo y perseguidor de los cristianos, como así lo retrata el texto. Una vez más, la fe es el mecanismo desencadenador del cambio de actitud hacia un nuevo modelo psicológico.

5.2.4.9. Las formas de los personajes

El personaje de un texto literario se nos puede presentar de varias formas, por ejemplo: por sí mismo, mediante otro personaje, a través de un narrador heterodiegético. En el relato, narrador y personaje pueden, incluso, coincidir en la voz del protagonista. Incluso puede hablar un testigo externo, o formar parte de la situación. Incluso puede proyectarlo alguien que lo conoce todo o hasta puede que nada conozca, que esté al lado del personaje o que lo observe a través de una cámara de cine.⁸⁷ En un relato el narrador puede

⁸⁷ S.A. Kohan, *El tiempo en la narración*, p. 86.

incorporar las voces de los personajes directamente, con lo que pueden convertirse en una suerte de narrador secundario.⁸⁸

5.2.4.9.1. T¹

En el caso del primer texto, la historia es narrada a través un narrador externo, que es quien presenta a la mayoría de los personajes. El narrador heterodiegético es, pues, la voz que narra los hechos cuando éste se encuentra fuera de la diégesis. Sin embargo, hay varios personajes que aparte de ser presentados por el narrador, también son presentados por sí mismos, como sucede con el protagonista, Elías, que se autopresenta en varias ocasiones por medio de sus diálogos y conversaciones con los demás personajes, incluso a través de monólogos: el personaje se expresa a sí mismo en una narración en primera persona, recurriendo al monólogo interior.⁸⁹

5.2.4.9.2. T²

La mayor parte de la historia está narrada por un narrador heterodiegético, un narrador externo encargado de presentar a la mayoría de los personajes y los acontecimientos que se desencadenan. Pero también nos encontramos con personajes que son presentados a través de otros personajes, como por ejemplo Moisés, cuya aparición en el texto se debe gracias a su mención por los amigos y los hermanos de Simón Pedro, cosa que también sucede con los personajes que representan el esposo de la criada y toda su familia.

Asimismo, también tenemos personajes que, además de ser presentados por el narrador externo, también se presentan a sí mismos: es el caso de la criada cuando le cuenta a Simón Pedro su historia pasada. Otro ejemplo es

⁸⁸ C. Escudero Martínez, *Didáctica de la literatura*, pp. 180, 181.

⁸⁹ R. Bourneuf, *La novela*, p. 229.

el del hijo del rey de Roma, que también es presentado por el narrador y por sí mismo una vez vuelto a la vida después de haber muerto. Garrido, al tratar de la diferencia entre el espacio de la trama y el espacio de la historia, se refiere a la diferencia entre focalizador y narrador en un texto de este modo: “en los múltiples vericuetos del espacio del significado es preciso distinguir entre el espacio de la trama y el de la historia. En el espacio de la historia se engloban los personajes, mientras que en el de la trama o fabula el espacio está muy vinculado a la focalización, a la posición del narrador. Se debe diferenciar entre el focalizador -el que contempla la acción- y el narrador, la persona que habla”.⁹⁰

5.2.4.9.3. T³

En este caso, como en los dos anteriores, la forma la modalidad adoptada es la del narrador heterodiegético, aunque en algunas ocasiones encontramos personajes presentados por otros personajes de la historia, como por ejemplo en la escena en la que los discípulos de Andrés cuentan el sueño que tuvieron, en la que son presentados por los personajes que contemplan ese sueño, y son narradores de la obra al mismo tiempo, entre ellos Abrahán, Isaac, Jacob, los mártires y los santos, David y los doce apóstoles, los personajes narradores pueden contar sobre ellos y otros, tanto sucesos en los que hayan participado, y en consecuencia directamente, o bien de oído, información que más tarde es repetida.⁹¹

5.2.4.9.4. T⁴

Además del modelo estandarizado del narrador heterodiegético, también tenemos personajes que además de ser presentados por el narrador externo,

⁹⁰ A. Garrido Domínguez, *El texto narrativo*, p. 222.

⁹¹ C. Escudero Martínez, *Didáctica de la literatura*, p. 181.

también lo son por sí mismos, como en el caso de uno de sus dos protagonistas, Kīryānūs, quien en una escena al final de la historia, estando encarcelado en Damasco, se presentó a sí mismo durante la conversación que mantiene con el rey de Damasco, donde además le refiere lo que le aconteció con Yūstīnah.

5.2.4.9.5. T⁵

Este es un caso de narración heterodiegética, con la excepción de un caso, el de la conversación que mantiene Pablo con Jesús al subir al cielo, escena en la que ambos personajes se presentan a sí mismos, sin recurrir al narrador externo, debido al marco dialógico que preside la escena.

6. DESCRIPCIÓN DEL MANUSCRITO

6.1. Escritura y ortografía¹

Desde el punto de vista ortográfico el texto árabe refleja las peculiaridades propias de la tradición árabe manuscrita medieval, en este caso concreto de la producción textual cristiana en árabe. Se trata de un texto que pretende alcanzar el registro clásico, pero con continuas interferencias procedentes del registro denominado “árabe medio”², si bien las peculiaridades fonéticas extraíbles del texto no son las propias de este registro lingüístico sino, más bien, las del neoárabe, común tanto a cristianos como a judíos y musulmanes³.

Por otro lado, no siempre los errores que se advierten son debidos a desviaciones de tipo morfológico o fonológico p. ej. *yam 'nā* < *yamna 'unā* (89v), *fa-ğāāt* < *fa-ğā'at* (108v), *fa-l-tağà* < *fa-l-tağī'* (84^r), *farqīn* < *farīqayn* (99^r), *tuma wa-laḥiqā* < *tuma laḥiqā* (104^r), sino a meros errores del copista, que por diferentes motivos, en cada caso, ha realizado de forma deficiente un término. Es el caso de *yağà* < *tağī'* (84^r), *al-balà* < *al-balā'* (84^v), *ḥalà* < *ḥalla* (85^r), *ṭalaṭ* < *ṭalāt* (97^r), *ad'ū* < *'ad'u* (99^v), *al-ḥiḥārrah* < *al-ḥiğārat* (100^v), *fa-aḥadda-hum* < *fa-'aḥaḍa-hum* (101^r), *Dur 'īl* < *Yazra 'īl* (102^r), *qūl* < *qul* (107^r) verbos hipercorrección, *laylā* < *li-kay lā*

¹ Bernhard Levin, *Die griechisch-arabische Evangelien-Übersetzung. Vat Borg. Ar. 95 und Ber orient. Oct. 1108*, Uppsala : Almqvist, 1938, pp. 12-16.

² Sobre el registro denominado “árabe medio” véase la información y puesta al día que suministra Ignacio Ferrando, *Introducción a la historia de la lengua árabe. Nuevas perspectivas*, Zaragoza: Pórtico, 2001, pp. 147-158.

³ Kees Versteegh, *Pidginization and Creolization: The Case of Arabic*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, 1984, pp. 8-9.

(109^f), *rāt* < *ra'at* (109^f), *rāhā* < *ra'a-hā* (109^v), *arā-ka* < *ra'a-ka* (111^f), *ayuha* < *'ayyuha* (115^f), *ṭalaṭah* < *ṭalāṭat* (117^{v3}/118^r/118^v/119^{v2}), *arġū* < *'arġu* (121^f), *bi-a'lā* < *bi-'a'lā* (80^v), *yašūna-hu* (125^v), *šayḥ* < *šayḥ* (126^f) *šahša-ka* (126^f) *šamātati-hi* (136^f), *šahā'ati-ka* < *šahā'ati-ka* (136^v), *al-šurūr* (141^f), *al-šahr* (141^f), *ašāma-hu* < *'asāma-hu* (142^f), *'ašar* (162^f/165A^{r2}), *Šāwwl* (163^{v2}/164^f), *šadīd* (163^v), *al-išā* (168^r), *'ašarah* < *'ašara'* (169^f), *šidah* < *šidda'* (169^{v2}), *maḥbsīn* < *maḥbūsīn* (123^v/124^f), *li-raysā* < *li-ra'ys* (126^f), *Āyasu'* < *Yasu'* (119^f/129^v/130^f/130^{v2}/134^v/135^{r2}/141^f/147^v/148^r/149^r/149^v/163^v/164^v/165A^f), *rāā-hu* < *ra'a-hu* (148^v), *malālk* < *malāk* (118^f), *qāl* (127^v) con tres puntos en la letra *qaāf* en lugar de dos puntos.

6.2. Partición de palabras⁴

El copista, en bastantes ocasiones, no ha dudado en dividir la escritura de determinadas palabras, encabalgándolas entre dos líneas, para aprovechar mejor los límites de escritura que le permitía la caja de escritura. Los ejemplos son los siguientes:

Partición de palabras

minaḥl < *min 'aḡl* (78^v/81^v)..... Sin embargo, en algunos casos el copista ha realizado correctamente la fusión de las dos partículas, p. ej.: *minaḡl* < *min 'aḡl* (80^f/82^f/84^f/85^{v2}/87^f/121^f)

nafsakalahum < *nafsaka-laum* (126^v).

⁴ Juan Pedro Monferrer Sala, “Descripción lingüística de la columna árabe del Suppl. grec 911 BnF (año 1043)”, *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005), p. 99.

6.3. Dittografía⁵

wa 'aqdtu wa 'aqdtu (92^v), *'Īlyās 'Īlyās* (102^v), *Sam 'ān Sam 'ān* (106^v), *wa fā fā < fī fī* (139^v), *nasaānā < nāsanā* (145r), *fa-inṭaliq fa-inṭaliq < fa-'inṭaliq fa-'inṭaliq* (164r/164v), *wa kān wa kān* (170v).

an ud'ā an ud'ā < 'an 'ud'ā 'an 'ud'ā (141^v), en este ejemplo, el copistas tras repetir esta frase, escribe sobre la línea la palabra *mukarara'*, que significa *repetida*, indicando al lector que él ha repetido esa frase dos veces.

6.4. Scriptio plena

Ilāh < 'ilāh (78^v/79^{r2}/79^v/80^r/80^v/84^v/85^r/85^{v3}/87^{r2}/88^r/90^v/95^r/99^v/101^r/109^v/111^r/113^v/114^v/121^r), *rahmān* (80^v/81^v/91^v), *Ilyāsa < 'Ilyāsa* (80^{v2}/81^r/82^{r2}/82^v/83^{r2}/83^v/84^v/85^{v3}/86^r/87^r/95^{r2}/96^v/98^r/99^{v2}/100^r/100^v/101^{v2}/104^{v2}/105^{r2}), *asalu-ka < 'as'alu-ka* (83^r/85^r/117^r/128^v), *Ibrāhīm < 'Ibrāhīm* (101^r), *Andarāwus < 'Andarāwus* (119^{r2}/119^v/120^{r3}/120^v/121^{r2}/121^{v3}/122^{v3}/123^{r2}/123^{v2}/124^{r2}/124^v/125^r/125^v/126^{r2}/126^v/127^r/127^{v2}/128^r/129^r/129^v/130^r/166^r), *Al-Batūl* (131^r/135^v/137^v/139^r/142^r), *Ūršalīm < 'Ūršalīm* (115^v/163^r).

⁵ Simon Hopkins, *Studies in the Grammar of Early Arabic. Based upon papyri datable to before A.H. 300/A.D. 912*, Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 60-61 § 58a.

6.5. *Scriptio defectiva*

Dātān < *Daṭān* (79^v), *Qaūdah* < *Qaūrah* (79^v), *abīrūn* < 'abīrām (79^v), *ilah* < 'ilāh (80^v/106^v/115^v/), *Isrāyīl* < 'Isrā'īl (78^v/79^v/84^r/89^r/96^v/97^v/99^{r4}/103^r/103^{v3}/104^v/105^v/106^{r2}/107^v/137^r/141^v/164^v/168^v), *raḥman* < *raḥmān* (81^r/90^v/95^v), *Īlyās* < 'Īlyās (83^r/86^{r2}/87^v/88^v/89^{r4}/89^{v3}/91^{r2}/91^v/92^v/93^v/94^r/94^{v2}/95^v/96^r/96^v/97^r/97^v/98^r/98^v/99^{r6}/100^{v3}/101^{r5}/101^{v2}/102^{r5}/102^{v5}/103^{r3}/103^v/104^{r6}/104^v/105^r/105^{v4}), *al-ḥatāyīn* < *al-ḥatā'īn* (85^r/85^v/90^v/95^v), *raā-hum* < *ra'ā-hum* (86^r), *Mīkāyīl* < *Mīkā'īl* (87^{r2}/87^{v2}), *sā-yaḡḍab* < *sa-yaḡḍab* (91^v) *aṭī'-nī* < 'aṭī'-nī (91^v), *Rīḥā* < 'Arīḥā (96^r), *ṭalaṭ* < *ṭalāt* (97^r), *Hūzyā* < 'Aḥazyā (104^v/106^{r2}), *Rwī'ām* < *Yūrām* (106^r), *Ādam* < *Yūrām* (106^r), *Āwrām* < *Yūrām* (106^r), *Anḍarāwus* < 'Anḍarāwus (115^v/117^r/117^{v2}/118^{r2}/118^{v3}/119^v/121^v), *ṭalatah* < *ṭalātāt* (117^{v3}/118^r/118^v/119^{v2}), *Ibrahīm* < 'Ibrāhīm (122^r/136^r), *al-Baṭūl* < *Al-Baṭūl* (130^r/130^{v2}/131^v/132^v/133^{r3}/133^v/134^{r3}/137^{v2}/138^r/140^r/145^r/145^v/146^v/148^r/149^v/150^r), *Yūstīnah* < *Yūstīna'* (130^v/132^r/140^v/142^v/145^r/147^{v2}/148^r), *Anṭākīah* < 'Anṭākīa' (130^v), *Flyḍūnīah* < *Flyḍūnīa'* (130^v/131^r), *Qabin* < *Qābīl* (137^r), *Anḍazānyūs* < 'Anḍazānyūs (147^v), *Dimasq* < *Dimašq* (164^r), *Ūrsalīm* < 'Ūršalīm (164^r/166^r), *Sāwwl* < Šāwwl (164^v).

6.6. Reduplicación de secuencias sintagmáticas y oracionales⁶

al-aḥyād wa al-aḥyād (113^r), *wa qad kān wa qad kān* (125^v).

⁶ Juan Pedro Monferrer Sala, "Descripción lingüística de la columna árabe del Suppl. grec 911 BnF (año 1043)", *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005), pp. 99.

6.7. Vocalismo⁷

6.7.1. Vocales (breves y largas)

El texto presenta vocalizaciones esporádicas de palabras que ocasionalmente reflejan una pronunciación dialectal, como sucede, p. ej. cuando una *ḍammah* aparece sobre una *wāw*, o incluso cuando ésta funciona como una *mater lectionis*. Debemos tener en consideración, además, el habito del escriba de no escribir la vocal sobre la consonante a la que acompaña, sino desplazada del lugar que debiera ocupar. Cuando se produce esta situación no ha de entenderse como un desvío en la pronunciación, sino como una estandarización del mocionado, como así puede comprobarse en un buen número de manuscritos.

Por otro lado, no hay uniformidad en el sistema aplicado por los distintos centros generadores de textos: lo habitual es que el texto no aparezca vocalizado, aunque no es menos cierto que hay un considerable número de textos con mocionado parcial y hasta con vocalización exhaustiva.

⁷ Joshua Blau, *GCA*, pp. 61-83 §§ 3-10; Jean Cantineau, *Études de linguistique arabe. Mémoires Jean Cantineau*, Paris: C. Klincksieck, 1960, pp. 89-116; S. Hopkins, *Studies*, pp. 1-18 §§ 1-16; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 52-59; Federico Corriente, *A grammatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977, pp. 22-31 § 1.1.1-1.4.6; Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional*. «Lenguas y Culturas del Antiguo Oriente Próximo» 1, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, pp. 23-24; Carl Brockelmann, *Grundriß der vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin: Reuther & Reichard, 1908, pp. 44-116 §§ 36-43; William Wright, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Edited with a Preface and Additional Notes by W.R. Smith with a New Introduction by Patrick Bennet. «Gorgias Reprint Series» 28, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2002 (= Cambridge: Cambridge University Press, 1890, pp. 75-94; J. Brage, *Estudios sobre el vocalismo en los dialectos árabes*. «Cuadernos de Lengua y Literatura» 3, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988.

En el caso concreto del presente manuscrito tenemos un texto con vocalización esporádica, que está reducida al sistema de mocionado de las tres vocales clásicas, con omisión de las mociones de desinencialidad casual (*i'rāb*) y la consiguiente pérdida de los casos en el *ductus* sintagmático, exactamente lo mismo que sucede con la categorización modal.

— /ah/ < /à/

al-ūlah < *al- 'ūlà* (82^r).

— /ā/ < /ā/

al-balà < *al- balā'* (84^v).

/ā/ < /à/

nadā < *nadà* (80^f/82^f/84^f/87^v/89^v/147^v/148^v/) Sin embargo, en algunos casos el copista ha realizado correctamente la fusión de las dos partículas, p. ej.: *nadà* (79^v), *alqā* < *'alqà* (81^v/82^f/ 122^f/171^f), *ġinā* < *ġinà* (82^v), *danā* < *danà* (87^f/89^v/99^f/100^v/123^{r2}), *ābā* < *'abà* (87^f/88^f), *tabqā* < *tabqà* (88^f/90^f), *yardā* < *yardà* (88^v), *iḥtafā* < *'iḥtafà* (96^f), *d'ā* < *d'à* (97^{r2}/97^v/106^v), *li-tar'ā* < *li-tar'à* (98^f), *banā* < *banà* (100^{v2}), *yabqā* < *yabqà* (101^f), *dağā* < *da'à* (102^v), *mašā* < *mašà* (102^v), *atā* < *'atà* (102^v/108^v/111^f), *fa-maḍā* < *fa-maḍà* (104^f/135^f), *talqā* < *talqà* (104^f), *dağā* < *da'à* (106^v/135^v), *al-marḍā* < *al-marḍà* (107^f), *mulqā* < *mulqà* (108^f), *tuḥṣā* < *tuḥṣà* (111^v/112^f), *al-mawtā* < *al-mawtà* (112^v), *al-barṣā* < *al-barṣà* (112^v), *aqṣā* < *'aqṣà* (114^v), *yaqwā* < *yaqwà* (115^f), *fa-tarāyā* < *fa-tarā'à* (117^v), *abrā* < *'abrà* (121^f), *naqā* < *naqà* (121^f), *maḍā* < *maḍà* (124^v/133^v/141^f/167^v), *fa-danā* < *fa-danà* (124^v), *ṣalā* < *ṣalà* (131^v), *ḥumā* < *ḥumà* (138^f), *ğarā* < *ğarà* (138^v/149^f), *al-ḥumā* < *al-ḥumà* (138^v), *irtaḍā* < *'irtaḍà* (143^v), *yusamā* <

yusamà (145^r/147^v), *yulqā* < *yulqà* (147^{v2}), *aḥfā* < *'aḥfà* (162^v), *yud'ā* < *yud'à* (164^r/164^v), *al-muṣṭafā* < *al-muṣṭafà* (166^v).

— /ā/ < /a/

ruslā < *rusula* (104^v), *anā* < *'anna* (119^r/168^r), *aḥzā* < *'aḥza* (142^r).

— /ā/ < /u'/

yāminūn < *yu'minūn* (115^r).

— /ī/ < /à/

'alī (> *'alē*) < *'alà* (78^v/80^{v2}/81^{r3}/82^{r2}/83^r/84^{r2}/84^v/85^r/86^r/88^r/88^v/89^{r2}/89^{v3}/90^{r2}/91^r/93^r/93^v/94^{r3}/95^{v2}/96^v/97^r/97^v/98^r/99^r/99^v/100^r/101^r/104^{v2}/105^r/107^r/107^{v2}/108^{r3}/108^r/111^v/112^v/113^r/115^r/116^r/120^{r2}/121^v/122^r/122^{v2}/123^v/124^r/124^v/126^r/129^r/129^v/133^v/135^{r2}/136^v/137^v/139^r/140^r/140^v/142^r/142^v/143^v/144^r/146^v/148^r/162^v/165A^v), *ilī* (> *ilē*) < *'ilà* (78^v/81^v/83^r/83^v/84^{v2}/88^r/91^r/91^v/92^r/93^r/95^v/96^{r2}/97^r/97^v/99^{r2}/100^r/102^r/103^r/104^r/104^v/107^r/108^{v2}/110^r/110^v/111^r/111^{v2}/113^r/113^{v2}/114^v/115^r/116^{r2}/116^{v3}/117^{r3}/117^{v4}/118^{r2}/118^v/119^v/120^r/120^v/121^{v2}/122^r/122^v/123^{r5}/124^{v4}/125^{r2}/125^{v2}/127^{r2}/128^r/128^v/129^r/129^v/131^r/131^v/132^r/132^{v3}/133^{r2}/133^v/134^r/134^{v2}/135^v/137^v/138^r/141^{r2}/142^r/143^v/144^{r4}/144^{v2}/145^{r3}/145^v/147^{v2}/163^r/165A^r), *al-'aḏārī* < *al-'aḏārà* (82^v), *rāy* < *ra'à* (85^v/110^r/111^r/111^{v2}/143^r/144^v/163^v), *turī* < *turà* (94^v), *tarī* < *tarà* (98^r), *ṣalī* < *ṣalà* (101^r/109^r/143^r), *ḡarī* < *ḡarà* (102^r), *ḥatī* (> *ḥatē*) < *ḥattà* (107^v/127^r/129^r), *narī* < *narà* (108^r/127^v), *atī* < *'atà* (114^r), *al-mawtī* < *al-mawtà* (132^r), *arī* < *'arà* (139^r).

— /à/ < /ī/

al-nabà < *al-nabī* (78^{v2}/79^v/80^v/81^r/82^{r2}/83^r/83^v/85^v/87^r/89^{r2}/89^{v2}/91^r/91^{v2}/94^{r2}/94^v/95^r/95^v/96^{r2}/96^{v2}/97^{r2}/97^{v3}/98^r/99^r/99^v/101^{r2}/101^{v3}/102^{r2}/102^{v2}/103^v/104^{r2}/104^{v3}/105^{r3}/105^{v5}/106^r/141^{v2}/168^v), *banà* < *banī* (78^v/79^v/83^r/84^r/

$89^r/99^r/99^v/100^v/103^r/103^v/104^v/105^v/106^r/107^v/164^v$), *hà* < *hiyya*
 $(78^v/92^r/136^v/137^v/168^v)$, *fà* < *fī* $(78^v/79^r/79^v/81^r/81^v/82^r/82^v/83^v/85^r/86^r/$
 $86^v/87^v/90^r/90^v/91^r/92^r/92^v/93^v/94^v/96^r/96^v/97^r/97^v/98^r/98^v/100^r/101^r/$
 $102^r/103^r/103^v/105^r/106^r/106^v/107^r/107^v/108^r/110^r/110^v/111^r/112^r/112^v/$
 $113^r/114^r/120^v/122^v/123^r/123^v/126^r/126^v/127^r/130^r/131^r/132^v/133^v/134^r/1$
 $35^v/136^r/138^v/139^v/140^r/140^v/141^r/142^r/142^v/143^r/143^v/145^v/147^r/147^v/1$
 $48^r/149^r/149^v/150^r/162^r/162^v/163^r/164^r/164^v/165^r/165^v/166^r/166^v/16$
 $7^r/168^r/168^v/170^r/170^v/171^r)$, *alladà* < *alladī* $(78^v/80^r/81^v/83^r/84^r/86^r/$
 $86^v/87^r/87^v/88^v/89^r/90^r/92^r/92^v/94^v/95^v/99^r/100^v/103^v/104^v/105^r/108^r/109^v/$
 $110^v/111^r/113^r/114^r/115^v/129^v/132^v/136^r/140^r/144^r/164^r/164^v/167^v/168^r)$,
ilāhà < *ilāhī* $(79^r/79^v/80^r/80^v/85^v/101^r/102^r/103^v/111^v/113^v/138^v/139^r/$
 $145^v/146^v)$, *rabà* < *rabī* $(79^v/80^r/84^r/87^r/89^v/90^v/92^r/93^r/103^v/109^v/110^v/$
 $111^r/113^v/114^r/136^r/141^r)$, *famà* < *famī* $(79^v/92^r)$, *qalbà* < *qalbī* (79^v) , *hà* <
ḥayy $(80^r/92^r/95^r/96^v/97^v/98^r/98^v)$, *yamna 'a-nà* < *yamna 'a-nī* $(80^v/84^r)$, *alà*
< *alī* $(80^v/81^v/85^r/92^r/93^v/95^v)$, *li-annà* < *li-'annī* $(80^v/81^r/85^r/88^v/122^r/$
 $135^r/137^v/140^r)$, *la'nnà* < *la'nnī* (81^r) , *sukānà* < *sukānī* (81^r) , *šà* < *šay'*
 $(81^v/82^r/88^v/95^v/99^r/101^v/102^r/103^r/107^r/108^v/109^r/110^r/111^v/112^r/116^v/11$
 $9^r/120^r/122^v/139^r/144^r/146^v)$, *asāsà* < *'asāsī* (81^v) , *ašābanà* < *'ašābanī*
 (81^v) , *innà* < *'innī* $(82^r/84^v/86^v/87^r/87^v/90^v/91^r/144^v)$, *annà* < *'annī* $(82^r/$
 $84^r/85^v/86^v/91^v/93^r/94^r/98^v/120^v/122^v)$, *allatà* < *allatī* $(83^v/89^v/94^r/97^r/$
 $111^r/112^r/113^v/121^r/130^v/131^r/136^v/141^r/144^v/145^v/146^v/166^r/166^v/167^r/168^v$
 $/169^r/169^v/170^r)$, *yağà* < *tagī'* (84^r) , *minà* < *minī* $(84^v/85^r/93^v/146^r)$, *fa-iqđà*
< *fa-'iqđī* (85^v) , *baynà* < *baynī* (85^v) , *ibnà* < *'ibnī* $(85^v/96^v/97^r/113^r/113^v/$
 $119^v)$, *laknà* < *laknnī* $(85^v/145^v)$, *yunaqà* < *yunaqī* (85^v) , *'abdà* < *'abdī*
 (86^r) , *a'šà* < *'a'šī* $(86^r/110^v)$, *ya'budanà* < *ya'budanī* (87^v) , *radà* < *radī*

(88^r), *ağlâ* < *'ağlî* (88^v), *yadâ* < *yadû* (91^r/93^r/102^r/106^v/109^r/114^v/165A^r), *fa-innâ* < *fa-'innî* (91^v/101^r/102^v/107^r/123^v/140^v), *fa-rūḥâ* < *fa-rūḥî* (92^r), *lâ* < *lî* (92^v/93^r/93^v/94^v/96^v/99^r/103^v/105^{v2}/106^v/108^v/109^r/ 111^v/122^v/136^v /139^v), *fâ* < *fîyya* (93^r), *sulṭānâ* < *sulṭānî* (93^r), *ḥ'alanâ* < *ğ'alanî* (93^r), *qawlâ* < *qawlî* (93^r), *à/ay* < *'ayya* (93^r/99^v/103^r/104^v/112^r/ 114^{v2}/117^v), *fa-aḥbirnâ* < *fa-'aḥbirnî* (93^v), *al-tānâ* < *al-tānî* (94^v/150^r), *atānâ* < *'atānî* (94^v), *al-wadâ* < *al-wadî* (94^v/96^{r2}/101^v), *allaḍâ* < *allaḍî* (94^v/95^{r2}/95^v/96^r/97^v/98^v/99^r/99^{v2}/101^r/105^r/105^v/107^{v4}/110^{r2}/113^r/115^r/116^r/ 120^r/120^v/122^r/122^v/123^{v2}/130^r/131^r/135^r/138^r/141^r/142^r/143^{v2}/144^v/145^v/14 7^r/147^v/163^r), *yanbağâ* < *yanbağî* (95^r/166^{v2}/168^v), *minnâ* < *minnî* (95^r), *manābi'â* < *manābi'î* (95^r), *tarḥamnâ* < *tarḥamnî* (95^r), *yabkâ* < *yabkî* (95^r/125^{v2}/126^r/127^v), *fa-iḥtafâ* < *fa-'iḥtafî* (96^r), *tasqīnâ* < *tasqīnî* (96^v), *iḍhabâ* < *'iḍhabî* (96^v), *iḥbuzâ* < *'iḥbuzî* (96^v), *nabâ* < *nabî* (97^r/97^{v2}/98^r/ 99^v/103^v/105^{r4}/105^v), *tu'āqibnâ* < *tu'āqibnî* (97^r), *a'fīnâ* < *'a'fīnî* (97^r), *askanatnâ* < *'askanatnî* (97^r), *al-ṣabâ* < *al-ṣabî* (97^r/97^v), *abṣirâ* < *'abṣirî* (97^v), *fa-imšâ* < *fa-'imšî* (98^r), *ḍanbâ* < *ḍanbî* (98^r), *bi-yadâ* < *bi-yadî* (98^r), *yaqtulnâ* < *yaqtulnî* (98^r/98^v), *ṣiğarâ* < *ṣiğarî* (98^v), *maūlāâ* < *maūlāî* (98^v), *yaltaqâ* < *yaltaqî* (99^r), *li-â* < *li-'ay* (99^r/108^v), *fa-itūnâ* < *fa-'itūnî* (99^v), *'ālâ* < *'ālî* (100^r), *li-ilahâ* < *li-'ilahî* (103^r), *nafsâ* < *nafsî* (103^r/103^v/115^r/ 127^r/138^v), *tağâ* < *tağî* (103^r), *tahâ* < *tağî* (103^r), *'alâ* < *'alayyâ* (103^v), *li-kaâ* < *li-kay* (104^v), *ša'rānâ* < *ša'rānî* (104^v), *tağrâ* < *tağrî* (107^v), *ğanâ* < *ğanî* (108^{r2}), *fa-ḥudâ* < *fa-ḥudî* (108^r), *tabkâ* < *tabkî* (108^r), *kursâ* < *kursî* (108^v/114^v/122^r), *qūlâ* < *qūlî* (108^v), *zauğâ* < *zauğî* (108^v), *li-yāḥuḍanâ* < *li-ya'ḥuḍanî* (108^v), *rāsâ* < *ra'sî* (108^v), *bâ* < *bî* (108^v/112^v), *aṣḥābātâ* < *'aṣḥābatî* (108^v), *baqâ* < *baqî* (109^v/126^r), *ibnatâ* < *'ibnatî* (109^v), *rāāhâ* <

ra'a-hā (109^v), *sāla-nà* < *sa'ala-nī* (109^v), *mulkā* < *mulkī* (112^{r2}/113^r),
nabkā < *nabkī* (112^r), *waḥīdà* < *waḥīdī* (112^{v2}/113^r), *ibkā* < *'ibkī* (112^v),
ta'rifunà < *ta'rifunī* (112^v), *abrā-nà* < *'abrā-nī* (113^r), *ba'aṭṭanà* <
ba'aṭṭanī (114^r), *iqāmatà* < *'iqāmatī* (114^r), *ḥasadà* < *ḡasadī* (114^r),
kanīsata < *kanīsati* (114^v), *yuṣalà* < *yuṣalī* (116^{v2}/123^v/125^v/164^v), *'annà* <
'annī (117^r), *akilà* < *ākilī* (117^v), *fa-imḍà* < *fa-imḍī* (118^r), *al-bahà* < *al-*
bahī (118^v), *ḥawālà* < *ḥawālī* (120^v), *saydà* < *saydī* (123^v/125^r/127^r/164^r),
yad'à < *yad'ī* (125^r), *aydà* < *'aydī* (125^r), *bi-aà* < *bi-'aī* (126^v), *fa-a'īnanà*
< *fa-'a'īnanī* (127^r), *qawīnà* < *qawīnī* (127^r), *tuluṭà* < *tuluṭī* (127^v), *al-sa'à*
< *al-sa'ī* (130^r/149^v), *isma'à* < *'isma'ī* (131^r), *aṭī'à* < *'aṭī'ī* (131^r),
mašūratà < *mašūratī* (131^r), *fa-ab'idà* < *fa-'ab'idī* (131^v), *ananà* < *'ananī*
(131^v), *li-ananà* < *li-'ananī* (132^{r2}/137^v/139^v), *qadamà* < *qadamī* (132^v), *al-*
šaqà < *al-šaqī* (134^{r2}), *taḡynà* < *taḡynī* (134^r), *al-ḡinà* < *al-ḡinī* (134^r/135^{r2}/
136^{v2}), *tuḥališnà* < *tuḥališnī* (135^r), *tamasanà* < *tamasanī* (135^r), *tasāylnà*
< *tasā'lnī* (135^r), *yumkinanà* < *yumkinanī* (135^r/139^v), *arsilnà* < *'arsilnī*
(135^v), *tadfa'unà* < *tadfa'unī* (136^r), *buṭūlatà* < *buṭūlatī* (136^r), *muntafà* <
muntafī (136^r), *istad'à* < *'istad'à* (136^v), *amḍà* < *'amḍī* (137^r), *taṭununà* <
taṭununī (137^r), *ḥāṭà* < *ḥāṭī'* (138^r), *syiratà* < *syiratī* (138^r), *naṣartanà* <
naṣartanī (139^r), *rafa'tanà* < *rafa'tanī* (139^r), *maḍalatà* < *maḍalatī* (139^r),
ḥarastanà < *ḥarastanī* (139^r), *irḥamnà* < *'irḥamnī* (139^r/141^r), *naḥmà* <
naḥmī (139^v), *ḍātà* < *ḍātī* (140^r/146^r), *al-samāwà* < *al-samāwī* (140^v),
waylà < *waylī* (141^r), *bi-famà* < *bi-famī* (141^r), *fa-aḡṭinà* < *fa-a'ṭinī*
(141^v/145^v), *'aynāà* < *'aynāī* (141^v), *waladà* < *waladī* (141^v), *yašfà* < *yašfī*
(143^v), *uḥwātà* < *'uḥwātī* (144^r), *nuṣḡà* < *nuṣḡī* (144^r), *uḥwatà* < *'uḥwatī*
(144^v), *'araḥfanà* < *'arraḥfanī* (145^v), *'indà* < *'indī* (145^v), *bi-hyalà* < *bi-ḥyalī*

(145^v), *ahaltanà* < *'ahhaltanī* (146^v), *inanà* < *'inanī* (148^v/165A^v), *al-wālà* < *al-wālī* (148^v), *fa-lyāmurnà* < *fa-lyā'murnī* (148^v), *isma'ānà* < *'isma'ānī* (148^v), *adrà* < *'adrī* (149^f), *nuṣalà* < *nuṣalī* (149^v), *mu'taqidà* < *mu'taqidī* (162^v), *sa'à* < *sa'ī* (163^f), *tunāṣibnà* < *tunāṣibnī* (163^v), *al-nāṣirà* < *al-nāṣirī* (163^v), *bi-ismà* < *bi-'ismī* (163^f/164^v/166^f), *yātà* < *ya'tī* (163^v/164^f), *fa-inanà* < *fa-'inanī* (164^v), *li-nafsà* < *li-nafsī* (164^v), *aḥà* < *'aḥī* (164^v), *'aynaà* < *'aynī* (164^v), *al-inḡilà* < *al-'inḡilī* (166^{f2}), *al-mawālà* < *al-mawālī* (166^v), *al-muḍà* < *al-muḍī* (167^f), *fa-fà* < *fa-ftī* (168^f), *nawāḥà* < *nawāḥī* (169^v), *al-ḥaqyqà* < *al-ḥaqyqī* (170^f), *rāà* < *rā'ā* (170^v).

6.7.2. Vocales *tanwīn*

El *tanwīn* es realizado en los siguientes casos:

ḥuban < *ḥubban* (83^v), *ṣāliḥan* (88^v), *ḥayan* < *ḥayyan* (90^f), *ṣayan* < *ṣay'an* (90^v/111^f/116^v/139^v/146^v), *ayḍan* < *'ayḍan* (92^f), *sā'ahan* < *sā'atan* (93^v), *ma'qūdan* (94^f), *ṭa'āman* (94^{v2}), *ḡū'an* (97^v/126^f), *sāḡidan* (98^f), *ṭawran* (99^v), *ḥīnadin* < *ḥīna'idīn* (97^f/102^f/104^f/119^v/129^f/148^v/165A^v), *yaūman* (102^v/117^f/117^v), *nidran* < *niḍran* (108^v), *'aḍaban* < *ḡaḍaban* (111^f), *nūran* (117^f/145^v/163^f), *ḍahaban* (119^f/145^v), *ṣarāban* (121^v), *sarī'an* (127^v), *munḡiḍan* (129^f), *muḥaliṣan* (129^f), *ta'līman* (131^f), *balīḡan* (131^f), *dāyman* < *dā'imān* (131^v), *fāriḡan* (131^v), *mulkan* (132^v), *ṣarīfan* (133^f), *mūsirā* < *mūsiran* (133^f), *musāri'an* (133^f), *masmū'an* (134^f), *ḡinyyan* (134^f/145^v), *al-ḥayyrāt* (134^v), *muta'aṭifan* (134^v), *ilāhan* < *'ilāhan* (135^f), *musta'idan* (136^v), *tamḡīdan* (139^f), *afan* < *'afan* (139^v), *iḍan* < *'iḍan* (92^v/139^v/146^f), *ṣadiḡan* (140^f/145^v), *ḥalīlan* (140^v), *nāyḥan* < *nā'iḥan*

(141^r), *nāsan* (141^r), *ṣafḥan* (141^r), *ʿabdan* (141^v/142^r/146^r), *kāmīlan* (141^v), *ḥārīḡan* (142^r), *muḥbiran* (142^r), *bākān* (143^r), *muḥāriban* (143^v), *tāridan* (143^v), *qāyilan* < *qāʿilan* (143^v/145^v/147^r/148^v/163^v), *iḏṭihādan* (143^v), *mukātiban* (144^r), *murāsīlan* (144^r), *ʿaḥaban* < *ʿaḡaban* (144^r), *mātūran* < *mātūran* (144^r), *muʿānidan* (144^v), *raḡulan* (145^r), *ḡundan* (145^r), *maḥbūban* (145^v), *aḥīran* < *ʿaḥīran* (145^v), *maḥzyan* < *maḥzyyan* (145^v), *tānyan* (145^v), *maḥryan* < *maḥzyyan* (146^r), *yubṭḥan* (146^v), *ḡāhīlan* (147^r), *maūtan* (147^r), *ḡāḏīban* (147^r), *šadīdan* (147^r), *ḡisman* (148^r), *farāḥan* (148^r), *yahūdyan* (162^r), *mustaʿmilan* (162^v), *sāḥīdan* < *sāḡīdan* (163^r), *sāqiṭan* (163^r), *ṣarīran* < *ḍarīran* (164^r), *muḥīban* < *muḡīban* (164^r), *başyran* (164^v), *taḥḏīdan* (168^v), *iʿtirāfan* (171^r).

6.7.3. Suprasegmentales

6.7.3.1. Šaddah o tašdīd⁸

La omisión de esta suprasegmental es casi constante a lo largo de todo el manuscrito, aunque se encuentra en algunos casos, no siempre utilizada correctamente, como por ejemplo: *qawàyy* < *qawwà* (79^v), *allā* < *ʿallā* (80^r), *laʿannà* < *laʿannī* (81^{r2}), *minnī* (83^v/101^r), *yusabbih* (84^v), *aʿşşà* < *ʿaʿşiy* (85^v), *li-yuʿallima* (86^r), *fa-innā* < *fa-ʿinnā* (90^r/101^r), *minnā* (90^r), *musallaṭ* (92^r), *ʿalayy* < *ʿalayya* (92^v), *minnà* < *minnī* (95^r/117^r), *annī* < *ʿannī* (98^r/107^r/142^r), *ḥàà* < *ḥayy* (98^v/ *li-yuḥalliṣa* (102^r), *yamallika* < *yamlika* (106^r), *ilyya* < *ʿilyya* (107^v), *kunnā* (114^v), *tuḥalişsa* < *tuḥalliṣa* (117^r), *ʿannà* < *ʿannī* (117^r), *Mişşrā* < *Mişşran* (118^r), *naşşbir* (127^v), *amannā* < *āmannā* (128^v/129^v), *başşara-hum* (129^v), *ʿallama-hum* (129^v),

⁸ Joshua Blau, GCA, pp. 122-125 §§ 26.1-26.3.2; Simon Hopkins, *Studies*, p. 49 § 48; Federico Corriente, *Sketch*, pp. 66-67 § 3.2.1-3.2.2.

taṭṭala ‘u (130^v), *al-ssamā* < *al-ssamā*’ (135^r), *išštamalat-hā* < ‘*išštamalat-hā*’ (138^r), *ḥabbara-hu* (140^v), *al-mustasyyrāt* (143^r), *al-masyyḥa* (121^r/143^{v2}), *al-ssaū* (147^r), *al-ssamāwāt* (147^r), *ssamāwī* < *samāwū* (147^v), ‘*annā*’ (148^r/169^v), ‘*alāmu*’ < ‘*allāmu*’ (162^v), *li-llah* (168^r).

6.7.3.2. Alif maddah⁹

ab < *āb* (78^v/106^v/110^r/115^v/130^r/130^v/131^r/136^r/149^v), *Aḥāb* < *Āḥāb* (78^v/79^{v2}/80^r/81^{v3}/82^r/84^r/85^v/90^{v2}/91^r/92^r/92^v/97^{v5}/98^{r5}/98^{v3}/99^{r2}/101^{v3}/102^{r3}/106^r), *al-an* < *al-ān* (78^v/80^r/83^v/84^r/91^r/91^v/95^r/97^{v2}/99^r/102^v/105^v/106^r/115^v/116^v/117^r/117^v/118^r/119^v/120^v/122^v/123^v/127^{r2}/136^v/139^{r2}/163^v), *Adam* < *Ādam* (81^r/84^v/123^{v2}/137^r), *alihata-hu* < *ālihata-hu* (81^v), *al-aḥirah* < *al-āḥira*^t (87^r), *amīn* < *āmīn* (95^v/106^r/115^{v2}/130^{r2}/136^v/149^v/150^{r2}), *alihatu-kum* < *ālihatu-kum* (100^r), *alf* < *ālāf* (103^v/121^v), *Aḍūm* < *Ārām* (103^v), *amana* < *āmana* (110^r/110^v/129^v/130^v/165A^r), *al-alihah* < *al-āliha*^t (110^v/113^v/131^r/131^v/132^r/145^r/148^v/149^r), *tamarū* < *ta’āmarū* (111^r), *alihatu-hum* < *ālihatu-hum* (111^r/115^r), *alāf* < *ālāf* (111^v), *alihatu-ka* < *ālihatu-ka* (113^v), *akilā* < *ākilī* (117^v), *aḥarīn* < *āḥarīn* (126^v), *amannā* < *āmānnā* (128^v), *amanū* < *āmanū* (129^v), *al-ayāt* < *al-āyāt* (131^r), *amantu* < *āmantu* (132^r), *aḥar* < *āḥar* (135^v/140^r/169^r/170^v), *alihata-nā* < *ālihata-nā* (145^r/148^v), *amanta* < *āmanta* (147^r), *al-afāq* < *al-āfāq* (166^r), *al-abā* < *al-ābā*’ (172r).

Sin embargo se encuentra la existencia de la misma en algunos casos como por ejemplo:

al-ḥaṭāyyīn < *al-ḥaṭā’īn* (81^r).

⁹ S. Hopkins, *Studies*, p. 49 § 49i.

6.8. Consonantismo¹⁰

6.8.1. *Hamza*¹¹

6.8.1.1. El alófono /ʔ/ en posición inicial

Mientras que en árabe clásico el fonema /ʔ/ es estable en todas las posiciones, en neoárabe sólo se pronuncia en posición inicial, pese a que en esta posición haya perdido ya en época temprana su función fonemática independiente¹², rasgo evidente al ser representada /ʔ/ como *alif* tanto en posición inicial, medial como final, y por /w/ o /y/ en posición medial, o libre de asiento en cualquier posición. En este manuscrito la ausencia de /ʔ/ tiene lugar en cualquier posición: *hamzah* inicial, seguida de *sukūn*, intervocálica y final, lo cual es síntoma de que la pausa articulatoria de /ʔ/ no es perceptible en el registro empleado por el escriba, lo cual es reflejo de la pronunciación vernácula de éste. A continuación siguen ejemplos de ello:

Ilāh < *ʔilāh* (78^v/79^{r2}/79^v/80^r/80^v/84^v/85^r/85^{v3}/87^{r2}/88^r/90^v/95^r/99^v/101^r/109^v/
111^r/113^v/114^v/121^r/130^v/132^r/136^r/140^r/149^r), *an* < *ʔan* (78^v/79^r/79^{v2}/80^v/
81^r/81^{v2}/82^r/83^{r2}/83^v/84^r/84^v/85^v/87^{r2}/88^{r2}/88^v/89^v/90^{r3}/90^{v2}/91^r/91^v/92^{r2}/92^v/
93^r/94^v/95^r/95^{v2}/96^v/100^r/105^v/107^v/109^v/110^r/110^{v2}/111^r/113^r/115^r/116^v/117

¹⁰ Joshua Blau, GCA, pp. 83-121 §§ 11-24.4; Jean Cantineau, *Études de linguistique arabe*, pp. 13-88; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, pp. 108-128 §§ 3.2.5-3.2.16; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 59-112; Federico Corriente, *Sketch*, pp. 31-60 §§ 2.1.1-2.28.7; Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada*, pp. 15-23; William Wright, *Comparative Grammar*, pp. 42-74.

¹¹ Joshua Blau, GCA, pp. 83-89 §§ 11-11.3.6.1; Simon Hopkins, *Studies*, pp. 19-33 §§ 19-28; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, pp. 1108-114 §§ 3.2.5-3.2.5.3; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 59-78; Federico Corriente, *Sketch*, p. 58-60 §§ 2.28.1-2.28.7.

¹² Joshua Blau, “Neuarabisch”, pp. 100-101; Joshua Blau, GCA, pp. 83-84 §§ 11-11.1.

r/118^v/119^r/119^v/120^r/120^v/121^r/122^v/123^r/124^r/124^v/125^{r2}/125^{v2}/126^{r2}/126^v/
127^{v2}/128^{v2}/129^{r3}/130^r/131^r/131^{v2}/132^{r2}/132^{v3}/133^r/133^v/134^r/135^r/135^v/136^v
2/137^{r3}/138^r/139^v/140^r/140^{v2}/141^r/141^{v2}/142^{v3}/143^r/143^{v2}/144^r/144^v/145^r/145^v/
146^r/146^{v2}/147^r/147^{v2}/148^v/149^{v2}/150^r/163^{r2}/163^v/164^{r2}/165A^v/166^r/166^{v3}/1
67^{r2}/167^v/168^{r2}/168^{v3}/169^{r2}/169^v), *Isrāyil* < 'Isrā'īl (78^v/79^v/84^r/89^r/96^v/97^r/
99^{r4}/103^r/103^{v3}/104^v/105^v/106^{r2}/107^v/137^r/141^v/164^v/168^v), *aḥraza* < 'aḥraza
(78^{v2}), *ilī* (> *ilē*) < 'ilā (78^v/81^v/83^r/83^v/84^{v2}/88^r/91^r/91^v/92^r/93^r/95^v/96^{r2}/
97^r/97^v/99^{r2}/100^r/102^r/103^r/104^r/104^v/107^r/108^{v2}/110^r/110^v/111^r/111^{v2}/113^r/1
13^{v2}/114^{r2}/114^v/115^r/116^{r2}/116^{v3}/117^{r3}/117^{v4}/118^{r2}/118^v/119^v/120^r/120^v/121^v
2/122^r/122^v/123^{r5}/124^{v4}/125^{r2}/125^v/127^{r2}/128^r/128^v/129^r/129^v/131^r/131^v/132^r/
132^{v3}/133^{r2}/133^v/134^r/134^{v2}/135^v/137^v/138^r/141^{r2}/142^r/143^v/144^{r4}/144^{v2}/145^r
3/145^v/147^{v2}/163^r/165A^r), *aḥyar* < 'aḥyar (79^r), *ilāhā* < 'ilāhī (79^{r2}/ 79^v/
80^r/80^v/85^v/101^r/102^r/103^v/111^v/113^v/138^v/139^r/145^v/146^v), *aṣnām* < 'aṣnām
(79^r/80^r/81^v/84^{r4}/85^v/89^r/90^v/108^v/109^v/110^r/110^v/111^{v2}/113^{v2}/131^v/132^v/133^r
/143^v/144^v), *amūta* < 'amūta (79^r/96^v/106^v/107^r), *aṣbira* < 'aṣbira (79^r),
aṣna 'a < 'aṣna 'a (79^v/84^v/86^v/87^v/89^v/99^v), *ana* < 'anna (79^v/ 80^{v2}/81^v/82^{r2}/
84^{r2}/86^r/86^v/89^r/89^{v2}/90^v/109^v/112^v/113^r/115^r/120^r/129^r/134^r/138^r/139^{r2}/140^v/
143^r/144^v/145^r/165A^{v2}), *abdālū* < 'abdālū (79^v/ 80^r), *arā* < 'arā
(79^v/109^v/119^r/120^v/136^v), *ilā* < 'ilā (79^v/82^{r2}/85^r/86^r/89^r/89^v/90^v/93^r/95^v/
96^{r2}/98^v/99^{r2}/101^{v2}/102^{r2}/103^v/104^v/105^v/106^r/106^v/109^v/110^v/111^r/113^{v2}/114^{r3}/
114^v/115^{v3}/118^{v2}/120^v/122^r/124^v/125^{r3}/126^r/127^v/128^{v2}/132^v/133^v/135^v/13
6^{r3}/138^v/140^r/140^{v2}/141^r/142^v/144^{r2}/144^v/145^r/145^v/146^r/147^{r2}/147^v/148^{v2}/14
9^{v4}/150^{r2}/162^r/162^v/163^r/163^{v2}/164^{r4}/165A^{r2}/165A^{v2}/166^{r2}/167^r/169^{r3}/170^{r3}/1
70^v), *uḥriḥu* < 'uḥriḥu (79^v), *aftaḥ* < 'aftaḥ (79^v/94^r/95^v), *āgraqa* < 'āgraqa
(79^v), *asfal* < 'asfal (79^v/81^v/107^r), *intaqam* < 'intaqam (79^v), *ubīda* < 'ubīd

(79^v), *umsik* < 'umssik (79^v/ 80^r/94^r), *uyabis* < 'uyabbis (79^v/ 80^r), *aḥibāh* < 'aḥibbā' (79^v), *iyāh* < 'iyyāh (79^v/114^r), *aḥadat* < 'aḥadat (79^v), *aḥduma* < 'aḥduma (80^r), *aqūm* < 'aqūm (80^r/92^r/98^v), *a lamtu* < 'a lamtu (80^r/82^r), *allā* < 'allā (80^r), *aḡmiz* < 'aḡmiz (80^r), *aḡ alu* < 'aḡ alu (80^r/99^v), *aḡlaqtu* < 'aḡlaqtu (80^r/84^r), *Ilyāsa* < 'Ilyāsa (80^{v2}/81^r/82^{r2}/82^v/83^{r2}/83^v/84^v/85^{v3}/86^r/87^r/95^{r2}/96^v/98^r/99^{v2}/100^r/100^v/101^{v2}/104^{v2}/105^{r2}), *ilah* < 'ilāh (80^v/106^v/115^v), *irta adat* < 'irta adat (80^v/136^v), *aḏāba* < 'aḏāba (80^v), *aḥad* < 'aḥad (80^v/83^v/95^r/98^r/101^r/121^v/123^r/124^r/125^r/126^r/131^r/145^v/146^r/148^v/170^r), *a rif* < 'a rif (80^v/ 81^r/88^v/145^v), *aḡli-hi* < 'aḡli-hi (81^r/117^v/144^v), *aydā* < 'aydan (81^{r2}/81^v/83^{r2}/83^v/85^r/90^v/91^{r2}/91^{v2}/92^{r2}/ 100^{v2}/101^v/102^{v3}/103^v/105^{r2}/117^r/138^v/141^{v2}/143^v/166^v/167^r/168^{v3}/170^{v2}), *arsala* < 'arsala (81^r/85^v/86^r/105^r/142^v/148^r), *ahlaka* < 'ahlaka (81^r/86^v/87^v), *aqlaba* < 'aqlaba (81^r), *arḡufu* < 'arḡufu (81^r), *aqir* < 'aqir (81^r), *aḡl* < 'aḡl (81^r/81^v/85^v/87^r/146^v/147^v), *alqā* < 'alqā (81^v/82^r/122^r/171^r), *asāsā* < 'asāsī (81^v), *amra* < 'ammra (81^v/85^v/88^{v2}/91^{v2}/ 93^v/97^v/145^r), *aṭla* < 'aṭla (81^v), *asad* < 'asad (81^v), *innamā* < 'innamā (81^v/97^r), *aḡābanā* < 'aḡābanī (81^v), *a ṭāka* < 'a ṭāka (81^v/90^r), *in* < 'in (81^v/83^{v2}/84^{v2}/85^r/85^v/87^r/88^r/89^v/92^{r5}/95^v/98^v/99^r/99^v/100^v/105^{r2}/107^r/108^r/110^r/111^r/113^r/113^v/118^v/119^r/119^v/131^{v2}/134^{r2}/141^v/147^{r2}), *ant* < 'anta (81^v/83^{v2}/85^{v2}/88^r/90^{r2}/91^r/91^v/92^{r2}/93^r/95^v/99^{r2}/101^{r2}/107^r/110^r/114^{r2}/116^{v2}/118^r/119^v/121^v/123^v/127^r/135^r/136^r/137^v/140^{r2}/142^r/145^r/147^r/149^{r2}/163^{v2}/164^r), *anā* < 'anā (82^r/84^v/85^{r2}/85^v/86^{r3}/89^v/91^r/91^v/92^r/92^v/93^{r4}/94^{r2}/95^{v4}/96^{r2}/96^{v3}/97^v/98^{v3}/99^r/99^{v3}/101^r/103^v/104^r/105^{r2}/106^v/107^{r4}/109^v/111^r/112^v/116^v/117^{r2}/118^r/126^r/131^v/133^v/134^{r2}/135^r/135^{v2}/136^v/137^{r3}/137^v/140^{r3}/140^{v3}/141^{r2}/142^r/145^v/163^v), *aṭlub* < 'aṭlub (82^r/84^v/87^{r2}/87^v/89^v/134^r), *ilay-ka* < 'ilay-ka (82^r/87^{r2}/89^{v2}/103^r/105^v/117^r

123^v/134^r/164^v), *innà* < 'innī (82^r/84^{v2}/86^v/87^r/ 87^v/88^{v2}/89^v/90^v/91^r/144^v),
annà < 'annī (82^r/84^r/85^v/86^v/91^v/93^r/94^r/98^v/ 120^v/122^v), *arġi* < 'arġi 'u
(82^r), *ilay-hi* < 'ilay-hi (82^r/84^v/85^r/86^v/87^{r2}/88^{r2}/88^v/93^r/93^v/94^r/97^r/99^{v2}/
105^{r2}/105^v/108^r/112^v/116^v/117^r/122^{v2}/128^v/129^{r3}/142^v/163^r/164^{v3}/165A^v/169
^v), *aydī-him* < 'aydī-him (82^v/121^r/125^r), *afwāh* < 'afwāh (82^v), *Īlyās* <
'Īlyās (83^r/86^{r2}/87^v/88^v/89^{r4}/89^{v3}/91^{r2}/91^v/92^v/93^v/94^r/ 94^{v2}/96^r/96^v/97^r/97^v/
98^r/98^v/99^{r6}/100^v/101^{r5}/101^{v2}/102^{r5}/102^{v5}/103^{r3}/103^v/104^{r6}/104^v/105^r/105^{v4}),
in < 'inna (83^r/84^{v2}/87^v/88^r/93^v/96^r/110^r/112^v/114^{v2}/116^r/118^v/119^v/120^{r2}/
120^v/123^r/123^{v2}/124^r/124^v/125^v/126^r/126^v/127^r/127^v/128^{v2}/129^{r2}/131^r/132^r/1
32^v/133^r/136^v/139^v/141^v/164^v/169^v), *iḥwah* < 'iḥwa^t (83^r/84^v), *aṣābat* <
'aṣābat (83^r/116^r), *asaluka* < 'as'alu-ka (83^r/85^r/117^r/ 128^v), *awlādī* <
'awlādī (83^r/121^v), *aḥl* < 'aḥl (83^r/90^v), *a'ṭā-hum* < 'a'ṭā-hum (84^r),
akrama-hum < 'akrama-hum (84^r), *amsaktu* < 'amsaktu (84^r), *afnayt- hum*
< 'afnayt- hum (84^r), *aslamt- hum* < 'aslamt- hum (84^r), *ul'an* < 'ul'an
(84^v), *aḥṭā* < 'aḥṭā' (84^v/85^r), *id* < 'id (85^r/91^r/98^r/116^v/129^r/130^v/
138^r/140^r/141^v/143^r/144^r/145^v/146^v/148^r/149^r/163^r), *aḥūhu* < 'aḥūhu (85^r/
106^r), *aḥṭat* < 'aḥṭat (85^r), *aqbalu* < 'aqbalu (85^r), *umurhu* < 'umurhu
(85^v), *aḡāba* < 'aḡāba (85^v/92^v/118^r/126^r/139^v), *ana-kī* < 'anna-kī
(85^v/137^v), *iḥtamaltī* < 'iḥtamaltī (85^v), *ab'aṭu* < 'ab'aṭu (85^v), *ibnà* < 'ibnī
(85^v/96^v/97^r/113^r/113^v/119^v), *ammā* < 'ammā (85^v/92^r/113^r/120^v/124^v/126^r/
167^{v2}/168^{r3}), *a'ṣṣà* < 'a'ṣṣī (85^v), *aḍna'u* < 'aṣna'u (85^v), *iḍ'ada* < 'iḍ'ada
(85^v), *aḥabū* < 'aḥabū (86^r), *iḥtārū-hā* < 'iḥtārū-hā (86^r), *afraza* < 'afraza
(86^r), *abīhi* < 'abīhi (86^r), *a'ṣà* < 'a'ṣī (86^r/110^v), *uḥālifa* < 'uḥālifa (86^r),
ada'a-hu < 'ada'a-hu (86^r), *a'wda* < 'a'wda (86^r), *arfiqa* < 'arfiqa
(86^r/94^r), *arḥama* < 'arḥama (86^v), *uṭy'a-hum* < 'uṭy'a-hum (86^v), *arfa'a* <

'arfa'a (86^v), *uwrita-hum* < 'uwrita-hum (86^v), *amru* < 'amru (86^v/87^v/88^r/88^v/93^v), *aḥraḡa-ha* < 'aḥraḡa-ha (86^v), *amra-ka* < 'amra-ka (87^r/91^v/107^r), *ilā* < 'illā (87^r/95^r/96^v/98^r/110^{v2}/117^v/132^r/137^v/138^r/140^r/170^r), *ābā* < 'abā (87^r/88^r), *illā* < 'ilyya (87^v/88^v/89^r/145^v), *uḥib* < 'uḥib (87^v/88^v/89^r), *u'ī-hi* < 'u'ī-hi (87^v), *a'īta-hu* < 'a'īta-hu (88^r), *aḡma'īn* < 'aḡma'īn (88^r/90^r/101^v/130^r), *idn-an* < 'idnā-an (88^r), *aḥilu* < 'aḥilu (88^v/95^v), *aḡsaba* < 'aḡdaba (88^v), *aḥaba* < 'aḥaba (88^{v2}/89^r), *umūri* < 'umūri (88^v), *a'ṣī* < 'a'ṣī (88^v), *ubṭila* < 'ubṭila (88^v/aqbala < 'aqbala (89^r), *inā* < 'innā (89^v), *aḥbarnā-ka* < 'aḥbarnā-ka (89^v), *aḥadtu* < 'aḥadtu (89^v), *anzila* < 'anzila (89^v/91^v), *aḥniṭu* < 'aḥniṭu (89^v/95^v), *akdibu* < 'akdibu (89^v), *aḥbir-nī* < 'aḥbir-nī (90^{r2}/121^r), *ayū-hā* < 'ayyu-hā (90^r/92^v/95^r/100^v/110^v/113^r/116^v/119^r/121^r/128^v/132^r/138^{v2}/139^{r3}/140^r/141^v/146^r/147^r/148^r/149^r), *amā* < 'amā (90^r), *anna-ka* < 'anna-ka (90^r/91^r/91^v/92^{r3}/93^v/97^v/98^{v2}/101^{r2}/120^r/122^v/139^{r2}/139^v), *afsadta* < 'afsadta (90^v), *abṭalta* < 'abṭalta (90^v/91^{r2}/91^{v2}), *aḥad* < 'aḥad (90^v/128^v), *idā* < 'idā (90^v/147^v), *ismu* < 'ismu (90^v/100^v/114^r/130^{v2}), *aktartu* < 'aktartu (90^v), *arā-ka* < 'arā-ka (90^v), *inna-ka* < 'inna-ka (90^v/91^v), *aḥrabta* < 'aḥrabta (90^v), *amra-hā* < 'amra-hā (91^r/96^v), *i'lam* < 'i'lam (91^r/93^r/119^r/122^v), *anna-hu* < 'anna-hu (91^r/91^{v2}/93^r/93^{v2}/96^v/100^v/105^v/111^r/116^r/117^v/119^v/121^r/132^r/134^r/166^v/168^{r2}/168^v/171^r), *amrī* < 'amrī (91^r), *aškūka* < 'aškūka (91^r), *id* < 'id (91^r/126^v/129^v/135^v/143^r/144^v/162^r/169^v/170^v), *uḥbir-hu* < 'uḥbir-hu (91^v), *ida* < 'ida (91^v), *aṭī'-nī* < 'aṭī'-nī (91^v), *aktarta* < 'aktarta (91^v), *fa-i'lamī* < fa-'i'lamī (91^v/92^r), *aruda* < 'aruda (91^v), *uḡība-ka* < 'uḡība-ka (91^v), *iṭla'* < 'iṭla' (92^r/93^r), *aṣḥāba-ka* < 'aṣḥāba-ka (92^r), *a'ṣamu* < 'a'ṣamu (92^r), *aḥduma-hu* < 'aḥduma-hu (92^r), *uḡḍiba-hu* <

'uġdiba-hu (92^f), aħraqtu < 'aħraqtu (92^f), aħla < 'aħla (94^f), insān < 'insān (92^v/121^r/122^v/128^r/133^r/148^v), akbar < 'akbar (93^{r2}), a'zamu < 'a'zamu (93^r/144^r/146^r), ayṣā < 'ayḍan (93^r/146^r), à/ay < 'ayya (93^r/99^v/103^r/104^v/112^r/117^v), a'lamu < 'a'lamu (93^r), inna-hu < 'inna-hu (93^v/119^v/120^{v2}/121^r/121^v/122^v/123^r/124^r/124^v/128^r/129^r/129^v/163^v), ukalima-hu < 'ukalima-hu (93^v), ayām < 'ayām (93^v/117^r/117^{v3}/118^r/129^r/142^v/147^v/164^r/166^v), ahlaka-hum < 'ahlaka-hum (93^v), aṭa'ta-hu < 'aṭa'ta-hu (93^v), amra-nā < 'amra-nā (93^v/129^v), aħbartu-ka < 'aħbartu-ka (93^v), uħzinu < 'uħzinu (94^f), aġlaqa < 'aġlaqa (94^f), Īliyā < 'Īliyā (94^r/104^v), ilī < 'ilayya (94^r/107^v/109^r/113^v/121^v/163^v), urīd < 'urīd (94^r/105^v/106^v/109^{v2}/113^{r2}), ursilu < 'ursilu (94^r), annī < 'annī (94^r/98^r), u'fī < 'u'fī (94^r), uħilu-hu < 'uħilu-hu (94^r), iħtabasa < 'iħtabasa (94^v), atānà < 'atānī (94^v), aqwà < 'aqwà (94^v/135^v), aħada < 'aħada (94^v/116^v/120^r/121^v/125^r/126^v/127^r/162^v), asqà < 'asqī (95^f), idni-ka < 'idni-ka (95^r), astaṭī' < 'astaṭī' (95^v/106^v/110^v/136^v), amna'a-ka < 'amna'a-ka (95^v), ataħūf < 'ataħūf (95^v), isma-ka < 'isma-ka (95^v/114^r/136^r/146^v/148^r), idhab < 'idhab (95^v/96^r/97^v/98^{r2}/98^v/101^v/103^v/104^r/107^r/107^{v2}), Rīhā < 'Arīhā (96^f), amuru < 'amuru (96^{r2}), amara-hu < 'amara-hu (96^r/101^v/119^v/135^v), iħtafā < 'iħtafà (96^r), imrāh < 'imra'a^t (96^r/144^r), armalah < 'armala^t (96^r), azmalah < 'armala^t (96^v), atat-hu < 'atat-hu (96^v), ullaqītu < 'ullaqītu (96^v), adħula < 'adħula (96^v/134^r), aħbuza < 'aħbuza (96^v), akula-hu < 'akula-hu (96^v), idhabà < 'idhabī (96^v), iħbuzà < 'iħbuzī (96^v), iṣna'ī < 'iṣna'ī (96^v), akala < 'akala (96^v), ibna-ha < 'ibna-ha (97^r), ibn < 'ibn (97^r/103^v/114^r/125^v/166^r), a'fīnà < 'a'fīnī (97^r), ibna-ki < 'ibna-ki (97^r/97^v), askanatnà < 'askanatnī (97^r), ilāhī < 'ilāhī (97^r/99^v/101^r/106^v/107^r/114^r/

118^r/134^v), *umi-hi* < 'umi-hi (97^v), *abşirà* < 'abşirî (97^v), *ayqantu* < 'ayqantu (97^v/140^r/140^v), *ađan* < 'ađan (97^v), *Izabil* < 'Īzabil (97^v/98^v/99^r/101^r/102^{r3}), *aḥad* < 'aḥad (97^v/100^v/121^v/123^v), *iftaraq* < 'iftaraq (98^r), *ilāhu-ka* < 'ilāhu-ka (98^r), *aqūl* < 'aqūl (98^v/109^v/113^r/139^v), *a lam* < 'a lam (98^{v2}), *anbiyā* < 'anbiyā' (98^{v2}/99^v/101^r/102^r/104^v/105^v), *aḥadtu* < 'aḥadtu (98^v), *aṭ'amtū-hum* < 'aṭ'amtū-hum (98^v), *asqītu-hum* < 'asqītu-hum (98^v), *aḥbara-hu* < 'aḥbara-hu (98^v), *abū-ka* < 'abū-ka (99^r/104^r), *arsil* < 'arsil (99^r/118^r), *iğma'* < 'iğma' (99^{r2}), *arba'* < 'arba' (99^v/100^v/169^v), *a dā* < 'a dā' (99^v), *aḥud* < 'aḥud (99^v), *id'ū* < 'id'ū (99^v/100^{r2}), *antum* < 'antum (99^v/100^r/119^r/122^r), *ad'ū* < 'ad'u (99^v), *iḥtārū* < 'iḥtārū (100^r), *işna'ū* < 'işna'ū (100^r), *aktar* < 'aktar (100^r/144^v), *a innā* < 'a nnā (100^r), *ilāha-kum* < 'ilāha-kum (100^r), *iḥtama'ū* < 'iḥtama'ū (100^r), *idnū* < 'idnū (100^v), *itnā* < 'itnā (100^v/119^r), *ismu-ka* < 'ismu-ka (100^v), *imlū* < 'imla'ū (100^v), *aḥaṭa* < 'aḥaṭa (100^v), *Ibrāhīm* < 'Ibrāhīm (101^r), *Işhaq* < 'Işhaq (101^r/122^r), *astarida* < 'astarida (101^r), *Işrāyil* < 'Işrā'īl (101^r), *akalat* < 'akalat (101^{r2}/105^r), *işrab* < 'işrab (101^v), *uḥruḥ* < 'uḥruḡ (101^{v2}/106^v), *inṭur* < 'inṭur (101^v), *irkab* < 'irkab (101^v), *iḥdar* < 'iḥdar (101^v), *idā* < 'idā (102^r/117^r/119^r/124^r/127^r), *aḥbara* < 'aḥbara (102^r), *a idā* < 'a ida (102^r), *ahlakta* < 'ahlakta (102^r), *anfusa-hum* < 'anfusa-hum (102^r), *inṭalaqa* < 'inṭalaqa (102^r), *iqbaḍ* < 'iqbaḍ (102^v), *abāyī* < 'abā'ī (102^v), *abyaḍ* < 'abyaḍ (102^v), *arba'īn* < 'arba'īn (102^{v2}/124^v), *atā* < 'atā (102^v/108^v/111^r), *anbiyā-ka* < 'anbiyā'u-ka (103^r/103^v), *arḍ* < 'arḍ (103^v), *imsaḥ* < 'imsaḥ (103^v), *Alīša'* < 'Alīša' (103^v/104^{r4}), *itnā* < 'itnā (104^r), *ilay-him* < 'ilay-him (104^r/120^r/124^r), *itruk* < 'itruk (104^r), *uma-ka* < 'umma-ka (104^r), *atru-ka* < 'atru-ka (104^r), *abī* < 'abī (104^r/108^r), *umī* <

'umī (104^r), alḥaq < 'alḥaq (104^r), aṭ'am < 'aṭ'am (104^r), abū-hi < 'abū-hi (104^r/114^r), uma-hu < 'umma-hu (104^r), ahlaka-hu < 'ahlaka-hu (104^v), ilay-kum < 'ilay-kum (104^v/122^r/124^r), inzl < 'inzl (105^{r2}/ 105^v/119^v), innī < 'innī (105^v/107^r), ibnā < 'ibnan (106^r), ilāha-nā < 'ilāha-nā (106^r/106^v/130^r/130^{v3}/138^{v2}/143^v/148^r/149^v/149^v/150^r), aṭḡā-hum < 'aṭḡā-hum (106^v), aḥad < 'aḥada (106^v), ayn < 'ayyna (106^v/110^v/118^v/135^r/136^v), aḏhab < 'aḏhab (106^{v2}/110^v/135^v), amšī < 'amšī (106^v), u'ṭī-ka < 'u'ṭī-ka (107^r/109^v), abširū < 'abširū (107^r), arbiṭu-hu < 'arbiṭu-hu (107^r), aḥilu-hu < 'aḥilu-hu (107^r), anḥadir < 'anḥadir (107^r), iḥwati-hi < 'iḥwati-hi (107^r), aṣḥābi-hi < 'aṣḥābi-hi (107^r/127^v/163^v), iḥwatī < 'iḥwatī (107^v), iḏkurū < 'iḏkurū (107^v), akṭirū < 'akṭirū (107^v), illī < 'illī (107^v/132^v), a'ṭānā < 'a'ṭānī (107^v), iyā-hā < 'iyyā-hā (107^v), aḥruḡ < 'aḥruḡ (107^v), aṣāba-hu < 'aṣāba-hu (108^r), ibnah < 'ibna^r (108^r/112^r/112^v), abū-ha < 'abū-ha (108^r/109^r/109^{v2}), iḏhabī < 'iḏhabī (108^r), iṭraḥ < 'iṭraḥ (108^r), anyah < 'anya^r (108^v), abatāh < 'abatāh (108^r/109^r/109^v/114^{v4}), aḥli-hi < 'aḥli-hi (108^v/133^r), istaḥīt < 'istaḥīt (108^v/109^r), aṣḥābātā < 'aṣḥābatī (108^v), abawī-hi < 'abawū (108^v), andartu < 'andartu (108^v), a'ṭāitu < 'a'ṭāitu (108^v), aṣhur < 'aṣhur (109^r/133^r), ilay-hā < 'ilay-hā (109^r/112^v/118^v/119^r/135^r/135^v/136^v/143^r/145^v/170^v), a'ṭā-hu < 'a'ṭā-hu (109^r), iḡsilī < 'iḡsilī (109^r), anna-hā < 'anna-hā (109^r/131^v), atat < 'atat (109^r), inzur < 'inzur (109^r), iṣtafat < 'iṣtafat (109^v), abrā < 'abrā' (109^v), ibnatā < 'ibnatī (109^v), sāla-nā < sa'ala-nī (109^v), ubrà < 'ubrā (109^v), ibnata-ka < 'ibnata-ka (109^v), aqām < 'aqāma (110^r/115^r/121^r/129^v/133^r/141^r), aswāqi-hā < 'aswāqi-hā (110^r), arsalanī < 'arsalanī (110^v/164^v), aḥyādi-him < 'aḥbādi-him (110^v), ilbs < 'ilbs (111^r), alihati-nā < 'ālihati-nā (111^r), a'ṭānī

< 'a'ṭānī (111^r), aḥbād < 'aḥbād (111^v/114^v), azūāḡihin < 'azūāḡihin
 (111^v), uḥidna < 'uḥidna (111^v), arā-hu < 'arā-hu (111^v), aḥtāḡu-hā <
 'aḥtāḡu-hā (111^v), awat < 'awat (111^v), iḏhabna < 'iḏhabna (111^v/112^r),
 antuna < 'antunna (111^v/112^r), atā-hu < 'atā-hu (112^r), ibna-ka < 'ibna-ka
 (112^{r2}/113^{r2}/113^v), atū < 'atū (112^r), imrātu-hu < 'imra 'tu-hu (112^r/132^{v2}),
 ib 'at < 'ib 'at (112^v/113^v), aw < 'aw (112^{v2}), ibkà < 'ibkī (112^v), aṣaḥābātik
 < 'aṣaḥābātik (112^v), antī < 'anti (112^v/ (comentar en apartado de
 ortografía), arā-ki < 'arā-ki (112^v/137^v), abrā-nà < 'abrā-nī (113^r), iṭlubū <
 'iṭlubū (113^r), aṣābū-hu < 'aṣābū-hu (113^r), aqmta < 'aqmta (113^r/113^v),
 uqīm < 'uqīm (113^r), innā < innmā (113^r/118^v/164^r), ahl < 'ahl <
 (92^v/113^v/115^r/115^v/116^r/116^v/123^r/123^v/128^r/164^r/165A^r), iḡma 'hum <
 'iḡma 'hum (113^v), iḥml < 'iḥml (113^v), ibna-hu < 'ibna-hu (113^v/115^r),
 ahla-hā < 'ahla-hā (114^r/121^v/130^v/133^v/162^v), iqāmatà < 'iqāmatī (114^r),
 atī < 'atā (114^r), istaḡāba < 'istaḡāba (114^r/132^v), iltafat < 'iltafata (114^r),
 aḡbirtī < 'aḡbirnī (114^v), aqṣā < 'aqṣà (114^v), tuqḏā < tuqḏà (114^v), ayuh
 < 'ayyu-ha (115^r), umur-nā < 'umur-nā (115^r), Andarāwus < 'Andarāwus
 (115^v/117^r/117^{v2}/118^{r2}/118^{v3}/119^v/121^v), arsala-hum < 'arsala-hum (115^v),
 Ūrṣalīm < 'Ūrṣalīm (115^v/163^r), aḥaḏa-hu < 'aḥaḏa-hu (116^v), aḡli-ka <
 'aḡli-ka (116^v), ubṣira < 'ubṣira (116^v/147^r), aṣraqa < 'aṣraqa
 (116^v/127^v/130^v), anfus < 'anfus (117^r), aḡhū-ka < 'aḡhū-ka (117^r/122^v/123^v),
 inqīḏā < 'inqīḏā' (117^r), anqīḏ < 'anqīḏ (117^v/122^v), aḡhī-ka < 'aḡhī-ka
 (117^v), aqdir < 'aqdir (118^r), alḥaqa-hu < 'alḥaqa-hu (118^r), inṭaliq <
 'inṭaliq (118^r), isma' < 'isma' (118^r), inḥadar < 'inḥadar (118^v),
 Andarāwus < 'Andarāwus (119^{r2}/119^v/120^{r3}/120^v/121^{r2}/121^{v3}/122^{v3}/123^{r2}/
 123^{v2}/124^{r2}/124^v/125^r/125^v/126^{r2}/126^v/127^r/127^{v2}/128^r/129^r/130^r/166^r),

iḥtāra-nā < 'iḥtāra-nā (119^f), *intaḥaba-nā* < 'intaḥaba-nā (119^f), *iṭnaīn* < 'iṭnaīn (119^f), *arḡuli-kum* < 'arḡuli-kum (119^v), *aqdāmi-kum* < 'aqdāmi-kum (119^v), *aḥriḥ* < 'aḥriḡ (119^v), *arḡifah* < 'arḡifa^t (119^{v2}/121^v), *aḏunu* < 'aḏunu (119^v/120^f), *anna-hum* < 'anna-hum (119^v), *aqbalū* < 'aqbalū (119^v), *amru-hum* < 'amru-hum (120^f), *aḥābū* < 'aḡābū (120^f), *aḥsan* < 'aḥsan (120^v), *aḥkam* < 'aḥkam (120^v/121^f), *aṣad* < 'aṣada (121^f/144^f), *aḥwali-hi* < 'aḥwali-hi (121^f), *arḡū* < 'arḡū (121^f), *alm* < 'alm (121^f), *a'yun* < 'a'yun (121^f), *abrā* < 'abrā' (121^f), *asma'* < 'asma'a (121^v), *asba'* < 'aṣba'a (121^v), *aḥbār* < 'aḥbār (121^v), *aḡniḥati-kumā* < 'aḡniḥati-kumā (121^v), *asri'ū* < 'asri'ū (121^v), *amara-hum* < 'amara-hum (121^v/124^f/129^{f2}/147^f), *intabaha* < 'intabaha (121^v), *ayqaḏa* < 'ayqaḏa (121^v), *inḏurū* < 'inḏurū (121^v), *abṣar-nā* < 'abṣar-nā (122^f), *Ibrahīm* < 'Ibrahīm (122^f/136^f), *isma'ū* < 'isma'ū (122^f), *abṣir* < 'abṣir (122^v), *ifraḥ* < 'ifraḥ (122^v), *iḡfir* < 'iḡfir (122^v), *aḥbābtu* < 'aḥbābtu (122^v), *u'alima-ka* < 'u'alima-ka (122^v), *idḥul* < 'idḥul (122^v), *infataḥa* < 'infataḥa (123^f), *aḥṣā* < 'aḥṣā (123^f/140^f), *iṣbir* < 'iṣbir (123^v), *Iblīs* < 'Iblīs (123^v/126^f/127^{f2}/127^{v2}/143^f/144^v), *awali* < 'awali (123^v), *aḥraḡta* < 'aḥraḡta (123^v), *aṡḡaīta* < 'aṡḡaīta (123^v), *inna-kum* < 'inna-kum (124^f), *aṣīra* < 'aṣīra (124^f/132^f/140^f/142^f), *ūlāyika* < 'ulā'ika (124^{f2}/125^f/125^v/133^v/164^f), *aṡḡū* < 'aṡḡū (124^f), *aḥbarū* < 'aḥbarū (124^v), *inna-hum* < 'inna-hum (124^v/125^f/126^v/128^v/129^f), *amarū* < 'amarū (125^f/169^f), *atūn* < 'atūn (125^f), *aḏhir* < 'aḏhir (125^f/126^v), *amara* < 'amara (125^f/128^v/146^v/147^{v3}/149^f), *aydā* < 'aydā (125^f), *aḥaḏū* < 'aḥaḏū (125^f/127^f/129^f/133^f), *unās* < 'unās (125^f), *aḥaḏū* < 'aḥaḏū (125^v), *iḏbaḥū-hu* < 'iḏbaḥū-hu (125^v), *i'lamū* < 'i'lamū (126^f), *anā* < 'annā (126^f), *uḡlubū* <

'uṭlubū (126^f/126^v), ilay-nā < 'ilay-nā (126^f/129^f/129^v), asalu < 'asalu (126^f), adulu < 'adulu (126^f), aḡliqū < 'aḡliqū (126^f), abwāba < 'abwāba (126^f), iṭraḥū < 'iṭraḥū (126^v), aydī-nā < 'aydī-nā (127^f), uqtulū < 'uqtulū (127^f), aḥadat-hum < 'aḥadat-hum (127^v), atar < 'atar (128^f), aḥraḡata < 'aḥraḡata (128^f), intaṭara < 'intaṭara (128^f), a'nāq < 'a'nāq (128^v), aṣāba-nā < 'aṣāba-nā (128^v), irḥam-nā < 'irḥam-nā (128^v), arsala-ka < 'arsala-ka (129^f/129^v), aḡtā-hum < 'a'ṭā-hum (129^f), aṭā'a < 'aṭā'a (129^v), ismi < 'ismi (129^v/147^v/170^f), aūṣā-hum < 'aūṣā-hum (129^v), amānata-hum < 'amānata-hum (129^v), akṭara-hum < 'akṭara-hum (129^v), ayqa-nā < 'ayqa-nā (129^v), aḡwa-nā < 'aḡwa-nā (130^f), amānata-hu < 'amānata-hu (130^f/145^f), aqwāl < 'aqwāl (130^v/143^v), istanādat < 'istanādat (130^v), istadāta < 'istada'ta (130^v), abī-hā < 'abī-hā (130^v), uma-hā < 'umma-hā (130^v/131^v/132^f), ismu-hu < 'ismu-hu (130^v/133^f/163^f), irtiqāy-hi < 'irtiqā'i-hi (131^f), istimā'i-hā < 'istimā'i-hā (131^f), iḥtimāl < 'iḥtimāl (131^f), iymāni-hā < 'iymāni-hā (131^f), uṣūla < 'uṣūla (131^f), um < 'um (131^f/131^v), isma'ā < 'isma'ī (131^f), aṭī'ā < 'aṭī'ī (131^f), anti < 'anti (131^v), i'tiṣām < 'i'tiṣām (131^v), abī-ki < 'abī-ki (131^v), ištada < 'ištada (131^v/145^f), iḡtāḍ < 'iḡtāḏ (131^v/143^f), abā < 'abī (131^v), u'īdu < 'u'īdu (131^v), iḡtyāḍa-hu < 'iḡtyāḏa-hu (131^v), ananā < 'ananī (131^v), ibnati-hā < 'ibnati-hā (132^f), aṣāba < 'aṣāba (132^f/146^f), ibnati-nā < 'ibnati-nā (132^f), ibtata-hu < 'ibnata-hu (132^v), aḥbarū-hu < 'aḥbarū-hu (132^v), aḡala-hu < 'aḡala-hu (133^f/142^v), abṣar < 'abṣar (133^f/147^v/149^f), aṣḍiqāy-hi < 'aṣḍiqā'i-hi (133^v), itaba'a-hā < 'itaba'a-hā (133^v), aūhanat < 'aūhanat (133^v), inḥanā < 'inḥanā (133^v), iqtanaṣ < 'iqtanaṣ (134^f), amkan-ka < 'amkan-ka (134^f), iṭraḥ-hu < 'iṭraḥ-hu (134^f), alma'ta < 'alma'ta (134^v),

aḍāta < 'aḍa'ta (134^v/136^f/138^v), *istaḍā* < 'istaḍā' (135^f), *ilāhan* < 'ilāhan (135^f), *iyā-ka* < *iyā-ka* (135^f/147^f), *arsaltu-ka* < 'arsaltu-ka (135^f/136^v), *inšaraftu* < 'inšaraftu (135^v), *arsilnà* < 'arsilnī (135^v), *aqlabta* < 'aqlabta (136^f), *iḥfaz* < 'iḥfaz (136^f), *iḥfaṭ* < 'iḥfaz (136^f), *umağida* < 'umağida (136^f), *abadi* < 'abadi (136^f/149^v), *ibtahalat* < 'ibtahalat (136^v), *istad'ā* < 'istad'ā (136^v), *ağzama-hum* < 'a'zama-hum (136^v), *ingalabat* < 'ingalabat (136^v), *u'id-hā* < 'u'id-hā (136^v), *awalā* < 'awwalan (100^f/136^v/165A^f), *uṣadiqa-ka* < 'uṣadiqa-ka (136^v), *aqfaltu* < 'aqfaltu (137^f), *istazaltu* < 'istazaltu (137^f), *a'damtu* < 'a'damtu (137^f), *atmamtu* < 'atmamtu (137^f), *aṣḥāb* < 'aṣḥāb (137^f/148^v), *amḍà* < 'amḍī (137^f), *aḥliqu* < 'aḥliqu (137^v), *iḍṭirāb* < 'iḍṭirāb (137^v), *iḥtartu* < 'iḥtartu (137^v), *aṭā'at* < 'aṭā'at (138^f), *iṣṣtamalat-hā* < 'iṣṣtamalat-hā (138^f), *istarafa* < 'istarafa (138^f), *i'taramat* < 'i'taramat (138^f), *aḥāqat* < 'aḥāqat (138^v), *arsalta* < 'arsalta (138^v), *amḥā* < 'amḥā (138^v), *aṣkuru* < 'aṣkuru (139^f/146^v), *istaūlā* < 'istaūlā (139^f/149^f), *irḥamnà* < 'irḥamnī (139^f/141^f), *a'zu* < 'a'zu (139^f), *aḥlama-hu* < 'aḥlama-hu (139^f), *arī* < 'arā (139^f), *ağāba-hu* < 'ağāba-hu (139^v), *ibta'adtu* < 'ibta'adtu (139^v2), *aḥlifa* < 'aḥlifa (139^v), *astabdil* < 'astabdil (139^v), *aḥfan* < 'aḥfan (139^v), *iḍan* < 'iḍan (139^v/146^f), *a'māla-nā* < 'a'māla-nā (139^v), *ağlāl* < 'ağlāl (139^v), *a'nāqi-him* < 'a'nāqi-him (140^f), *aḥsala* < 'aḥsala (140^f), *atağduranà* < 'atağduranī (140^f), *arfuḍa-ka* < 'arfuḍa-ka (140^f), *aḥtumu* < 'aḥtumu (140^f), *ubāyunu-ka* < 'ubāyunu-ka (140^f), *uwāfiqu-hu* < 'uwāfiqu-hu (140^f), *inšarif* < 'inšarif (140^v/142^f), *aṣḥāri-hi* < 'aṣḥāri-hi (140^v), *aūda'a-hā* < 'aūda'a-hā (140^v), *ataḥabaḍa* < 'ataḥabaḍa (140^v), *awadūn* < 'awadūn (140^v), *a'malu* < 'a'malu (141^f/149^f2), *aḥraqa-hā* < 'aḥraqa-hā (141^f2), *asri'* < 'asri' (141^f), *aḥsaru* < 'aḥsaru (141^f),

azhara < 'azhara (141^r), *usabiḥa-hu* < 'usabiḥa-hu (141^r), *ista'antu* < 'ista'antu (141^r), *ud'ā* < 'ud'ā (141^{v2}), *asma'u-hā* < 'asma'u-hā (141^v), *afhamu* < 'afhamu (141^v), *adrakat* < 'adrakat (141^v), *aqwāla-ka* < 'aqwāla-ka (141^v), *iḥtartu-ka* < 'iḥtartu-ka (141^v), *inṣarafū* < 'inṣarafū (141^v), *aḥzā* < 'aḥza (142^r), *ista'raḍa* < 'ista'raḍa (142^r), *istahlafa-hu* < 'istahlafa-hu (142^r), *a'mada-hu* < 'a'mada-hu (142^r), *ašāma-hu* < 'ašāma-hu (142^r), *asqām* < 'asqām (142^v), *istarġa'a* < 'istarġa'a (142^v), *Abīmūs* < 'Abīmūs (142^{v2}), *asāqifata-hu* < 'asāqifata-hu (142^v), *aḥbār-hu* < 'aḥbār-hu (142^v), *afraġa* < 'afraġa (142^v), *asqufā* < 'asqufan (142^v/145^r), *umūra-hu* < 'umūra-hu (142^v), *awāl* < 'awāl (143^{r2}), *irtaġa'a* < 'irtaġa'a (143^r), *iṣṭibāġi-hi* < 'iṣṭibāġi-hi (143^r), *irtaḍā* < 'irtaḍā (143^v), *anšā* < 'anšā (143^v), *ihtāma* < 'ihtāma (143^v), *iḍṭara-hum* < 'iḍṭara-hum (143^v), *awlād* < 'awlād (144^r), *itībā'* < 'itībā' (144^r), *aḥada-nā* < 'aḥada-nā (144^r), *am* < 'am (144^{v3}), *uḥrā* < 'uḥrā (144^v), *iḥtasītu* < 'iḥtasītu (144^v), *uḥwatā* < 'uḥwatā (144^v), *amīra-hā* < 'amīra-hā (145^{r2}), *istama'a* < 'istama'a (145^r), *aḥīran* < 'aḥīran (145^v), *aktar* < 'aktar (145^v), *a'taqidu* < 'a'taqidu (145^v), *irtaḍā* < 'irtaḍā (145^v), *arsaltu-hu* < 'arsaltu-hu (145^v), *afā* < 'afā (146^r), *iṣṭabaġ-tu* < 'iṣṭabaġ-tu (146^r), *isnimā'* < 'istimā' (146^v/167^r) *iḍṭaraba* < 'iḍṭaraba (146^v), *a'šāb* < 'a'šāb (146^v), *ahltanā* < 'ahltanā (146^v), *adārū-hā* < 'adārū-hā (146^v), *iymāni-ka* < 'iymāni-ka (147^r), *aṭa'ta* < 'aṭa'ta (147^r), *aḥlama* < 'aḥlama (147^r), *u'āqibu-ka* < 'u'āqibu-ka (147^r), *amra-hu* < 'amra-hu (147^v/165A^v), *amri-hā* < 'amri-hā (147^v), *Anḍazānyūs* < 'Anḍazānyūs (147^v), *aḥyā* < 'aḥyyā' (147^v), *atamū* < 'atammū (147^v), *ifraḥī* < 'ifraḥī (148^r), *ayatu-hā* < 'ayyatu-hā (148^r), *inḥadarat* < 'inḥadarat (148^r), *inanā* < 'inanā (148^v/165A^v), *ataqadama* < 'ataqadama (148^v),

ahtufa < 'ahtufa (148^v), *isma'ānà* < 'isma'ānī (148^v), *unqiḍā* < 'unqiḍā (148^v), *aṣḥār* < 'aṣḥār (148^v), *aḥraqa-hu* < 'aḥraqa-hu (148^v), *izdāda* < 'izdāda (148^v), *rāā-hu* < ra'a-hu (148^v), *iy māna-humā* < 'iy māna-humā (148^v), *aṭāfat* < 'aṭāfat (149^f), *aḥraqa* < 'aḥraqa (149^f), *inḍahala* < 'inḍahala (149^f), *adrà* < 'adrī (149^f), *iḍrib* < 'iḍrib (149^f), 'a'nāqi-himā < 'a'nāqi-himā (149^{f2}), *aūṣalū-humā* < 'aūṣalū-humā (149^v), *amhilū-nā* < 'amhilū-nā (149^v), *aḥnayā* < 'aḥnayā (149^{v2}), *ahalta nā* < 'ahhalta-nā (149^v), *a'ṭi* < 'a'ṭi (149^v), *aqām-hā* < 'aqāma-hā (149^v), *awalan* < 'awwalan (150^f), *irtifā'* < 'irtifā' (162^f), *ibtadāt* < 'ibtada't (162^f), *istašāta* < 'istašāta (162^f), *aḥfā* < 'aḥfā (162^v), *umūra-hā* < 'umūra-hā (162^v), *aṭāra-hā* < 'aṭāra-hā (162^v), *aḥraḍa* < 'aḥraḍa (162^v), *ibtaḡā* < 'ibtaḡā (162^v), *iḡtihādu-hu* < 'iḡtihādu-hu (163^f), *iqāmah* < 'iqāma^t (163^f), *iḥtāra-hu* < 'iḥtāra-hu (163^f), *irtadā-hu* < 'irtadā-hu (163^f), *aḥaḍa-hā* < 'aḥaḍa-hā (163^f), *aḥḍi* < 'aḥḍi (163^f), *amyāl* < 'amyāl (163^f), *asra'a* < 'asra'a (163^v), *iṣṭafaytu-ka* < 'iṣṭafaytu-ka (163^v), *iḥtartu-ka* < 'iḥtartu-ka (163^v), *u'mya* < 'a'mya (163^v), *asā-hu* < 'asā-hu (164^f), *Ūrsalīm* < 'Ūrsalīm (164^f/166^f), *intaḥabtu-hu* < 'intaḥabtu-hu (164^v), *aḥà* < 'aḥī (164^v), *ityān* < 'ityān (164^v), *inkasafa* < 'inkašafa (164^v), *arba'ah* < 'arba'a^t (165A^{f3}/169^f), *istušhida* < 'istušhida (165A^f), *aḥaḍa-hu* < 'aḥaḍa-hu (165A^v), *iḥwati-hi* < 'iḥwati-hi (166^f), *Iskandaryah* < 'Iskandaryya^t (166^f), *Ifranḡyah* < 'Ifranḡyya^t (166^f), *istīqāḍi-him* < 'istīqāzi-him (166^v), *aydyya-hum* < 'aydyya-hum (166^v), *arḡula-hum* < 'arḡula-hum (166^v), *umūra-hum* < 'umūra-hum (166^v), *amā-hum* < 'ammā-hum (166^v), *inba'aṭa* < 'inba'aṭa (167^v/168^f), *iḥsāni-hi* < 'iḥsāni-hi (167^v/168^f), *aslama* < 'aslama (167^v), *unzila* < 'unzila (167^v), *i'ādati-nā* < 'i'ādati-nā (168^f), *intiṣāf* < 'intiṣāf

(168^{r2}), *inba* 'atū < 'inba 'atū (168^r), *ištarakā* < 'ištarakā (168^v), *ashum* < 'ashum (169^{r3}), *atqyā* < 'atqyā' (169^r), *a* 'nà < 'a 'nà (169^r), *ibtulyū* < 'ibtulyū (169^v), *intahaba* < 'intahaba (169^v), *uḏṭuhidū* < 'uḏṭuhidū (169^v), *anwā* ' < 'anwā' (169^v), *intašarat* < 'intašarat (169^v), *ibtidāy-him* < 'ibtidā'iy-him (169^v), *akla* < 'akla (170^r), *iğtihādi-him* < 'iğtihādi-him (170^v), *a* 'māli-him < 'a 'māli-him (170^v), *atāww-hum* < 'atāww-hum (170^v), *iḥtāğū* < 'iḥtāğū (170^v), *ibtidā* < 'ibtidā' (170^v), *itafaqat* < 'itafaqat (170^v), *aūda* 'ū-hā < 'aūda 'ū-hā (170^v), *intišār* < 'intišār (171^r), *iytilāfi-him* < 'iytilāfi-him (171^r), *itifāqi-him* < 'itifāqi-him (171^r), *aūhama-hum* < 'aūhama-hum (171^r), *aksaba-hum* < 'aksaba-hum (171^r).

6.8.1.2. El alófono /ʔ/ en posición medial

al-ibn < *al-* 'ibn (78^v/106^v/110^r/115^v/130^r/136^r/149^v), *al-arṣ* < *al-* 'arḏ (78^v/86^v/88^r/89^v/90^v/113^v), *Isrāyil* < 'Isrā 'īl (78^v/79^v/84^r/89^r/96^v/97^v/99^{r4}/103^r/103^{v3}/104^v/105^v/106^{r2}/107^v/137^r/141^v/164^v/168^v), *al-malāyikah* < *al* malā 'ika^t (78^v/ 79^r/ 86^{v4}/87^{r2}/87^{v4}/88^r/90^r/92^{r2}/114^r/114^{v2}/122^r/131^r), *yūmin* < *yu* 'min (78^v/94^r), 'amānah < 'amāna^t (79^r/131^v/132^v/133^r), *awṭān* < 'awṭān (79^r), *tākul* < *ta* 'kul (79^v), *du* 'āy < *du* 'ā 'ī (79^v), *al-arḏ* < *al-* 'arḏ (79^{v2}/80^r/80^{v5}/81^{v2}/82^{r5}/82^{v4}/83^{r3}/83^v/84^r/84^{v3}/85^{r2}/86^r/87^r/87^{v3}/88^r/88^v/89^r/89^v/90^r/90^{v2}/91^r/91^{v2}/92^r/92^{v4}/93^r/93^v/94^{r3}/95^{r3}/95^v/96^r/96^v/97^v/98^r/101^r/101^v/107^{r4}/121^v/122^{v2}/123^r/126^v/130^v/133^v/134^{v2}/136^r/139^r/148^{r2}/163^v), *bi-ism* < *bi-* 'ism (80^r/82^r/90^r/99^{v2}/100^{r2}/165A^r/170^r), *yākulūn* < *ya* 'kulūna (80^r/99^r/116^r/119^v/121^v/123^{v2}), *li-ana* < *li-* 'anna (80^r/83^{r2}/84^v/87^r/91^v), *minağl* < *min* 'ağl (80^r/82^r/84^r/85^{v2}/87^r/121^r), *ašğār* < 'ašğār (80^r), *aḏnām* < 'ašnām (80^r), *bi-a* 'lā < *bi-* 'a 'là (80^v), *li-annà* < *li-* 'annī (80^v/81^r/85^r/88^v/122^v/135^r/137^{v2}/140^r), *rāyt* < *r* 'ayyt (81^v/83^v/88^r/95^v/119^v/120^v/136^v/139^v/141^v/146^r),

fa-anā < *fa-`anā* (81^f/85^f/95^v/113^f/141^v/147^f), *al-ūlah* < *al-`ulà* (82^f), *al-ağnyā* < *al-`ağnyā`* (82^v), *fa-innī* < *fa-`innī* (83^v/85^{v2}/88^v/89^f), *fa-ağāba-hā* < *fa-`ağāba-hā* (83^v), *li-ismh* < *li-`ismh* (84^v), *al-ḥaṭāyīn* < *al-ḥaṭā`īn* (85^f/85^v/89^f/90^v), *fa-iqḍā* < *fa-`iqḍī* (85^v), *fa-inna-ka* < *fa-`inna-ka* (85^v/98^f/118^f/163^v), *rāy* < *ra`à* (85^v/110^f/111^f/111^{v2}/143^f/144^v/163^v), *raā-hum* < *ra`ā-hum* (86^f), *raà* < *ra`à* (86^f), *al-abrār* < *al-`abrār* (86^v), *rāsa* < *r`asa* (87^{f2}/87^{v4}/101^v/105^f/105^{v2}), *Mīkāyīl* < *Mīkā`yl* (87^{f2}/87^{v2}), *sāla-hu* < *s`ala-hu* (87^f), *fa-in* < *fa-`in* (87^{f2}/88^{f2}/90^v/91^{f2}/95^v/107^{f2}/110^v), *bi-ismī* < *bi-`ismī* (87^f), *fa-ağāba* < *fa-`ağāba* (87^f/89^{v2}/91^v/92^v/105^f/108^f), *fa-ina-hu* < *fa-`ina-hu* (87^v), *rayīs* < *ra`īs* (88^f/99^v/106^{v2}/108^v/114^v/136^v), *tāḥuḍa* < *t`aḥuḍa* (88^v), *fa-inrl* < *fa-`inzl* (88^v), *rāsa-h* < *r`asa-h* (89^f/102^v/126^v/132^f/141^f), *fa-aḥaḍa* < *fa-`aḥaḍa* (89^f/100^v/132^v/135^v), *fa-imtana`at* < *fa`imtana`at* (89^f), *fa-innā* < *fa-`innā* (90^f), *al-rāy* < *al-ra`y* (90^f/131^v/149^f), *li-Īlyās* < *li-`Īlyās* (90^v/92^v/95^f/97^f/97^v/98^f/99^v/103^f/103^v/104^f/105^f/105^v/106^f), *šayan* < *šay`an* (90^v/111^f/116^v/139^v/146^v), *fa-irḥam* < *fa-`irḥam* (91^f), *šayā* < *šay`an* (91^f/131^v/146^f/164^f), *fa-i`lam* < *fa-`i`lam* (91^v/92^f), *bi-amrika* < *bi-`amrika* (91^v), *fa-inn* < *fa-`inn* (91^v/101^v/107^v/110^f/110^{v2}/112^f/123^f/124^f/144^f/149^f/167^v), *li-anna-hu* < *li-`anna-hu* (91^v/92^v/125^f/126^f/132^v/133^v/162^f/168^f), *fa-iqbal* < *fa-`iqbal* (91^v), *fa-innà* < *fa-`innī* (91^v/101^f/102^v/107^f/123^v/140^v), *bi-amri* < *bi-`amri* (92^v), *li-annī* < *li-`annī* (92^v/117^f), *bi-anna-ka* < *bi-`anna-ka* (92^v), *fa-anta* < *fa-`anta* (93^f), *yāḥuḍ* < *ya`ḥuḍ* (93^f), *li-aḥad* < *li-`aḥad* (93^f/119^v), *fa-aḥbirnà* < *fa-`aḥbirnī* (93^v), *fa-aḥāb* < *fa-`aḥāb* (93^v), *al-ibrīz* < *al-`ibrīz* (93^v), *fa-iḍā* < *fa-`iḍā* (94^f/94^v/110^v/123^v/136^v/146^v/167^f), *al-ayām* < *al-`ayām* (94^f/131^f/143^v/167^f), *yāḍanu* < *ya`ḍanu* (94^f), *fa-amara* < *fa-`amara* (94^f/146^v/147^v/165A^v), *yātī-hi* < *ya`tī-*

hi (94^{v5}), *yātīnī* < *ya`tīnī* (94^v), *al-awal* < *al-`awwal* (94^v/146^f/150^f), *li-anna-ka* < *li-`anna-ka* (95^f/146^v/148^f/149^v), *al-amr* < *al-`amr* (95^f/123^v/132^f/139^f), *al-Urdun* < *al-`Urdun* (96^f), *fa-iḥtafà* < *fa-`iḥtafī* (96^f), *tātī-ka* < *ta`tī-ka* (96^f), *tātī-hi* < *ta`tī-hi* (96^f), *yākul* < *ya`kul* (96^f/97^f/101^v/108^v/116^f/116^v), *li-ann* < *li-`ann* (96^f/96^v/103^f/125^v/138^f/144^f/148^{f2}/149^f), *al-imrāh* < *al-`imra`a`* (96^v/97^f/97^v), *li-ibnk* < *li-`ibnk* (96^v/135^f), *yādan* < *ya`dan* (96^v), *al-armalah* < *al-`armala`* (96^v/97^{f3}), *ḡīta* < *ḡi`ta* (97^f), *fa-aḥaḍa-hu* < *fa-`aḥaḍa-hu* (97^f/97^v), *ḥīnayd* < *ḥīna`idīn* (99^f), *miyah* (> *māyah*) < *mi`a`* (97^v/98^v/99^f/99^v/111^v), *al-anbiyā* < *al-`anbiyā`* (97^v/130^v/165A^{v3}/166^f), *fa-ḥabbā-hum* < *fa-ḥabba`a-hum* (97^v), *fa-imšà* < *fa-`imšī* (98^f), *fa-inṣur* < *fa-`inṣur* (98^f), *ma šīt* < *mā šī`t* (98^v/109^v), *fāḥfaytu-hum* < *fa-`aḥfaytu-hum* (98^v), *la-aḍhabana* < *la-`aḍhabanna* (98^v)comentar este cultismo coránico como fórmula de juramento), *al-arba`* < *al-`arba`* (99^f), *mdah* < *mā`ida`* (99^f), *li-à* < *li-`ay* (99^f/108^v), *fa-idḥabū* < *fa-`idḥabū* (99^f/99^v), *fa-itūnà* < *fa-`itūnī* (99^v), *šītum* < *šī`tum* (99^v), *fa-tāḥudū-hu* < *fa-tā`ḥudū-hu* (99^v), *al-ilah* < *al-`ilah* (99^v/101^f/106^v/111^f/140^{v2}/142^f/149^{f2}/170^f), *fa-atū* < *fa-`atū* (99^v), *yūminūn* < *yu`minūn* (99^v), *li-anna-kum* < *li-`anna-kum* (100^f), *fa-uḥudū* < *fa-`uḥudū* (100^f), *imlū* < *`imla`u* (100^v), *fa-isma`* < *fa-`isma`* (101^f), *Išrāyil* < *`Išrā`īl* (101^f), *fa-aḥadda-hum* < *fa-`aḥaḍa-hum* (101^f), *fa-idā* < *fa-`idā* (101^v), *ḥīnadin* < *ḥīna`idīn* (97^f/102^f/104^f/119^v/129^f/148^v/165A^v), *bīr* < *bi`r* (102^f), *bi-aḥyar* < *bi-`aḥyar* < *bi-ḥayr* (102^v), *abāyī* < *`abā`ī* (102^v), *fa-akal* < *fa-`akal* (102^{v2}), *mā šīt* < *mā šī`t* (102^v), *al-aklah* < *al-`akla`* (102^v), *li-ilahà* < *li-`ilahī* (103^f), *anbiyā-ka* < *`anbiyā`u-ka* (103^f), *fa-uḥrḥ* < *fa-`uḥruḡ* (103^f), *Ġizāyyl* < *Ġizā`yl* (103^v), *Ġirāyyl* < *Ġizā`yl* (103^v/104^{v2}), *bi-Ilyās* < *bi-`Īlyās* (104^f), *fa-iṣna`* < *fa-`iṣna`* (104^f), *fa-akalū*

< *fa-`akalū* (104^f), *fa-iṭla`* < *fa-`iṭla`* (104^f), *qāyid* < *qā`id* (105^{r3}), *fa-tākula-ka* < *fa-ta`kula-ka* (105^{r2}), *fa-akalat-hu* < *fa-`akalat-hu* (105^{r2}), *li-hūlāy* < *li-hā`ulā`i* (105^v), *fa-akalat* < *fa-`akalat* (105^v), *ḡāwū* < *ḡā`ū* (105^v), *fa-idḥab* < *fa-`idḥab* (106^v), *hāwlāy* < *hā`ulā`i* (106^v), *fa-idḥul* < *fa-`idḥul* (107^f), *fa-yabrūn* < *fa-yabra`ūn* (107^f), *fa-uḡību-ka* < *fa-`uḡību-ka* (107^f), *al-amānah* < *al-`amāna^t* (107^v/115^v/131^r/144^v), *fa-id`ū* < *fa-`id`ū* (107^v), *fa-iḡtama`ū* < *fa-`iḡtama`ū* (107^v), *rāwū-hu* < *ra`ū-hu* (107^v), *badū* < *bad`ū* (107^v), *li-abī-hā* < *li-`abī-hā* (108^f), *fa-sāla-hā* < *fa-sā`ala-hā* (108^v), *fa-ḡāāt* < *fa-ḡā`at* (108^v), *li-yāḥuḍa-nā* < *li-ya`ḥuḍa-nā* (108^v), *al-iklīl* < *al-`iklīl* (108^v), *rāsī* < *ra`sī* (108^v), *fa-adārūānī* < *fa-`asārūnī* (108^v), *al-aswāq* < *al-`aswāq* (108^v), *li-ālihati-nā* < *li-`ālihati-nā* (108^v), *fa-aḥada* < *fa-`aḥada* (109^f/110^f), *barayt* < *bara`tu* (109^f/112^f), *kān-hā* < *ka-`anna-hā* (109^f), *raāt* < *ra`at* (109^f/138^v), *raā-hā* < *ra`a-hā* (109^v), *sālnā* < *sa`al-nā* (109^v), *tūmin* < *tu`min* (109^v), *fa-ištafat* < *fa-`ištafat* (110^f), *kānhu* < *ka-`anna-hu* (110^f), *rāwu-ka* < *ra`ū-ka* (110^v), *fa-inṭalaq* < *fa-`inṭalaq* (110^v/164^v), *al-urḡwān* < *al-`urḡwān* (110^v), *al-lūlū* < *al-lu`lu`* (110^v), *fa-iltafat* < *fa-`iltafata* (110^v/121^v), *al-aḥmaq* < *al-`aḥmaq* (110^v), *arā-ka* < *`arā-ka* (111^f), *tamarū* < *ta`amarū* (111^f), *al-aḥbād* < *al-`aḥbād* (111^f/112^f/113^{v2}/114^v/115^f), *fa-ankarū* < *fa-`ankarū* (111^f), *li-ālihati-him* < *li-`ālihati-him* (111^v), *fa-istaḡāba* < *fa-`istaḡāba* (111^v), *fa-alqat* < *fa-`alqat* (111^v), *abāy-kum* < *`abā`i-kum* (111^v), *al-ulūf* < *al-`ulūf* (112^f), *fa-inṣarafū* < *fa-`inṣarafū* (112^f), *imrātu-hu* < *`imra`tu-hu* (112^f), *fa-ḡāt* < *fa-ḡa`at* (112^f), *al-aḥyād* < *al-`aḥyād* (113^f), *fa-adḥalū-hu* < *fa-`adḥalū-hu* (113^f/164^f), *bi-ismi-ka* < *bi-`ismi-ka* (114^f/164^f), *li-ibni-hi* < *li-`ibni-hi* (114^v), *fa-aman* < *fa-`aman* (114^v/115^f), *ṣīta* < *ṣi`ta* (115^f/139^v), *yāḥud* < *ya`ḥud* (115^f), *yākulū*

< *ya 'kulū* (116^r), *yāti* < *ya 'ti* (116^r), *yāḥudūh* < *ya 'ḥudū-hu* (116^r), *yūkal* < *yu 'kal* (116^r/118^r), *fa-amā* < *fa- 'ammā* (116^r/128^r/167^v/169^r), *fa-inzur* < *fa- 'inzur* (116^v), *fa-anīra* < *fa- 'anīra* (116^v), *hāwulay* < *hā 'ulā 'i* (116^v/119^v/120^r/124^v), *fa-iṣbir* < *fa- 'iṣbir* (117^r), *fa-aqāma* < *fa- 'aqāma* (117^r), *al- a 'wān* < *al- 'a 'wān* (117^{r2}/124^v/125^r/125^v/146^v/147^r/149^v), *li-yākulū-hum* < *li-yā 'kulū-hum* (117^r), *fa-qarawu* < *fa-qara 'u* (117^v), *li-yūkal* < *li-yu 'kal* (117^v), *fa-tarāyā* < *fa-tarā 'à* (117^v), *fa-inṭaliqū* < *fa- 'inṭaliqū* (117^v), *li-anna-hum* < *li- 'anna-hum* (117^v), *fa-imḍà* < *fa-imḍī* (118^r), *fa-irkab* < *fa- 'irkab* (118^r), *fa-aṣāb* < *fa- 'aṣāba* (118^v), *sāyilu-hum* < *sā 'ilu-hum* (118^v), *rāyṭum* < *r 'ayyṭum* (119^r), *fa-if' alū* < *fa- 'if' alū* (119^r), *fa-if' al* < *fa- 'if' al* (119^v), *fa-iṣ' adū* < *fa- 'iṣ' adū* (119^v), *al-iḥwah* < *al- 'iḥwa'* (119^v), *fa-indaḡa 'a* < *fa- 'indaḡa 'a* (120^v), *al-amwaḡ* < *al- 'amwaḡ* (120^{v2}), *hadat* < *hada 'at* (120^v), *fa-inna-hu* < *fa- 'inna-hu* (120^{v2}/124^v/131^v/148^r), *yūminū* < *yu 'minū* (121^r), *fa-iḥmilū-hum* < *fa- 'iḥmilū-hum* (121^v), *fa-iḍ* < *fa- 'iḍ* (121^v/132^r/136^v/146^r), *rāy-nā* < *r 'ayy-nā* (122^r), *malāykib-hi* < *al-malā 'ikit-hi* (122^r), *al-iṭnā* < *al- 'iṭnā* (122^r/169^r), *yāmurū-kum* < *ya 'murū-kum* (122^r), *rāyṭu-ka* < *r 'ayyṭu-ka* (122^v), *fa-unṭur* < *fa- 'unzur* (122^v), *fa-aḡada* < *fa- 'aḡada* (123^r), *tarāyā* < *tarā 'à* (123^v/126^v/129^r/164^v), *malāykati-hi* < *al-malā 'ikati-hi* (123^v/127^v), *fa-abṣarū* < *fa- 'abṣarū* (124^r), *fa-istaṭilū* < *fa- istaṭilū* (124^r), *ūlāyika* < *'ulā 'ika* (124^{r2}/125^r/125^v/133^v/164^r), *al-asāry* < *al- 'asāry* (124^r), *fa-yāḥudū-na* < *fa-ya 'ḥudū-na* (124^r), *bi-aṣari* < *bi- 'aṣari* (124^r), *māyatī* < *mā 'atī* (124^v/125^v), *fa-amara-ha* < *fa- 'amara-ha* (124^v), *bi-iḥwatī* < *bi- 'iḥwatī* (124^v), *fa-aṣābū* < *fa- 'aṣābū* (124^v), *rūasā* < *ru 'asā'* (124^v/162^v), *al-rūasā* < *al-ru 'asā'* (125^r/125^v/171^r), *yākulūna-hu* < *ya 'kulūna-hu* (125^r/125^v), *'aḡāyba-ka* < *'aḡā 'iba-ka* (125^r), *fa-badū* < *fa-*

bad'ū (125^v), *nākul* < *na'kul* (126^f), *al-ḥalāyq* < *al-ḥalā'iq* (126^f), *fa-asma'* < *fa-'asma'* (126^f), *bi-aà* < *bi-'aī* (126^v), *bi-alāms* < *bi-al'ams* (126^v), *al-insān* < *al-'insān* (127^f/129^v/134^v), *fa-a'īnanà* < *fa-'a'īnanī* (127^f), *yahzaūn* < *yahza'un* (127^f), *fa-ayna* < *fa-'ayna* (127^f), *li-ūlāyika* < *li-'ulā'ika* (127^f), *li-annā* < *li-'annā* (127^v/169^v), *yatādabūn* < *yata'dabūn* (128^f), *fa-arādū* < *fa-'arādū* (128^f), *tāmura* < *ta'mura* (128^v), *fa-aḥātat* < *fa-'aḥātat* (128^v), *fa-aḥadū* < *fa-'aḥadū* (128^v), *fa-aḥadū* < *fa-'aḥadū* (128^v), *bi-ilāhi-ka* < *bi-'ilāhi-ka* (128^v/129^v), *fa-afāma* < *fa-'aqāma* (129^f), *istadāta* < *'istada'ta* (130^v), *al-mūminīn* < *al-mu'minīn* (130^v/166^f/168^v/169^f/170^f/170^{v2}), *tānusa-hu* < *ta'nusa-hu* (131^f), *irtiqāy-hi* < *'irtiqā'i-hi* (131^f), *fa-aṭarat* < *fa-'aṭarat* (131^f), *li-uma-hā* < *li-'umma-hā* (131^f/131^v), *al-ašyā* < *al-'ašyā'* (131^f/136^f/138^f/144^f/144^v), *dāyman* < *dā'iman* (131^v), *fa-ab'idā* < *fa-'ab'idī* (131^v), *mūtirah* < *mu'tira'* (131^v), *li-ananà* < *li-'ananī* (132^{f2}/137^v/139^v), *al-aḥyā* < *al-'aḥyā'* (132^f), *fa-aḥbarat* < *fa-'aḥbarat* (132^f), *li-imrāti-hi* < *li-'imra'ti-hi* (132^f), *tastadyà* < *tastadyà'* (132^v), *sālū-hu* < *sa'alū-hu* (132^v), *al-asquf* < *al-'asquf* (132^v/140^{v3}/141^v/142^{f2}/142^{v2}/146^f/169^f), *yasāl-hu* < *yas'al-hu* (132^v), *dāymā* < *dā'iman* (133^f/150^f), *fa-istaṣḥaba* < *fa-'istaṣḥaba* (133^v), *aṣḍiqāy-hi* < *'aṣḍiqā'i-hi* (133^v), *fa-i'tanaqa* < *fa-'i'tanaqa* (133^v), *fa-i'tāṣ* < *fa-'iḡtāz* (133^v), *fa-istad'à* < *fa-'istad'à* (134^f), *bi-istiḥārah* < *bi-'istiḥāra'* (134^f), *kān-hu* < *ka'anna-hu* (134^f), *fa-uz'ig* < *fa-'uz'ig* (134^f), *qāyilah* < *qā'ila'* (134^v/135^v/136^f/138^v), *bi-ibni-ka* < *bi-'ibni-ka* (134^{v2}/135^f/136^f), *aḍāta* < *'aḍa'ta* (134^v/136^f), *tasāylnà* < *tasā'lnī* (135^f), *bi-aṣḥāri-hi* < *bi-'aṣḥāri-hi* (135^v/145^f), *li-uzīla* < *li-'uzīla* (135^v), *fa-iṭraḥa-hu* < *fa-'iṭraḥa-hu* (135^v), *li-aškura-ka* < *li-'aškura-ka* (135^v), *al-mūmin* < *al-mu'min* (136^f/149^v), *li-ahli* < *li-'ahli* (136^f), *li-adḥula* < *li-'adḥula* (136^f), *al-ibtihāl*

< *al-ibtihāl* (136^v), *al-aswār* < *al-`aswār* (137^r), *al-af`āl* < *al-`af`āl* (137^r),
fa-uz`iġa-hā < *fa-`uz`iġa-hā* (137^r), *malāyikah* < *malā`ika^t* (137^r/140^r), *fa-
 ḥītu* < *fa-ġī^ttu* (137^v), *li-usalya-ki* < *li-`usalya-ki* (137^v), *al-ashār* < *al-
 `ashār* (137^v), *fa-aġlaqat* < *fa-`aġlaqat* (138^v), *li-ismi-ka* < *li-`ismi-ka* (139^r/
 149^v), *bi-anna-hu* < *bi-`anna-hu* (139^r), *fa-iḥlif* < *fa-`iḥlif* (139^v), *fa-aqūla-
 hā* < *fa-`aqūla-hā* (139^v), *fa-laḥriṣana* < *fa-l`aḥriṣana* (140^r), *qāylā* <
qā`ilan (140^r/140^v/141^{r3}/144^{r2}), *li-l-uḥwah* < *li-l-`uḥwa^t* (140^v), *bi-inhizāmi*
 < *bi-`inhizāmi* (140^v), *nāyhan* < *nā`iḥan* (141^r), *fa-id* < *fa-`id* (141^r/146^r/
 147^r/147^{v2}/148^v/149^r), *fa-aġtinà* < *fa-a`tinī* (141^v/145^v), *al-ilāhyah* < *al-
 `ilāhya^t* (141^v), *li-adrusa* < *li-`adrusa* (141^v), *al-ingīl* < *al-`ingīl* (141^v/166^r/
 170^r), *fa-a`āda* < *fa-`a`āda* (142^r), *yāmur* < *ya`mur* (142^r), *bi-asrār* < *bi-
 `asrār* (142^r), *al-asqufah* < *al-`asqufa^t* (142^v), *ġāt* < *ġa`at* (142^v), *aġāyba* <
`aġā`iba (143^r), *raysah* < *ra`ysa^t* (143^r), *bi-ihtimām* < *bi-`ihtimām* (143^r),
al-arwāḥ < *al-`arwaḥ* (143^r), *qāylan* < *qā`ilan* (143^v/145^v/147^r/148^v/163^v),
bi-mašyah < *bi-maši`a^t* (143^v), *li-l-mūminīn* < *li-l-mu`minīn* (144^r),
mutāšilīn < *muta`šilīn* (144^v), *al-aqwāl* < *al-`aqwal* (144^v/146^r), *qāylīn* <
qā`ilīn (145^r/149^r/149^v), *li-alihata-nā* < *li-`alihata-nā* (145^r), *nisā-nā* <
nisā`a-nā (145^r), *bi-ashāri-himā* < *bi-`ashāri-himā* (145^r), *al-amīr* < *al-
 `amīr* (145^r/146^{v3}/147^{v3}/148^v/149^{r2}), *fa-arsala* < *fa-`arsala* (145^r), *fa-aḥadū-
 humā* < *fa-`aḥadū-humā* (145^r), *fa-aġāba-hu* < *fa-`aġāba-hu* (145^v), *li-abī-
 kā* < *li-`abī-kā* (145^v), *li-yāḥuḍa-hā* < *li-ya`ḥuḍa-hā* (145^v), *fa-arsal-tu* <
fa-`arsal-tu (145^v), *fa-istad`ī-tu* < *fa-`istad`ī-tu* (146^r), *rayīsa-hum* < *ra`īsa-
 hum* (146^r), *sāltu-hu* < *s`altu-hu* (146^r), *fa-aḥraq-tu* < *fa-`aḥraq-tu* (146^r),
fa-amin < *fa-`amin* (146^v), *li-l-tālum* < *li-l-t`alum* (146^v), *yūlimu-hu* <
yu`limu-hu (146^v), *bi-insān* < *bi-`insān* (147^r), *fa-iġtāṣa* < *fa-`iġtāza* (147^r),

bi-an < *bi-`an* (147^f), *bi-iḥḍāri-himā* < *bi-`iḥḍāri-himā* (147^f), *bi-iḥḍār* < *bi-`iḥḍāri* (147^v), *fa-lyāmurnā* < *fa-lyā`murnī* (148^v), *bi-asmā* < *bi-`asmā`* (148^v), *fa-aḍina* < *fa-`aḍina* (148^v), *ka-ilāha-nā* < *ka-`ilāha-nā* (149^f), *ḥāyṛā* < *ḥā`iran* (149^f), *fa-arḍā-hu* < *fa-`arḍā-hu* (149^f), *fa-nasālu-ka* < *fa-nasa`lu-ka* (149^v), *ibtadāt* < *`ibtada`t* (162^f), *fa-igtāḍa* < *fa-`igtāza* (162^f), *li-sarāy`i-hā* < *li-`sarā`i`i-hā* (162^v), *al-iyqā`i* < *al-`iyqā`i* (162^v), *fa-aḥaba* < *fa-`aḥaba* (163^f), *bi-ismā* < *bi-`ismī* (163^v/164^v/166^f), *fa-udḥul* < *fa-`udḥul* (163^v), *yātā* < *ya`ti* (163^v/164^f), *fa-raā-hu* < *fa-ra`a-hu* (163^v), *fa-awḥā* < *fa-`awḥā* (164^f), *al-rūyā* < *al-ru`yā* (164^f), *fa-inṭaliq* < *fa-`inṭaliq* (164^f/164^v), *fa-inanā* < *fa-`inanī* (164^v), *fa-i`tamada* < *fa-`i`tamada* (164^v), *rasāyla* < *rasā`ila* (165A^v/166^f), *al-umam* < *al-`umam* (165A^{r2}), *al-iyman* < *al-`iyman* (165A^f/169^{v2}/170^{f2}/171^{r2}), *sāyra* < *sā`ira* (165A^v/166^v), *al-inḡilā* < *al-`inḡilī* (166^{f2}), *yāmurūna-hum* < *ya`murūna-hum* (166^f), *rasāyli-hi* < *rasā`ili-hi* (166^v), *al-farayḍ* < *al-fara`iḍ* (166^v), *al-aḥkām* < *al-`aḥkām* (166^v), *mūmin* < *mu`min* (166^v), *mūminah* < *al-mu`mina^f* (166^v), *al-aḥad* < *al-`aḥad* (167^f), *yāḍanūn* < *ya`ḍanūn* (167^f), *al-aṭḥār* < *al-`aṭḥār* (167^f), *faṣāyl* < *faḍā`il* (167^v), *al-aḥibā* < *al-`aḥibā`* (168^v), *al-arba`in* < *al-`arba`in* (168^v), *māḥūḍah* < *ma`ḥūḍa^f* (168^v), *al-sarāy`* < *al-`sarā`iy`* (169^f), *fa-inna-hum* < *fa-`inna-hum* (169^f), *al-iqbāl* < *al-`iqbāl* (170^f), *al-awṭān* < *al-`awṭān* (170^{f2}), *yāmurūna* < *ya`murūna* (170^f), *bi-akālīl* < *bi-`akālīl* (170^f), *al-asāqifah* < *al-`asāqifa^f* (170^{v2}), *rāā* < *rāī* (170^v), *šarāy`* < *šarā`i`* (170^v), *al-`arāyḍ* < *al-`arā`iḍ* (171^f), *fa-rāy* < *fa-ra`ā* (171^f), *rūasā-hi* < *ru`asā`-hi* (171^f), *al-iḥtyāl* < *al-`iḥtyāl* (171^f), *li-ibṭāl* < *li-`ibṭāl* (171^f).

6.8.1.3. El alófono /ʔ/ en posición final

samā < *samā*ʔ (78^v/ 79^r/ 79^v/86^r/87^{v2}/90^r/90^v/91^{r2}/92^{r2}/92^{v5}/93^{r2}/94^{r2}), *imtlā* < ʔ*imtlā*ʔ (79^r), *aḥibāh* < ʔ*aḥibbā*ʔ (79^v), *šà* < *šay*ʔ (81^v/82^r/88^v/95^v/99^r/ 101^{v2}/102^r/103^r/107^{r2}/108^v/109^{r2}/110^r/111^v/112^r/116^v/119^r/120^r/122^v/139^r/14 4^r/146^v), *al-mā* < *al-mā*ʔ (82^r/83^v/95^{r2}/96^r/100^v/108^v/109^{r3}/121^v/126^v/128^{v4}/ 135^r), *al-šitā* < *al-šitā*ʔ (82^v/91^{v2}), *al-aḡnyā* < *al-ʔaḡnyā*ʔ (82^v), *al-balā* < *al-balā*ʔ (83^r), *yaḡà* < *taḡī*ʔ (84^r), *al-balà* < *al-balā*ʔ (84^v), *aḥṭā* < ʔ*aḥṭā*ʔ (84^v/85^r), *al-šamā* < *al-samā*ʔ (86^v), *fanā* < *fanā*ʔ (87^{r2}/165A^v), *fa-ḡā* < *fa-ḡā*ʔ (87^r/102^{v2}/ 104^{r2}/104^v/113^v), *al-ḏuʔafā* < *al-ḏuʔafā*ʔ (91^r), *badā* < *bada*ʔ (94^v/95^r/100^r/ 123^v/126^r/128^v/137^v), *mā* < *mā*ʔ (96^{v2}/100^v/102^v/128^{r2}), *šay* < *šay*ʔ (96^v/104^v), *al-anbiyā* < *al-ʔanbiyā*ʔ (97^v/130^v/165A^{v3}/166^r), *yaḡī* < *yaḡī*ʔ (98^v/103^r/147^r), *anbiyā* < ʔ*anbiyā*ʔ (98^{v2}/99^v/101^r/102^r/104^v/105^v), *ḡā* < *ḡā*ʔ (99^r/102^r/107^v/ 125^v/129^v/132^v/136^v/145^v), *aʔdā* < ʔ*aʔdā*ʔ (99^v), *al-dimā* < *al-dimā*ʔ (100^r), *hayā* < *hayā*ʔ (100^v), *taḡà* < *taḡī*ʔ (103^r), *taḥà* < *taḡī*ʔ (103^r), *yaʔbū* < *yaʔbaʔū* (103^v), *al-samā* < *al-samā*ʔ (101^r/102^r/ 105^{r3}/107^{r4}/107^v/111^v/113^v/114^v/115^v/123^r/124^v/125^r/126^v/130^v/134^v/137^r/13 8^v/147^r/148^r/149^v/162^r/163^r/163^v), *li-hūlāy* < *li-hāʔulāʔi* (105^{v2}), *hāwlāy* < *hāʔulāʔi* (106^v), *al-dā* < *al-dā*ʔ (109^r), *abrà* < ʔ*abri*ʔ (109^v), *al-lūlū* < *al-luʔlu*ʔ (110^v), *al-ḥāṭī* < *al-ḥāṭī*ʔ (114^r), *hāwulay* < *hāʔulāʔi* (116^v/119^v/120^r/124^v), *inqiḏā* < ʔ*inqiḏā*ʔ (117^r), *šā* < *šā*ʔ (118^v/135^r/163^r), *ḥiḏā* < *ḥiḏā*ʔ (119^r), *abrā* < ʔ*abraʔa* (121^r), *al-šuhadā* < *al-šuhadā*ʔ (122^r/167^r), *al-ḡurabā* < *al-ḡurabā*ʔ (122^v), *al-nisā* < *al-nisā*ʔ (124^v/145^r), *rūasā* < *ruʔasā*ʔ (124^v/162^v), *al-rūasā* < *al-ruʔasā*ʔ (125^r/125^v/ 171^r), *fa-badā* < *fa-bada*ʔ (126^r), *al-masā* < *al-masā*ʔ (126^v/127^r/167^v), *nisā* < *nisā*ʔ (129^r/133^r), *yaqrā* < *yaqrā*ʔ (130^v/165A^v), *al-aḥyā* < *al-ʔaḥyyā*ʔ (132^r), *sū* <

sū´ (134^f), *al-dawā* < *al-dawā*´ (134^f/135^{v2}), *istaḍā* < ´*istaḍā*´ (135^f), *al-ssamā* < *al-ssamā*´ (135^f), *al-hawā* < *al-hawā*´ (136^f), *Ḥawā* < *Ḥawwā*´ (137^f/138^f) (nombre propio), *ḥāṭā* < *ḥāṭī*´ (138^f), *al-šaqa* < *al-šaqa*´ (139^f), *yašā* < *yašā*´ (143^v), *anšā* < ´*anšā*´ (143^v), *suhadā* < *šuhadā*´ (144^v), *al-šurafā* < *al-šurafā*´ (145^v), *aḥyā* < ´*aḥyyā*´ (147^v), *bi-asmā* < *bi-´asmā*´ (148^v), ´*uḏamā* < ´*uḏamā*´ (163^f), *li-l-du´ā* < *li-l-du´ā*´ (163^v), *al-du´ā* < *al-du´ā*´ (164^v), *tamtalā* < *tamtali´ā* (164^v), *li-l-nidā* < *li-l-nidā*´ (165A^f), *taqrā* < *taqra*´ (165A^v), *al-sū* < *al-sū*´ (168^f), *al-aḥibā* < *al-´aḥibā*´ (168^v), *atqyā* < ´*atqyā*´ (169^f), *al-duḡā* < *al-du´ā*´ (170^f), *ibtidā* < ´*ibtidā*´ (170^v), *li-šā* < *li-šay*´ (171^f), *al-abā* < *al-ābā*´ (172^f).

6.8.2. /t/ < /ṭ/¹³

mitla < *miṭla* (89^f/93^v/108^f), *ka-katrah* < *ka-katṛa*´ (93^v), *bi-taūrīn* < *bi-taūrīn* (99^v), *tuma* < *ṭuma* (99^v/100^{v3}/101^v/102^v/103^f/118^f/142^v/149^f), *al-tawr* < *al-tawr* (100^v), *itnā* < ´*itnā*´ (104^f), *tahrit* < *tahriṭ* (104^f), *tawrīn* < *ṭawrīn* (104^f), *katīrah* < *kaṭīra*´ (108^f/142^v/145^v), *atar* < ´*aṭar*´ (128^f), *mātūran* < *māṭūran* (144^f), *aktar* < ´*akṭar*´ (145^v), *al-tālit* < *al-tāliṭ* (168^f).

6.8.3. /ṭ/ < /t/

qudraṭi-ka < *qudrati-ka* (111^v).

¹³ Joshua Blau, GCA, p. 106, § 12.4; 107-108 § 15.2; Joshua Blau, “Neuarabisch”, p. 101; Chaim Rabin, *Ancient West-Arabian*, p. 129; Gotthelf Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und grammatische Skizzen*. Im Anhang: Zur Syntax der Sprache von Ugarit vom Carl Brockelmann, Ismaning: Max Hueber, 1993 (= München, 1928), p. 157; y 34 §§ 30a y 34; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 78-94; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, pp. 114-119 § 3.2.6; Bernhard Levin, *Die griechisch-arabische*, p. 19; Federico Corriente, *Sketch*, pp. 44 § 2.12.2; Joshua Blau, *Judaeo-Arabic*, pp. 76, 227 y 231.

6.8.4. /t/ < /n/

tarà < *narà* (87^r), *sukātàhā* < *sukānahā* (87^r), *ağbirtī* < *'ahbirnī* (114^v), *ibtata-hu* < *'ibnata-hu* (132^v), *isnimā'* < *'istimā'* (146^v).

6.8.5. /n/ < /t/

al-muqānl < *al-muqātl* (89^r), *nahlifa* < *tahlifa* (90^r).

6.8.6. /h/ < /ğ/

minaħl < *min 'ağl* (78^v/81^v), *waħada* < *wağada* (78^{v2}/89^r), *ħamī'* < *ğamī'* (79^r/81^v/83^r/84^v/85^r/86^v/87^r/88^v/89^r/112^v/113^v/114^r/130^r/165A^v/166^r), *waħh* < *wağh* (79^v/115^r), *uħriħu* < *'uħriğū* (79^v), *al-ħabābra'* < *al-ğabābra'* (81^r), *aħl* < *'ağl* (83^r/90^v), *ħaraħ* < *ħarağ* (85^r/111^r/148^v), *nashuda* < *nasğuda* (86^v), *ħa 'ltu* < *ğa 'ltu* (87^{v2}/88^v), *sahādū* < *sağadū* (88^r), *maħāryhā* < *mağāryhā* (88^r), *al-raħul* < *al-rağul* (88^r/89^v/93^{v2}), *murāħ'ata-hu* < *murāğ'ata-hu* (88^v), *ħabal* < *ğabal* (89^r/101^v/104^r/105^r), *ħabyna-hu* < *ğabyna-hu* (89^r), *raħi 'ū* < *raği 'ū* (90^v), *raħru-ka* < *rağzu-ka* (90^v), *ħa 'alanā* < *ğa 'alanī* (93^r), *sāħidā* < *sāğidan* (93^r), *ħaraħat* < *ħarağat* (93^v/111^v/142^r), *fa-aħāb* < *fa-'ağāb* (93^v), *fa-waħadtu-hu* < *fa-wağadtu-hu* (93^v), *taħma'* < *tağma'* (96^v), *ħuħri-ha* < *ħuğri-ha* (97^r), *taħid* < *tağid* (98^r), *fa-ħaraħ* < *fa-ħarağ* (98^r/101^{v2}/103^r), *waħadtu* < *wağadtu* (98^r), *al-ħibāl* < *al-ğibāl* (98^v/103^r), *yaħid-ka* < *yağid-ka* (98^v), *taħ 'alūn* < *tağ 'alūn* (99^v), *yuħiba-hum* < *yuğiba-hum* (100^r), *iħtama 'ū* < *'iğtama 'ū* (100^r), *ħaħar* < *ħağar* (100^v), *al-ħiħārrah* < *al-ħiğāra'* (100^v), *al-ħiħārah* < *al-ħiğāra'* (100^v/101^r), *ħa 'ala* < *ğa 'ala* (100^{v2}), *ħa 'ala-hu* < *ğa 'ala-hu* (100^v), *wuħūhi-him* < *wuğūhi-him* (101^r/166^v), *waħhi-hi* < *wağhi-hi* (101^v/103^r), *uħruħ* <

'uḥruḡ (101^{v2}/106^v), *al-šaḥarah* < *al-šaḡara*^t (102^v), *fa-uḥrḥ* < *fa-'uḥruḡ* (103^f), *taḥà* < *taḡī* (103^f), *ḥāriḥ* < *ḥāriḡ* (103^f/113^v/124^f/140^v), *fa-ḥa'al* < *fa-ḡa'al* (104^f), *fa-ḥaraḥat* < *fa-ḥaraḡat* (108^v/112^f), *fa-ḥalasa* < *fa-ḡalasa* (108^v), *al-zawḥ* < *al-zawḡ* (108^v), *zawḥī* < *zawḡī* (108^v), *saḥadtu* < *saḡadtu* (109^f), *ḥasad* < *ḡasad* (109^v), *li-l-ḥārīah* < *li-l-ḡārīa*^t (109^f), *al-ḥārīah* < *al-ḡārīa*^t (110^f/113^f), *ḥārīah* < *ḡārīa*^t (111^v), *yaḥruḥ* < *yaḥruḡ* (112^f), *waḥha-hā* < *waḡha-hā* (112^v), *raḥi'at* < *raḡi'at* (114^f/115^f), *ḥasadā* < *ḡasadī* (114^f), *ḥasadī* < *ḡasadī* (115^f), *Wuḥūh* < *Wuḡūh* (115^{v2}), *aḥriḥ* < *'aḥriḡ* (119^v), *aḥābū* < *'aḡābū* (120^f), *fa-'aḥibt* < *fa-'aḡibt* (123^v), *aḥraḥta* < *'aḥraḡta* (123^v), *yaḥruḥū* < *yaḥruḡū* (124^f), *bi-raḥul* < *bi-raḡul* (125^v), *šaḥā'ati-ka* < *šaḡā'ati-ka* (136^v), *al-ḥaḥīm* < *al-ḡaḥīm* (138^v), *maḥdi* < *maḡdi* (141^f), *aḥaban* < *'aḡaban* (144^f), *waḥa'a-hā* < *waḡa'-hā* (146^v), *al-ḥulūs* < *al-ḡulūs* (148^v/149^f), *al-'aḥāyb* < *al-'aḡāyb* (149^f), *ḥumū'* < *ḡumū'* (163^f), *sāḥidan* < *sāḡidan* (163^f), *muḥīban* < *muḡīban* (164^f), *al-ḥiḥāb* < *al-ḥiḡāb* (164^v), *naḥaḥa* < *naḥaḡa* (165A^v), *ḥamī'u-hā* < *ḡamī'u-hā* (165A^v), *al-ḥrāyḥ* < *al-ḥrāyḡ* (166^f), *yḥtariḥuna-hā* < *yḥtariḡuna-hā* (166^f), *yaḥīb* < *yaḡīb* (166^v/168^v), *wuḥūha-hum* < *wuḡūha-hum* (166^v), *arḥula-hum* < *'arḡula-hum* (166^v), *al-faḥr* < *al-faḡr* (167^v), *al-ḥamylah* < *al-ḡamyyla*^t (168^v), *ḥamī'ā* < *ḡamī'an* (168^v), *ḥumū'u-hum* < *ḡumū'u-hum* (169^v) *bi-ḥamī'i-hā* < *bi-ḡamī'i-hā* (171^f).

6.8.7. /ḡ/ < /ḥ/

ruḡi-hi < *ruḥi-hi* (93^f), *al-taḡīn* < *al-taḥīn* (96^v), *al-ḡāl* < *al-ḥāl* (140^f).

6.8.8. /ħ/ < /h/¹⁴

al-ḥaṭāyīn < *al-ḥaṭā`īn* (81^r/85^r/85^v/90^v), *daḥala* < *daḥala* (82^r), *ḥalqī* < *ḥalqī* (86^v), *ḥalqa-hu* < *ḥalqa-hu* (86^v), *aḥàarnā-ka* < *`aḥbarnā-ka* (89^v), *aḥaḍtu* < *`aḥaḍtu* (89^v), *maḥlūq* < *maḥlūq* (90^r), *al-ḥalq* < *al-ḥalq* (90^v), *al-šuyūḥ* < *al-šuyūḥ* (91^r), *taftaḥiru* < *taftaḥiru* (92^r/92^v), *ḥalaqa-ka* < *ḥalaqa-ka* (93^r), *ḥalaqnī* < *ḥalaqnī* (93^{r2}), *nafaḥa* < *nafaḥa* (93^r/97^r), *ḥalaqta* < *ḥalaqta* (93^v/95^v), *fa-aḥbirnā* < *fa-`aḥbirnī* (93^v), *aḥbartu-ka* < *`aḥbartu-ka* (93^v), *fa-aḥaḍa-hu* < *fa-`aḥaḍa-hu* (97^r), *fa-ḥabbā-hum* < *fa-ḥabba`a-hum* (97^v), *ḥamsīn* < *ḥamsīn* (97^v/99^v/105^{r3}/111^v), *fa-uḥudū* < *fa-`uḥudū* (100^r), *fa-aḥadda-hum* < *fa-`aḥaḍa-hum* (101^r), *fa-daḥal* < *fa-daḥal* (102^v), *ḥalfa* < *ḥalfa* (103^r), *yaḥluṣ* < *yaḥluṣ* (103^{v2}), *aḥaḍ* < *`aḥaḍa* (106^v), *šayḥ* < *šayḥ* (108^r/113^{r3}/114^v/126^r), *al-aḥyād* < *al-`aḥyād* (113^{r2}), *muḥaliṣu-nā* < *muḥaliṣu-nā* (115^v), *tadāḥala-nā* < *tadāḥala-nā* (120^v), *aḥbār* < *`aḥbār* (121^v), *fa-aḥada* < *fa-`aḥaḍa* (123^r), *bi-iḥwatī* < *bi-`iḥwatī* (124^v), *al-mašāyḥ* < *al-mašāyḥ* (125^{v2}), *aḥadat-hum* < *`aḥaḍat-hum* (127^v), *fa-aḥaḍū* < *fa-`aḥaḍū* (128^v), *fa-aḥadū* < *fa-`aḥadū* (128^v), *bi-istiḥārah* < *bi-`istiḥāra*^r (134^r), *muftaḥirā* < *muftaḥiran* (135^v), *ḥatamat* < *ḥatamat* (138^r), *aḥtumu* < *`aḥtumu* (140^r), *aḥsaru* < *`aḥsaru* (141^r), *maḥryan* < *maḥzyyan* (146^r), *fa-ḥašītu-hā* < *fa-ḥašītu-hā* (146^r), *al-šayḥ* < *al-šayḥ* (147^r), *yūṭīr* < *yu`īr* (147^r), *al-ḥalqīnah* < *al-ḥalqīna*^r (148^{v2}), *al-ḥamīs* < *al-ḥamīs* (150^r), *aḥfā* < *`aḥfā* (162^v), *iḥtartu-ka* < *`iḥtartu-ka* (163^v), *aḥà* < *`aḥī* (164^v), *taḥalà* < *taḥalà* (164^v), *aḥaḍa-hu* < *`aḥaḍa-hu* (165A^v), *iḥwati-hi* < *`iḥwati-hi* (166^r), *al-muḥtārīn* < *al-muḥtārīn* (167^r), *ḥatama* < *ḥatama* (167^v),

¹⁴ Carl Brockelmann, *Grundriß*, I, p. 121 § 45.

tataḥida < *tataḥida* (168^{r2}), *yataḥidū* < *yataḥidū* (168^v), *al-muḥliṣ* < *al-muḥliṣ* (171^r).

6.8.9. /ḥ/ < /ğ/

raḥza < *rağza* (81^v/83^r/87^r), *fa-ḥa'al* < *fa-ğa'al* (98^r), *fa-raḥa'tu* < *fa-rağa'tu* (108^v), *fa-ḥītu* < *fa-ğī'tu* (137^v), *al-ḥazil* < *al-ğazil* (141^r).

6.8.10. /ğ/ < /ḥ/

ağbirtī < *'aḥbirtī* (114^v).

6.8.11. /ḥ/ < /ḥ/

ḥalaftu < *ḥalaftu* (82^r/84^r), *ḥalà* < *ḥalla* (85^r), *muḥābāh* < *muḥābā'* (85^v), *wāḥidah* < *wāḥida'* (86^v), *ḥattà* < *ḥattà* (86^v), *ḥayt* < *ḥayt* (89^r), *aḥad* < *'aḥad* (90^v/128^v), *ḥaṭab* < *ḥaṭab* (96^{v2}/100^v), *al-ṭaḥīn* < *al-ṭaḥīn* (97^r), *Ḥūrīb* < *Ḥūrīb* (104^r), *saḥil* < *saḥil* (118^r), *ḥidā* < *ḥida'* (119^r), *aḥkam* < *'aḥkam* (120^v/135^v), *raḥmah* < *raḥma'* (122^r), *wāḥid* < *wāḥid* (126^v), *ṭaraḥū-hu* < *ṭaraḥū-hu* (126^v).

6.8.12. /d/ < /ḏ/¹⁵

alladà < *alladī* (78^v/80^{r2}/81^v/83^r/84^r/86^r/86^v/87^r/87^v/88^v/89^{r2}/90^r/92^r/92^{v2}/94^v/95^{v2}/99^r/100^v/103^v/104^v/105^r/108^r/109^v/110^v/111^r/113^{r2}/114^{r2}/115^v/129^v/132^v/136^r/140^r/144^r/164^r/164^v/167^v/168^{r3}/168^v), *li-mādā* < *li-mādā* (79^r/

¹⁵ Joshua Blau, GCA, p. 108 § 16.2; Knutsson, *Judicum*, pp. 98-100 (cfr., pp. 82-94, cfr. p. 122; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, p. 116 § 3.2.6; Bernhard Levin, *Die griechisch-arabische*, p. 19; Gotthelf Bergsträsser, *Einführung*, 157; Federico Corriente, *Sketch*, p. 45 § 2.13.2; Joshua Blau, *Judaeo-Arabic*, pp. 76, 227 y 231.

83^{v2}), *hadā* < *haḏā* (79^f/ 87^f/106^v/108^f/114^f/123^f), *alladī* < *alladī* (79^v/82^f/86^f/88^f/91^{r2}/93^f/94^f/95^v/ 100^v/104^v/140^v/165A^v/167^v/169^f), *aḥadat* < *'aḥadat* (79^v), *alladīn* < *alladīn* (83^{v2}/87^v/92^f/124^v/169^f), *dalika* < *ḏalika* (86^v/89^{v2}/91^v/93^v/96^f/96^{v2}/97^f/109^{r2}/109^v/110^f/111^f/112^f/116^f/126^f/128^{v2}/135^v/143^f/149^v/162^f/162^v/163^{v2}/165A^f/170^f/170^v), *ka-dalika* < *ka-ḏalika* (87^v/93^v/96^v/166^v), *akdibu* < *'akḏibu* (89^v), *idā* < *'idā* (90^v/147^v), *id* < *'id* (91^f/126^v/129^v/135^v/143^f/144^v/162^f/169^v/ 170^v), *li-dalika* < *li-ḏalika* (92^v/109^f/169^v), *fa-ḥud* < *fa-ḥuḏ* (93^f), *ra 'dah* < *ra 'da^f* (94^v), *al-mawlūd* < *al- mawlūd* (95^f), *takdib* < *takḏib* (95^f), *yādan* < *ya 'ḏan* (96^v), *ḥīnadin* < *ḥīna 'idīn* (97^f/102^f/104^f/119^v/129^f/148^v/165A^v), *li-hadihi* < *li-hāḏihi* (97^f), *aḥad* < *'aḥaḏ* (97^v/100^v/121^v/123^v), *hadihi* < *hāḏihi* (98^f/98^v/110^v/113^v/ 130^v/131^f/140^f/171^f), *aḥud* < *'aḥuḏ* (99^v), *fa-uḥudū* < *fa-'uḥuḏū* (100^f), *fa-aḥadda-hum* < *fa-'aḥaḏa-hum* (101^f), *iḥdar* < *'iḥḏar* (101^v), *madābiḥak* < *maḏābiḥa-ka* (103^f), *fa-dabaḥ* < *fa-ḏabaḥ* (104^f), *al-talāmīd* < *al-talāmīd* (106^v/108^v/122^f), *tilmīd* < *tilmīḏ* (106^v/114^f/122^f/164^f/166^v), *fa-ḥudà* < *fa-ḥuḏī* (108^f), *nidran* < *niḏran* (108^v), *fa-aḥada* < *fa-'aḥaḏa* (109^f/110^f), *tadhab* < *taḏhab* (110^v), *bi-dikrà* < *bi-ḏikrà* (114^f), *mundu* < *muḏu* (117^v/137^v), *tilmīday* < *tilmīḏay* (120^f), *al-tilmīdayn* < *al-tilmīḏayn* (121^v), *fa-aḥada* < *fa-'aḥaḏa* (123^f), *tilmīday -hi* < *tilmīḏay-hi* (124^v), *aḥadū* < *'aḥaḏū* (125^v), *aḥadat-hum* < *'aḥadat-hum* (127^v), *bi-dalika* < *bi-ḏalika* (128^v/168^v), *fa-aḥadū* < *fa-'aḥaḏū* (128^v), *al-'adrà* < *al-'aḏrà* (130^f), *fa-id* < *fa-'id* (141^f/146^f/147^f/148^v), *mādā* < *māḏā* (149^f), *dāta-hu* < *ḏāta-hu* (149^v), *fa-dalika* < *fa-ḏalika* (167^v), *tataḥida* < *tataḥiḏa* (168^{f2}), *yataḥidū* < *yataḥiḏū* (168^v), *dunūb-hum* < *ḏunūba-hum* (168^v), *dakarnā-hā* < *ḏakarnā-hā* (168^v), *al-dabīḥah* < *al-ḏabīḥa^f* (170^f).

6.8.13. /ḏ/ < /d/

abdālū < 'abdālū (79^v), *al-‘uqḏah* < *al-‘uqdaʿ* (83^v), *al-ḏunyā* < *al-dunyā* (87^r), *qḏ* < *qd* (91^r), *ḏaḡā* < *daʿà* (102^v), *haḏamū* < *hadamū* (103^r), *ḡīḏ* < 'īd (110^v), *maḏīnah* < *madīnaʿ* (110^v), *Anḏarāwus* < 'Anḏarāwus (115^v/117^r/117^{v2}/118^{r2}/118^{v3}), *murāḏa-hu* < *murāda-hu* (145^v), *awlād* < 'awlād (144^r).

6.8.14. /s/ < /š/¹⁶

al-saḡar < *al-šaḡar* (91^r), *siddah* < *šiddaʿ* (93^v), *mā sīt* < *mā šīʿt* (102^v), *asbaʿ* < 'ašbaʿa (121^v), 'isryna < 'išryna (123^r), *suhadā* < *šuhadāʿ* (144^v), *al-masāriq* < *al-mašāriq* (149^v), *li-sarāyʿi-hā* < *li-šarāʿiʿi-hā* (162^v), *sāriq* < *šāriq* (163^r), *Ūrsalīm* < 'Ūršalīm (164^r/166^r), *al-suʿūb* < *al-šuʿūb* (164^v), *Sāwwl* < *Šāwwl* (164^v), *inkasafa* < 'inkašafa (164^v), *sakara* < *šakara* (167^v), *al-sarāyʿ* < *al-šarāʿiyʿ* (169^r), *al-sayṭān* < *al-šayṭān* (171^r).

6.8.15. /š/ < /s/

al-šamā < *al-samāʿ* (86^v), *Išrāyil* < 'Isrāʿīl (101^r), *šihṛ* < *siḡr* (116^r), *ašāma-hu* < 'asāma-hu (142^r).

6.8.16. /ṣ/ < /z/

fa-iʿtāṣ < *fa-ʿiḡtāz* (133^v), *fa-iḡtāṣa* < *fa-ʿiḡtāza* (147^r).

¹⁶ Joshua Blau, GCA, p. 110-111 § 17.2; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 104-105; Per Å. Bengtsson, pp. 122-123 § 3.2.9; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, p. 122-123 § 3.2.9; Federico Corriente, *Sketch*, p. 50 § 2.18.2; Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada*, p. 20 § 1.1.8; Carl Brockelmann, *Grundriß*, I, p. 130 § 46; Joshua Blau, *Judaeo-Arabic*, p. 229.

6.8.17 /š/ < /ḏ/

al-arṣ < *al-'arḏ* (78^v/86^v/88^r/89^v/90^v), *ḡaṣiba* < *ḡaḏiba* (79^r), *maṣat* < *maḏat* (82^r), *ḡaṣab* < *ḡaḏab* (83^r), *taṣara 'at* < *taḏara 'at* (83^r), *baḡaṣa* < *baḡaḏa* (88^{v2}), *aḡṣaba* < *'aḡḏaba* (88^v), *taḡṣab* < *taḡḏab* (92^r), *ḡaṣibtu* < *ḡaḏibtu* (92^r), *ayṣā* < *'ayḏan* (93^r/146^r), *ṣyqah* < *ḏyqa'* (144^v), *ṣarīran* < *ḏarīran* (164^r), *fa-ṣa'* < *fa-ḏa'* (164^r), *waṣa 'a-hā* < *waḏa 'a-hā* (166^v), *faṣāyl* < *faḏā'il* (167^v), *waṣi'* < *waḏi'* (168^v), *tunāṣil* < *tunāḏil* (169^v), *waṣa 'ū* < *waḏa 'ū* (169^v/170^v), *al-ṣīq* < *al-ḏīq* (172^v).

6.8.18. /š/ < /s/¹⁷

Būluṣ < *Būlus* (141^v).

6.8.19. /ḏ/ < /š/

aḏāba < *'aṣāba* (80^v), *aḏna 'u* < *'aṣna 'u* (85^v), *wadāyā* < *waṣāyā* (99^r), *al-barad* < *al-baraṣ* (108^v).

6.8.20. /ḏ/ < /ṭ/

maḥḏūbah < *maḥṭūba'* (108^v).

¹⁷ Joshua Blau, GCA, pp. 112-113 § 19; Paul Kahle, *Die arabische Bibelübersetzungen*, pp. 32-33 (vv. 20.22); Chaim Rabin, *Ancient West-Arabian*, p. 195; Federico Corriente, *Sketch*, p. 50 § 2.17.2; Joshua Blau, *Judaeo-Arabic*, pp. 28, 77, 126, 134 y 241; *cfr.* Rachid Haddad, "La phonétique...", en Pierre Canivet et Jean-Paul Rey-Coquais (ed.), *La Syrie de Byzance à l'Islam...*, p. 162. Véase, además, *Aristotle Generation of Animals. The Arabic Translation commonly ascribed to Yalyā ibn al-Biṣrīq*. Edited with Introduction and Glossary by J. Brugman & H.J. Drossaart Lulofs. «De Goeje Fund» 23, Leiden: Brill, 1971, p. 34.

6.8.21. /ḍ/ < /z/

al-ḍalām < *al-ẓalām* (100^r), *ayqada* < *'ayqaza* (121^v), *iḡtād* < *'iḡtāz* (131^v/143^r), *iḡtyāḍa-hu* < *'iḡtyāza-hu* (131^v), *al-nāḍirah* < *al-nāzira^t* (139^r), *'iḍāmi-hi* < *'iẓām-hi* (146^v), *fa-iḡtāḍa* < *fa-'iḡtāza* (162^r), *istīqāḍi-him* < *'istīqāzi-him* (166^v).

6.8.22. /ṭ/ < /z/¹⁸

'aṭmah < *'azīma^t* (78^v), *'aṭīm* < *'azīm* (78^v), *yu'aṭimu* < *yu'azimu* (78^v), *naṭara* < *nazara* (78^v), *al-ṭālimīn* < *al-ẓālimīn* (90^v), *a'ṭamu* < *'a'zamu* (92^r), *taṭhara* < *tazhara* (97^v), *fa-inṭur* < *fa-'inzur* (98^r), *fa-unṭur* < *fa-'unzur* (122^v), *fa-istaṭilū* < *fa-istaẓilū* (124^r), *iḥṭaṭ* < *'iḥṭaṭ* (136^r), *taṭununā* < *tazununī* (137^r), *bi-ṭafari* < *bi-ẓafari* (140^v), *yaṭhar* < *yaẓhar* (144^r), *ḥaṭ* < *ḥaẓ* (144^r), *'aṭamta* < *'azamta* (148^r), *ḥiṭ* < *ḥiẓ* (165A^v), *al-'uṭmā* < *al-'uzmā* (167^r).

6.8.23. /z/ < /ṭ/

mazruḥ < *maṭruḥ* (108^r), *bi-zāḡah* < *bi-ṭā'a^t* (165A^v).

6.8.24. /z/ < /ḍ/

al-ẓalālah < *al-ḍalāla^t* (146^v).

6.8.25. /b/ < /y/

bakūn < *yakūn* (94^r), *ribāḥ* < *riyāḥ* (103^r), *al-ribḥ* < *al-riyḥ* (103^r), *ba'malūn* < *ya'malūn* (103^v).

¹⁸ Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, p. 123 § 3.2.10.

6.8.26. /y/ < /b/

aḥyādi-him < *ʾaḥbādi-him* (110^v).

6.8.27. /b/ < /y/

bā < *yā* (136^r).

6.8.28. /b/ < /t/

malāykib-hi < *al-malāʾikit-hi* (122^r).

6.8.29. /z/ < /r/

azmalah < *ʾarmalaʾ* (96^v), *Ḥūzīb* < *Ḥūrīb* (102^v), *zalralah* < *zalzalaʾ* (103^r), *mutarūḡāt* < *mutazūḡāt* (111^v), *kizà* < *kirà* (119^r), *al-mubāzak* < *al-mubāarak* (119^r).

6.8.30. /r/ < /z/

tanrilu < *tanzilu* (84^r), *fa-inrl* < *fa-ʾinzl* (88^v), *raḥru-ka* < *raḡzu-ka* (90^v), *al-rarʿ* < *al-zarʿ* (91^v), *yafraʿ* < *yafzaʿ* (92^v), *fa-narila* < *fa-nazila* (94^v/147^v), *ḥubr* < *ḥubz* (96^r), *al-rayt* < *al-zayt* (97^r), *Ġirāyyl* < *Ġizāʾyl* (103^v/104^{v2}), *al-ḥubr* < *al-ḥubz* (108^r/123^v), *taḥran* < *taḥzan* (108^r), *ḡaraʿat* < *ḡazaʿat* (138^r), *iʿtaramat* < *iʿtazamat* (138^r), *maḥryan* < *maḥzyyan* (146^r).

6.8.31. /' / < /ğ/¹⁹

ma'ārah < *mağāra'* (82^r/97^v/98^v), *ta'ayra* < *tağayyra* (82^v), *tub'id* < *tubğid* (83^r/83^v), *fa-'amaz-ha* < *fa-ğamaz-ha* (89^r), *ya'miz-nā* < *yağmiz-nā* (89^v), *'aḍabu-ka* < *ğaḍabu-ka* (90^v), *'ayra* < *ğayra* (93^v/136^r/138^r/164^r), *ba'ada* < *bağada* (95^r), *ma'aratyn* < *mağaratyn* (97^v), *yu'īta-hum* < *yuğīta-hum* (100^r), *al-ma'ārah* < *al-mağāra'* (102^v), *bala'* < *balag* (107^v), *'aḥītu* < *ğaḥītu* (109^r), *'aḍaban* < *ğaḍaban* (111^r), *tablu'a* < *tabluğa* (120^r), *'ulāmīn* < *ğulāmīn* (125^v), *bala'at* < *balagat* (127^r), *fa-i'tāš* < *fa-'igtāz* (133^v), *fa-'āba* < *fa-ğāba* (138^v), *al-ma'būṭ* < *al-mağbūṭ* (166^v), *ya'silū* < *yağsilū* (166^v), *yanba'à* < *yanbağī* (166^v/168^v).

6.8.32. /ğ/ < /' /

ğataš < *'ataš* (79^v/94^v), *sāğah* < *sā'a'* (81^r/95^v/149^v/163^v), *ṭabīğat-ka* < *ṭabī'at-ka* (83^v), *al-ğuqdah* < *al-'uqda'* (86^v), *ğasīta* < *'asīta* (91^v), *balagat* < *bala'at* (95^r), *ğāša* < *'āša* (97^r), *bağil* < *ba'il* (100^r), *lağla-hu* < *la'la-hu* (100^r), *fa-qaṭağa-hu* < *fa-qaṭa'a-hu* (100^v), *al-sāğah* < *al-sā'a'* (102^r/128^v), *ḍağā* < *da'à* (102^v), *sāğati-hi* < *sā'ati-hi* (106^r), *dağā* < *da'à* (106^v/135^v), *ğatšān* < *'atšān* (108^r), *ṭağām* < *ṭa'ām* (108^v), *ğīd* < *'īd* (110^v), *ğazīm* < *'azīm* (114^v), *mağa-ka* < *ma'a-ka* (119^v), *mağa-hu* < *ma'a-hu* (119^v), *al-ruğb* < *al-ru'b* (120^v), *mağa-nā* < *ma'a-nā* (122^r), *aṭāğū* < *'aṭā'ū* (124^r), *ğāšū* < *'āšū* (129^r), *ağtā-hum* < *'a'ītā-hum* (129^r), *ğamīqah* < *'amīqa'* (132^r), *yuğī-hi* < *yu'ī-hi* (134^r), *ağzamu-hum* < *'a'zamu-hum* (136^v), *fa-ağtīnā* <

¹⁹ Joshua Blau, GCA, p. 115 § 22; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, p. 123 §.3.2.11; Federico Corriente, *Sketch*, pp. 55-56 § 2.24.2; Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada*, p. 22 § 1.1.9; Carl Brockelmann, *Grundriß*, I, p. 121 y 123 § 45.

fa-a 'tini (141^v), *ğamāğah* < *ğamā* 'a' (143^r), *bi-zāğah* < *bi-ṭā* 'a' (165A^v), *al-ğumğah* < *al-ğum* 'a' (166^v) *al-duğā* < *al-du* 'ā' (170^r).

6.8.33. /f/ < /q/

fd < *qd* (85^r/87^r/91^r/112^r), *ħalfi-hi* < *ħalqi-hi* (90^v), *fāma* < *qāma* (93^r), *fāla* < *qāla* (99^r/104^v/112^r), *fa-afāma* < *fa-`aqāma* (129^r), *al-šafā* < *al-šaqā* (141^r).

6.8.34. /q/ < /f/

qal-ytakilūn < *fal-yatakilūn* (84^r), *ħalīqata-hu* < *ħalīfata-hu* (97^v), *ħilqān* < *ħilfān* (112^v/113^r), *qīhā* < *fīhā* (114^v), *qa-qāma* < *fa-qāma* (115^r), *maqtūḥ* < *maftūḥ* (124^v), *al-wuqūq* < *al-wuqūf* (140^r), *ḍa`uqat* < *ḍa`ufat* (146^r).

6.8.35. *Tā' marbūṭah*²⁰

La variabilidad en la realización de los diacríticos de la *tā' marbūṭah* no está relacionada con la posición que ocupe la palabra en una oración o una proposición dadas²¹. En aquellos casos en los que se produce una pérdida de realización de los diacríticos de la *tā' marbūṭah*, tal ausencia parece obedecer a una pérdida de su pronunciación y de su valor sintáctico, muy probablemente condicionados por la pérdida de las vocales casuales.

²⁰ Joshua Blau, GCA, pp. 115-121 §§ 24.1-24.4; Simon Hopkins, *Studies*, pp. 44-48 § 47; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 109-112; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, p. 124-127 § 3.2.13.

²¹ Como sucede en los manuscritos del libro de Rut, Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, p. 124 y n. 4.

6.8.35.1. /ʔ/ < /t/

malakūt < *malakūt* (86^v/147^f).

6.8.35.2. /h/ < /ʔ/

qiṣah < *qiṣṣaʔ* (78^v/115^v), *ʔaṭimah* < *ʔazīmaʔ* (78^v), *maḥāfah* < *maḥāfaʔ* (78^v/81^f/94^v/143^f/144^v), *al-malāyikah* < *al-malāʔikaʔ* (78^v/79^f/86^{v4}/87^{f2}/87^{v4}/88^f/90^f/92^{f2}/114^f/114^{v2}/122^f/131^f), *amānah* < *ʔamānaʔ* (79^f/131^v/132^v), *tasbiḥah* < *tasbiḥaʔ* (79^v), *bāliyah* < *bālyaʔ* (79^v), *kalimah* < *kalimaʔ* (79^v/87^f/89^v/92^f/93^v/95^v/96^f/97^v/102^v/109^v/113^f/114^f), *raʔdah* < *raʔdaʔ* (79^v), *kaṭīrah* < *kaṭīraʔ* (80^v/111^f/117^{f2}/121^v/138^f/147^f), *kaṭrah* < *kaṭraʔ* (80^{v2}/92^f/123^f/132^v), *al-ḥuṭāh* < *al-ḥuṭaʔ* (81^f/81^v), *sāḡah* < *sāʔaʔ* (81^f/95^v/149^v/163^v), *šiddah* < *šiddaʔ* (81^f/82^v/83^f/88^v/120^f/169^v), *al-šaḥrah* < *al-šaḥraʔ* (82^f), *al-sanah* < *al-sanaʔ* (82^f/97^v/106^f/168^v), *al-tāniyah* < *al-tāniyaʔ* (82^f), *al-tālītah* < *al-tālītaʔ* (82^f/97^v/105^f/106^f/134^v), *maʔarah* < *maḡāraʔ* (82^f/97^v/98^v), *ʔazimah* < *ʔazimaʔ* (82^v/103^f), *miʔarah* < *miʔaraʔ* (82^v), *masalah* < *masalaʔ* (82^v/83^v), *maʔṣah* < *maʔṣaʔ* (83^f), *daʔuah* < *daʔūaʔ* (83^f), *tāʔah* < *tāʔaʔ* (83^f/86^f), *iḥwah* < *iḥwaʔ* (83^f/84^v), *al-ʔuqdah* < *al-ʔuqdaʔ* (83^v/91^v/95^v), *marah* < *maraʔ* (84^f/93^v/120^v), *ʔibādah* < *ʔibadaʔ* (84^f/85^v/109^v/110^f/133^f/170^{f2}), *al-tamarah* < *al-tamaraʔ* (84^f), *niʔmah* < *niʔmaʔ* (84^f/142^v/143^f/143^{v2}/164^v), *al-ṭalabah* < *al-ṭalabaʔ* (84^v), *al-ḡanah* < *al-ḡanaʔ* (84^v/123^v/137^f), *al-lʔnah* < *al-lʔnaʔ* (85^{f3}/85^v), *muḥābāh* < *muḥābāʔ* (85^v), *taūbah* < *taūbaʔ* (85^v/95^v), *al-ṭalmah* < *al-ṭalmaʔ* (86^{f2}), *ʔuqdah* < *ʔuqdaʔ* (86^f/87^f/88^v/89^v/92^v/94^{f3}), *al-ḡuqdah* < *al-ʔuqdaʔ* (86^v), *al-ḥayāh* < *al-ḥayāt* (86^v/144^f/148^v), *wāḥidah* < *wāḥidaʔ* (86^v), *al-sāʔah* < *al-sāʔaʔ* (87^f/101^f/111^v/125^v/126^v/128^f/128^v/134^{v2}/135^v/150^f), *al-āḥirah* < *al-ʔaḥiraʔ* (87^f), *muqbilah* < *muqbilaʔ* (89^f), *ṣalāh* <

ṣalāʿ (89^r/104^r/134^v/168^r), *al-taūbah* < *al-taūbaʿ* (90^v), *wāḥidah* < *wāḥidaʿ* (87^v/92^r/93^v/109^v/115^r/139^r/149^v/162^r), *al-kafrāh* < *al-kafraʿ* (92^r), *siddah* < *šiddaʿ* (93^v), *bi-šiddah* < *bi-šiddaʿ* (93^v/169^v), *sitah* < *sitaʿ* (93^v/101^v/109^r/120^v/133^r), *sāʿahan* < *sāʿatan* (93^v), *ka-katrah* < *ka-katraʿ* (93^v), *raʿdah* < *raʿdaʿ* (94^v), *al-ʿizah* < *al-ʿizaʿ* (95^r/114^v), *bukrah* < *bukraʿ* (96^r), *ʿašiyah* < *ʿašiyāʿ* (96^r), *Šārḥiyah* < *Šārḥiyaʿ* (96^{r2}), *imrāh* < *ʿimraʿaʿ* (96^{r2}/144^r), *armalah* < *ʿarmalaʿ* (96^r), *al-madīnah* < *al-madīnaʿ* (96^r/106^v/112^v/113^r/116^r/116^{v2}/118^r/119^r/121^v/122^{v2}/123^r/123^v/124^{r2}/124^{v2}/125^{v2}/126^r/126^{v2}/128^r/128^{v2}/163^v), *azmalah* < *ʿarmalaʿ* (96^v), *šarbah* < *šarbaʿ* (96^v/116^r), *al-imrāh* < *al-ʿimraʿaʿ* (96^v/97^r/97^v), *ḥubzah* < *ḥunzaʿ* (96^v), *qulah* < *qulaʿ* (96^{v2}/97^r), *al-armalah* < *al-ʿarmalaʿ* (96^v/97^{r3}), *al-ʿulīah* < *al-ʿulīaʿ* (97^r), *al-malīkah* < *al-malīkaʿ* (97^v/98^v/99^r), *ḥalīfah* < *ḥalīfaʿ* (97^v/98^{r2}/98^v), *miyah* < *miʿaʿ* (97^v/98^v/99^r/99^v/111^v), *māydah* < *māʿidaʿ* (99^r), *ḡadwah* < *ḡadwaʿ* (100^r), *al-ḥiḥārrah* < *al-ḥiḡāraʿ* (100^v), *li-sunah* < *li-sunaʿ* (100^v), *al-ḥiḥārah* < *al-ḥiḡāraʿ* (100^v/101^r), *al-ḡāsīah* < *al-ḡāsīaʿ* (101^r), *tāniyah* < *tāniyaʿ* (101^v/102^v/122^v), *al-marāh* < *al-maraʿ* (101^v/105^r/121^v), *al-sābiʿah* < *al-sābiʿaʿ* (101^v), *saḥābah* < *saḥābaʿ* (101^v/124^{v2}/128^v), *ṣaḡīrah* < *ṣaḡīraʿ* (101^v), *ṭāliʿah* < *ṭāliʿaʿ* (101^v), *nāḥīah* < *nāḥīaʿ* (102^r), *muḥlimah* < *muḥlimaʿ* (102^r), *al-sāḡah* < *al-sāʿaʿ* (102^r/128^v), *al-barīah* < *al-barīaʿ* (102^r/103^v), *šaḡarah* < *šaḡaraʿ* (102^r), *al-šaḡarah* < *al-šaḡaraʿ* (102^v), *ḡarah* < *ḡaraʿ* (102^v), *bi-qūah* < *bi-qūaʿ* (102^v/103^v/146^r/171^r), *al-aklah* < *al-ʿaklaʿ* (102^v), *laīlah* < *laīlaʿ* (102^v/110^r), *al-maʿārah* < *al-maḡāraʿ* (102^v), *qūah* < *qūaʿ* (103^r/136^v), *zalralah* < *zalzalaʿ* (103^r), *al-zalzalah* < *al-zalzalaʿ* (103^r), *laṭīfah* < *laṭīfaʿ* (103^r), *mutwāḍiʿah* < *mutwāḍiʿaʿ* (103^r), *al-maḡārah* < *al-maḡāraʿ* (103^r), *sabʿah* < *sabʿaʿ* (103^v/117^r/117^v/123^{r2}/124^v/125^v/167^r), *al-*

qaryah < *al-qarya*^t (104^f/104^v), *Al-sāmirah* < *Al-sāmira*^t (104^v), *qilah* < *qila*^t (104^v), *manzilah* < *manzila*^t (105^{v2}), *baqīah* < *baqīa*^t (106^f), *al-tasbiḥah* < *al-tasbiḥa*^t (106^f), *al-‘azamah* < *al-‘azama*^t (106^f), *Rūmīah* < *Rūmīa*^t (106^{v2}/107^v/110^r/110^{v2}/111^{r2}/111^v/112^{r2}/112^{v5}/113^{r3}/113^{v3}/114^{r2}/115^r/165A^f), *fiḍah* < *fiḍda*^t (106^v/108^v/109^{v2}/110^v/111^r/119^r/131^v/134^f/145^v/166^f), *dābah* < *dāba*^t (106^v), *al-ḡaribah* < *al-ḡariba*^t (107^f), *al-ṣalāh* < *al-ṣalā*^t (107^v/135^f), *al-amānah* < *al-‘amāna*^t (107^v/115^v), *madīnah* < *madīna*^t (107^v/110^f/110^v/115^v/116^f/117^v/118^v/130^v/143^v/145^f/164^f), *katīrah* < *katīra*^t (108^f/142^v/145^v/171^f), *ibnah* < *‘ibna*^t (108^f/112^r/112^v), *al-šābah* < *al-šāba*^t (108^f), *anyah* < *‘aniya*^t (108^v), *bi-sur‘ah* < *bi-sur‘a*^t (108^v), *maḥḍūbah* < *maḥḍūba*^t (108^v), *bi-nyah* < *bi-nyya*^t (109^f/111^r), *ṣādiqah* < *ṣādiqa*^t (109^f/111^f), *maqḅulah* < *maqḅūla*^t (109^f/111^r/168^v), *raūḥānyah* < *raūḥānya*^t (109^f/111^f), *al-ḡasdānyah* < *al-ḡasdānya*^t (109^f/111^r), *li-l-ḡārīah* < *li-l-ḡārīa*^t (109^f), *ma‘mūdīah* < *ma‘mūdīa*^t (110^{r2}/115^{r2}), *al-ḡārīah* < *al-ḡārīa*^t (110^f/113^f), *al-maṣbūḡīah* < *al-maṣbūḡīa*^t (110^f), *al-alihah* < *al-āliha*^t (110^v/113^v/131^r/131^v/132^f/145^f/148^v/149^f), *maḍīnah* < *madīna*^t (110^v), *ḡārīah* < *ḡārīa*^t (111^v), *al-bāqīah* < *al-bāqīa*^t (112^f), *al-ẓulmah* < *al-ẓulma*^t (112^f), *ḡārīah* < *ḡārīa*^t (112^{v2}), *al-ḡiḡārah* < *al-ḡiḡāra*^t (112^v), *li-salāmah* < *li-salāma*^t (114^f), *al-qudrah* < *al-qudra*^t (114^v), *ẓulmah* < *ẓulma*^t (114^v), *ḡaḡah* < *ḡaḡa*^t (114^v), *nuḡtah* < *nuḡta*^t (115^f), *al-qur‘ah* < *al-qur‘a*^t (116^f), *al-bahīmah* < *al-bahīma*^t (116^f), *al-šarbah* < *al-šarba*^t (116^v), *al-maṣḥūrah* < *al-maṣḥūra*^t (116^v), *al-saḡarah* < *al-saḡara*^t (116^v), *mu‘alqah* < *mu‘alqa*^t (117^v), *ṭalatah* < *ṭalāta*^t (117^{v3}/118^r/118^v/119^{v2}/167^v), *al-naūbah* < *al-naūba*^t (117^v), *ruq‘ah* < *ruq‘a*^t (117^v), *bi-alḡadah* < *bi-alḡada*^t (118^f), *safīnah* < *safīna*^t (118^r/118^v), *al-safīnah* < *al-safīna*^t (118^{v2}/119^{r2}/119^v/120^f)

122^r), *argifah* < *'argifa^t* (119^{v2}/121^v), *al-iḥwah* < *al-'iḥwa^t* (119^v), *Ṭabarayah* < *Ṭabaraya^t* (120^v), *ḥamsah* < *ḥamsa^t* (121^v), *'aḡṭbah* < *'aḡṭba^t* (121^v), *raḥmah* < *raḥma^t* (122^r), *'alānyah* < *'alānya^t* (122^r), *al-sab'ah* < *al-sab'a^t* (123^r/127^r), *'urah* < *'ura^t* (123^v), *al-ḡabābrah* < *al-ḡabābra^t* (123^v), *birkah* < *birka^t* (125^r), *'azīmah* < *'azīma^t* (125^r), *saḥarah* < *saḥara^t* (125^r), *al-birkah* < *al-birka^t* (125^v), *sinah* < *sinna^tu* (125^v), *al-ḡamā'ah* < *al-ḡamā'a^t* (126^r/127^r), *qatlah* < *qatla^t* (126^v), *maradah* < *marada^t* (127^r), *al-ra'adah* < *al-ra'ada^t* (127^v), *bahīmah* < *bahīma^t* (129^r), *al-kahanah* < *al-kahana^t* (130^r/163^r/170^v), *al-qidīсах* < *al-qidīsa^t* (130^r/131^v/132^v/133^{r2}/137^{v2}/138^v/140^r/140^v/148^r), *ṣahādah* < *ṣahāda^t* (130^r), *al-maskūnah* < *al-maskūna^t* (130^v), *al-ma'mūdyah* < *al-ma'mūdyā^t* (130^v/133^r), *al-'ibādah* < *al-'ibāda^t* (130^v), *Yūstīnah* < *Yūstīna^t* (130^v/132^r/140^v/142^v/145^r/147^{v2}/148^r), *Anṭākīah* < *'Anṭākīa^t* (130^v), *Flydūnīah* < *Flydūnīa^t* (130^v/131^r), *ḡālisah* < *ḡāliṣa^t* (130^v), *al-ṣāyrah* < *al-ṣāyra^t* (131^r), *ḥarārah* < *ḥarāra^t* (131^r), *al-ṣādiqah* < *al-ṣādiqa^t* (131^r), *al-ṣāliḥah* < *al-ṣāliḥa^t* (131^r), *ḥiḡārah* < *ḥiḡāra^t* (131^v), *tāyqah* < *tayqa^t* (131^v), *ṭālibah* < *ṭāliba^t* (131^v), *mūṭīrah* < *mu'ṭīra^t* (131^v), *masīḥyah* < *masīḥya^t* (132^r), *al-nāfīdah* < *al-nāfīda^t* (132^r), *bi-musāri'ah* < *bi-musāri'a^t* (132^r), *mustaḡīṭah* < *mustaḡīṭa^t* (132^r), *muṣalyah* < *muṣalya^t* (132^r), *al-marāh* < *al-mar'a^t* (132^r), *al-ṣabyah* < *al-ṣabya^t* (132^r/137^v), *al-naḥīсах* < *al-naḥīsa^t* (132^r), *li-martabah* < *li-martaba^t* (133^r), *al-qusūsyah* < *al-qusūsyā^t* (133^r/142^v), *sanah* < *sana^t* (133^r/142^v/162^{r2}), *mulāzimah* < *mulāzima^t* (133^r), *al-kanīсах* < *al-kanīsa^t* (133^{r2}/133^v/140^{v2}/141^{r2}/141^v/142^r), *mutaḍari'ah* < *mutaḍari'a^t* (133^r), *ḡamā'ah* < *ḡamā'a^t* (133^{v2}), *maslūlah* < *maslūla^t* (133^v), *al-mu'alimah* < *al-mu'alima^t* (133^v), *al-kabīrah* < *al-kabīra^t* (133^v), *Ifriqyah* < *'Ifriqya^t* (133^v, *bi-*

istihārah < *bi-’istihāra*^t (134^r), *milah* < *mila*^t (134^r), *bi-’alāmah* < *bi-’alāma*^t (134^v), *qāyilah* < *qā’ila*^t (134^v/135^v/136^r/138^v), *al-ḥikmah* < *al-ḥikma*^t (134^v), *tağribah* < *tağriba*^t (135^r), *šayṭānyah* < *šayṭānya*^t (135^r), *’alāmah* < *’alāma*^t (135^v/136^{v2}/138^r/139^{v2}/146^r), *rakākah* < *rakāka*^t (135^v), *al-raḥmah* < *al-raḥma*^t (136^r), *ḍaḥyah* < *ḍaḥya*^t (136^r/170^r), *kāfah* < *kāfa*^t (136^r), *muḥīfah* < *muḥīfa*^t (136^v), *al-ḥyānah* < *al-ḥyāna*^t (136^v), *al-mahānah* < *al-mahāna*^t (136^v), *ḥamlah* < *ḥamla*^t (136^v), *malāyikah* < *malā’ika*^t (137^r/140^r), *muḥṭalifah* < *muḥṭalifa*^t (137^r), *bi-šūrah* < *bi-šūra*^t (137^v), *siyrah* < *siyra*^t (137^v), *mağmūmah* < *mağmūma*^t (137^v), *ḥālah* < *ḥāla*^t (137^v), *al-siyrah* < *al-siyra*^t (137^v), *al-ğīḥah* < *al-ğīḥa*^t (138^r), *al-ma’rifah* < *al-ma’rifat*^t (138^r), *al-ḥasanah* < *al-ḥasana*^t (138^r), *qaš’arīrah* < *qaš’arīra*^t (138^r), *tābi’ah* < *tābi’a*^t (138^r), *’arīfah* < *’arīfa*^t (138^r), *ḍarbah* < *ḍarba*^t (138^v), *al-qaš’arīrah* < *al-qaš’arīra*^t (138^v), *ṣaḥīḥah* < *ṣaḥīḥa*^t (138^v), *munāğyah* < *munāğya*^t (138^v), *ma’ūnah* < *ma’ūna*^t (138^v), *al-nāḍirah* < *al-nāzira*^t (139^r), *al-rāḥimah* < *al-rāḥima*^t (139^r), *al-tābitah* < *al-tābita*^t (139^v), *al-’uqūbah* < *al-’uqūba*^t (140^r), *al-šadīdah* < *al-šadīda*^t (140^r), *al-laylah* < *al-layla*^t (140^r), *ḥabḍyah* < *ḥabḍya*^t (140^v), *li-l-uḥwah* < *li-l-’uḥwa*^t (140^v), *raḥmah* < *raḥma*^t (141^r/149^v), *dalālah* < *dalāla*^t (141^v), *al-ilāhyah* < *al-’ilāhya*^t (141^v), *la’nah* < *la’na*^t (141^v), *bi-bašārah* < *bi-bašāra*^t (141^v), *martabah* < *martaba*^t (142^r/142^v), *al-asqufah* < *al-’asqufa*^t (142^v), *qalīlah* < *qalīla*^t (142^v/147^v), *al-mağbūṭah* < *al-mağbūṭa*^t (142^{v2}), *mudḥilah* < *mudḥila*^t (143^r), *mağīdah* < *mağīda*^t (143^r), *raysah* < *ra’ysa*^t (143^r), *ğamā’ah* < *ğamā’a*^t (143^r), *bi-sīrah* < *bi-sīra*^t (143^r), *ra’yah* < *ra’ya*^t (143^r), *al-nağysah* < *al-nağysa*^t (143^r), *al-taḍḥyah* < *al-taḍḥya*^t (143^v), *al-waқтыah* < *al-waқтыa*^t (144^r), *fatyah* < *fatya*^t (144^r), *al-sāylah* < *al-sāyla*^t (144^r),

‘atrah < *‘atra*^t (144^t), *şyqah* < *dyqa*^t (144^v), *halyfah* < *halyfa*^t (144^v), *hayāh*
 < *hayāt* (144^v), *al-maḥabah* < *al-maḥaba*^t (144^v), *kaṭāsah* < *kaṭāsa*^t (144^v),
al-si‘āyah < *al-si‘āya*^t (144^v), *sāḥirah* < *sāḥira*^t (145^t), *al-mukātabah* < *al-*
mukātaba^t (145^t), *ḥaḍrah* < *ḥaḍra*^t (145^t), *bi-al-ḥaqyqah* < *bi-al-ḥaqyqa*^t
 (145^v), *al-ḍalālah* < *al-ḍalāla*^t (145^v/170^t), *ḡalīlah* < *ḡalīla*^t (145^v), *bi-*
muḡāharah < *bi-muḡāhara*^t (146^t), *kabīrah* < *kabīra*^t (146^t/147^v), *al-*
zālālah < *al-ḍalāla*^t (146^v), *hayāh* < *hayā*^t (146^v), *ḥālidah* < *ḥāliḍa*^t (146^v),
al-bakarah < *al-bakara*^t (146^{v2}/147^t), *ḥalqīnah* < *ḥalqīna*^t (147^{v2}/148^{t2}/
 148^{v2}), *al-salāmah* < *al-salāma*^t (148^{t2}), *al-ḥalqīnah* < *al-ḥalqīna*^t (148^{v2}),
al-ḡāmi‘ah < *al-ḡāmi‘a*^t (149^v), *salāmah* < *salāma*^t (149^v), *al-ḡihah* < *al-*
ḡiha^t (150^t), *al-sādisah* < *al-sādisa*^t (150^t), *sīrah* < *sīra*^t (162^t), *bi-ni‘mah* <
bi-ni‘ma^t (162^t/166^v), *al-naşrānyah* < *al-naşrānya*^t (162^{v2}), *li-l-yahūdyah* <
li-l-yahūdyā^t (162^v), *şihah* < *şihā*^t (162^v), *iqāmah* < *‘iqāma*^t (163^t), *naşrah*
 < *naşra*^t (163^t), *ka-l‘ādah* < *ka-l‘āda*^t (163^t), *buḡtah* < *buḡta*^t (163^t), *al-*
ni‘mah < *al-ni‘ma*^t (163^v), *arba‘ah* < *‘arba‘a*^t (165A^{t3}/169^t), *risālah* <
risāla^t (165A^t), *bi-zāḡah* < *bi-ṭā‘a*^t (165A^v), *al-muqtara‘ah* < *al-muqtara‘a*^t
 (166^t), *Iskandaryah* < *‘Iskandaryya*^t (166^t), *Ifranḡyah* < *‘Ifranḡyya*^t (166^t),
Makdūnyah < *Makdūnyya*^t (166^t), *mūminah* < *al-mu‘mina*^t (166^v), *sā‘ah* <
sā‘a^t (166^v), *al-sa‘ah* < *al-sa‘a*^t (167^t), *al-ḡum‘ah* < *al-ḡum‘a*^t (167^t), *al-*
ḥidmah < *al-ḥidma*^t (167^t), *qyāmah* < *qyāma*^t (167^t), *waḥşah* < *waḥşā*^t
 (167^v), *şalwah* < *şalwa*^t (167^{v4}/168^{t2}), *li-l-qyāmah* < *li-l-qyāma*^t (168^t), *al-*
mwāsāh < *al-mwāsā*^t (168^v), *al-ḥamylah* < *al-ḡamyyla*^t (168^v), *al-*
mu‘āḍadah < *al-mu‘āḍada*^t (168^v), *māḥūḍah* < *ma‘ḥūḍa*^t (168^v), *‘aşarah* <
‘aşara^t (169^t), *al-şamāmisah* < *al-şamāmisa*^t (169^t), *al-rāhibah* < *al-rāhiba*^t
 (169^t), *al-dabīḥah* < *al-ḍabīḥa*^t (170^t), *al-maytah* < *al-mayta*^t (170^t), *du‘āh*

< *du`ā`* (170^v), *zyādah* < *zyāda`* (170^v), *al-da`wah* < *al-da`wa`* (170^v), *al-ḍarūrah* < *al-ḍarūra`* (170^v), *munāṣabah* < *munāṣaba`* (171^r).

6.9. Morfología²²

6.9.1. Nombre

Los errores en la concordancia del género son frecuentes en distintos niveles de la morfología nominal (y también verbal), como los que consignamos en este caso: *ḥarağ rīh* < *ḥarağat rīh* (79^r), *ṭufiyat al-sarğ* < *ṭufiya al-sarğ* (82^v), *lastu aḥniṭu fī-hā* < *lastu aḥniṭu fī-hi* (84^r), *badā taftakr* < *bada` yaftakr* (94^v), *yadḥak minhum w taqūl* < *yadḥak minhum w yaqūl* (100^r), *ta`rifa kul al-nās* < *ya`rifa kul al-nās* (101^r), *fa-fazi`ū al-nās* < *fa-fazi`a al-nās* (101^r), *fa-iltafat al-šu`ūb* < *al-`iltafatat al-šu`ūb* (110^v), *kayfa yaqūlīna* < *kayfa taqūlīna* (112^v), *li-tasma`a talāmīdu-ka* < *li- yasma`a talāmīdu-ka* (120^r), *ḥaḍihi al-sabi` `aṣar* < *ḥaḍihi al-sabi`a` `aṣara`* (120^v), *tilka al-waqt* < *ḍalika al-waqt* (133^v), *al-buldān al-āḥar* < *al-buldān al-`uḥrà* (169^r), *sinan āḥar* < *sinan `uḥrà* (170^v).

6.9.2. Número

Las irregularidades en las construcciones oracionales suelen afectar al número, como se advierte en los siguientes ejemplos:

²² Joshua Blau, GCA, pp. 133-255 §§ 30-169; Simon Hopkins, *Studies*, pp. 63-131 §§ 59-136; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 116-145; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, pp. 128-139 § 3.3.1-3.3.18; Federico Corriente, *Sketch*, pp. 74-120 §§ 5.1.0-6.6.6; Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada*, pp. 26-63; Carl Brockelmann, *Grundriß*, I, pp. 285-642 §§ 101-273.

aḥṭat al-ḡabābrah < 'aḥṭū' *al-ḡabābra*^t (85^r), *ta lam ḡamī' al-ṣiddīqīn* < *ya lamū ḡamī' al-ṣiddīqīn* (86^v), *lam naqbal* < *lam yaqbal* (93^v), *sab 'ah alf* < *sab 'a' ālāf* (103^v), *qālū la-hu qāyīd* < *qāla la-hu qā'īd* (105^r), *li-l- 'amā abṣirū* < *li-l- 'umyān 'abṣirū* (107^r), *kul šà rabaṭū* < *kul šay' rabaṭ-hu* (107^r), *fa-nudḥilu-hu wa tuṭ'imu-hu* < *fa-nudḥilu-hu wa nuṭ'imu-hu* (108^r), *fa-raḥ 'tu ilī bayti abawī-hi* < *fa-raḡ 'tu ilā bayti 'abawī* (108^v), *ḡamsah alf* < *ḡamas' ālāf* (121^v).

6.9.3. Pronombre relativo

Abunda el uso de masculino en lugar del femenino y el de singular en lugar del plural, como en las construcciones que enunciamos: *al-sukān alladī* < *al- sukān alladīna* (82^r/84^v), *al-marādī' alladī* < *al-maraḍī' alladīna* (83^v), *al- 'uqḍah alladī* < *al- 'uqḍa' allatī* (83^v/88^v/95^v), *banā Isrāyil alladā* < *banī 'Isrā'īl alladīna* (89^r), *ṭa 'āma-hu allatī* < *ta 'āma-hu alladī* (94^r), *al- 'aīn alladā* < *al- 'aīn allatī* (94^v), *alladā yūminūn* < *alladīna yu' minūn* (99^v), *li- hūlāy alladī* < *li-ha 'ulā' alladīna* (105^v), *alladī kānū* < *alladīna kānū* (105^v), *al-yamīn alladā šaqat* < *al- yamīn allatī šaqat* (107^v), *'ibādah al- aṣnām wa al-šayātīn alladā lā tu'bad* < *'ibada' al- 'ṣnām wa al-šayātīn allatī lā tu'bad* (109^v), *al-ulūf alladā* < *'ulūf' allatī* (112^r), *al- ibnah al- baūab alladī* < *'ibna' al-baūab allatī* (112^r), *al-aṣnām alladī* < *al- 'aṣnām allatī* (113^v), *al-qwāt alladā* < *al-qwāt allatī* (120^r), *al-alihah alladā* < *al- āliha' allatī* (131^r), *al- 'ayn alladī* < *al- 'ayn allatī* (139^r), *hiyya al- 'aḡūz alladā* < *hiyya al- 'aḡūz allatī* (145^v).

6.9.4. Deixis

El uso de singular tanto el masculino como el femenino en lugar del plural se da también en el uso de las formas deícticas, como en la siguiente sintagma *tilka al-ḥamsīn* < *'ūla 'ika al-ḥamsīn* (105^r).

6.9.5. Dialectalismos

El uso de dialectalismos, como consecuencia de interferencias procedentes del dialecto palestino o más bien de la zona del oriente próximo se da en algunas ocasiones, como las que indicamos: *yastaḡrī* < *yataḡra* (90^r), *istaḡrīta* < *'istaḡrīta* < *taḡra* (90^r), *fa-rūhà* < *fa-rūhī* (92^r), *ṭafa* (100^v), *'ayān* (108^r), *ḡī'ān* (108^r), *al-ḥīṭān* (103^r), *marah* < *imrā* (124^v), *taṭṭala* (130^v), *ḥurmata-hu* (133^r), *al-ḥrāyḥ* < *al-ḥrāyḡ* (166^r),

6.9.6. Préstamos

El número de préstamos, característico en la producción árabe cristiana, es frecuente, por lo que a continuación ofrecemos una muestra de ellos: del hebreo tenemos el caso de *al-Masīḥ* (110^r/110^{v2}/111^{r2}/114^{r2}/115^r/115^{v2}/116^r/116^v/117^{v2}/118^r/118^{v3}/119^r/119^v/120^r/120^v/121^r/122^{r2}/123^v/125^r/125^v/126^r/127^v/128^{r2}/128^v/129^r/130^v/131^{v2}/132^{r2}/132^v/133^{r2}/133^{v2}/138^{v2}/139^r/140^r/140^{v2}/141^r/142^{r3}/143^{r2}/143^v/144^{v2}/146^{r2}/147^r/148^{r2}/162^r/163^v/165^r/165^v/166^r/167^{v4}/168^{r3}/169^v/170^{r2}/170^v/171^r/172^r/172^v), *al-ṣiddīqīn* (81^v/83^r/84^v/85^v/86^v/95^v) y *al-Tinīn* (136^r); del etiópico *al-malāyikah* < *al-malā'ika* (78^v/79^r/86^{v4}/87^{r2}/87^{v4}/88^r/90^r/92^{r2}/114^r/114^{v2}/122^r/131^r) y *al-Šayṭān* < *al-Šayṭān* (137^{v2}/138^r/138^v/139^{r2}/139^{v3}/140^{r2}/140^{v2}/171^r/142^r/145^v/147^r); de los diversos dialectos arameos tenemos, entre otros, a *'Īsū* (119^r/129^v/130^r/

130^{v2}/134^v/135^{r2}/141^r/147^v/148^r/149^r/149^v/163^v/164^v/165A^r), *Quddūs* (89^r/136^{r2}), *Raḥmān* (80^v/81^r/81^v/91^v /95^v), *al-maṣlūb* (140^r), *ḡinā* < *ḡinnī* (134^r/135^{r2}/135^{v2}/136^{v2}/145^v) y *al-Kafara^t* (92^r); del persa tenemos *al-firdaws* (134^v/163^v) y *al-Maḡūs* (131^r); y del griego a través del arameo-siriaco a *Iblīs* < *'Iblīs* (123^v/126^{r2}/127^{r2}/127^{v2}/143^r/144^v).

6.9.7. Preposiciones y conjunciones²³

En el uso de las preposiciones destaca, sobre todo, la utilización indiscriminada de *quddām quddām* (80^v/95^r/103^r/105^v/135^r/136^v/139^r/140^{r2}). El uso incorrecto de las preposiciones conlleva, además, errores de construcción con respecto a las reglas del árabe clásico, como por ejemplo en *qabiltu al-la 'nah fā sababi-hi*, en lugar del correcto *qabiltu al-la 'na^t fī* (< bi-) *sababi-hi* (85^r).

Es asimismo frecuente la fusión en una palabra de dos partículas, como en el caso de *minagl* en lugar del formal *min 'agl* (80^r/82^r/84^r/85^{v2}/87^r/121^r).

6.10. Verbos²⁴

Las formas verbales no presentan, tanto en sus formas perfectivas como imperfectivas, regulares o irregulares, desvíos importantes con respecto a la norma del árabe clásico, exceptuando la conocida pérdida, en el nivel

²³ Joshua Blau, GCA, pp. 241-254 §§ 138-161; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 173-175; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, p. 139 § 3.3.17; Carl Brockelmann, *Grundriß*, I, pp. 494-499 §§ 252.

²⁴ Joshua Blau, GCA, pp. 144-201 §§ 35-102.2; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 119-136; Federico Corriente, *Sketch*, p. 100-120 §§ 6.1.0-6.6.6; Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada*, pp. 51-63 §§ 2.3-2.4; Carl Brockelmann, *Grundriß*, I, pp. 504-642 §§ 256-273; William Wright, *Comparative Grammar*, pp. 161-285.

fonológico, de las vocales breves finales con la consiguiente falta de discriminación genérica y personal. Además, en aquellos casos en los que una forma verbal añade sobre la desinencia una forma pronominal afijada, ésta da lugar al fenómeno de la haplología. Entre los fenómenos que presenta el manuscrito, el más llamativo es el del uso de la negación con forma apocopada, como indicamos en los ejemplos que ofrecemos a continuación: *lā yu 'ṭī-him* < *lā yu 'ṭi-him* (80^r), *lam tuṭī 'nī* < *lam tuṭi 'nī* (83^v), *lam yadnū* < *lam yadnu* (87^r), *lam yurīd* < *lam yurid* (88^v), *lima lā tasīrūn* < *lima lā tasīrna* (89^v), *qabla anzila ilay-k* < *qabla 'an 'anzila 'ilayka* (89^v), *sā-yağḍab* < *sa-yağḍab* (91^v), *lam yalīn* < *lam yalin* (93^v), *lā yātī-hi* < *lā ya 'ti-hi* (94^v), *lam yātī-hi* < *lam ya 'ti-hi* (94^{v3}), *ad 'ū* < *'ad 'u* (99^v), *lam yuğātūn* < *lam yuğātun* (100^v), *lam yarà* < *lam yara* (101^{v2}), *aḥbara Aḥab li- Izabil* < *'aḥbara Āḥab 'Īzabil* (102^r), *qūl* < *qul* (107^r), *arā-ka* < *ra 'a-ka* (111^r), *arğū* < *'arğū* (121^r).

7. Edición de los textos árabes

/178^v/ بسم الاب والابن والروح القدس الاله واحد

هذه قصه الساس النبي حن ربط السما

ان لا نزل علي الارض مطر¹ منحل اخاب الملك

وقومه بنى اسراىل ندح الله نفس من فسره

عظييه هي مخافه الله قطوبا لكل من بومن به وعظيم هو الذي احرز فرجه وطوبا لكل من تحترز
من فرجه الرب يعطيه ويكرمه ويعطيه سلطان مع الملائكة تفتكروا الان ناخوه في الياس النبي
الدى احرز فرجه وبقوته وطهارته صار نبيا وكاهنا هربوا من بين دبه المتعظمس في انفسهم. بطر
اليه الشيطان وفرع منه شد الياس النبي حقويه ميل المقابل/179^r/ واسلم نفسه مثل العبد ترك
والديه وصار صدق الملائكة طلعت صلواته ودعاه الى السما حتى وصل الى الله خرج ريج نقاوته
مثل الخور المرتفع كذلك يقبل الله منا صلواتنا وجعل السلام على جمع خلقه باخوه وامتلا
الساس من روح القدس وسكنت فيه الامانه غضب لربه وقال في نفسه لماذا نعبد الاصنام ونسجد
لها وربى والاهى لانعبد وقرابن الاوثان هو ذا يقرب لها وفرابن رى والاهى قد بطلت اخرلي
ان اموت على هذا الوجه ولا اصبر على هذا التعير وصعقت نفس الياس اليه وقال فيما بينه وبين
/179^v/ نفسه كيف اصنع باآخاب وقومه بنى اسراىل انهم ابدلوا تسبحه رى والاهى ناصنام باله

¹ مطر con tinta negra, escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

وقال² ماارى الا وسوف اخرج كلمه من فى ومثل النار تاكلهم وافتح فى بصلاتى ودعاى كالدي فعل موسى النى واغرقهم فى اسفل الارض كما غرق داتان وقودح وابرون وانتهم منهم فقد طلع على قلبى ان ايدهم بالحوع والغطش وامسك عنهم المطر والندى وايس وخه الارض حتى يعلم اخاب ان الرب صباوث قد قوئى احباة وكل شى يسلونہ يعطيهم اياه فى الارض وفى السما هذا القول قاله الياس النبي فيما بينه وبين نفسه واخذته الرعه /80^r/ وتمرمت روحه من الغضب الذي كان في قلبه وحلف باسم الرب وقال حى هو الله الذي اخدمه واقوم بين يديه انه لا ينزل على الارض مطر ولا ندا منجل اخاب الملك كما بغضوا الرب وحبوا الاصنام وسجدوا لباعل الصنم أمت وكفروا بالله الحي والان اعلمتهم سلطان ربي وامسك هوى ربي والاهى كما لا يشبعون من خيراته وامسك المطر والندا الا ينزل على الارض ولا ياكلون من ثمرتها. وايس الاشجار ولا تثر لهم واغمز البحر فلا يعطيهم من خيراته واجعل فرحهم حزن لانهم تركوا الرب وعبدوا الاضام قد اغلقت /80^v/ هذا الباب فمن يستطيع ان ينعنى وعند ذلك تعرف ملوك الأرض ان رب الياس هو الرب العظيم اله ما في السماوات وما في الارض من فصاح الياس باعلا صوته وفزعت الارض وارتعدت من صوته وصاحت الارض من قدام الياس وقالت حزن عظيم حل علي الارض الويل لي ماذا اصاب السكان الدس يسكنون على الويل لي ليس احد يطلب الي هذا الرجل العظيم الغضب قد سمعت صوب ربي والاهى مرار كثيره فلم افرق مثل ما فرقت من هذا النبي لانى اعرف ان ربي رحمان ومثل كثيره رجزه كذلك كثيره رحمته . وعندما /81^r/ غضب علي

² escrito al margen, fuera de la caja de escritura.

عبدہ ادم لعتی من اجله ورجع وتحنن علي وايضا لعتي حين غضب علي الحبابرة وارسل عليهم الطوفان وقتلهم وبرحمته رحم نوح وخلصه من الطوفات وايضا غضب علي سدوم واهلك جميع من فيها من الخطاه واقلب مدينتهم علي سكانها وبرحمته رحم لوط وخلصه من الموت ومرار كثيرة غضب علي فكنت ارجف من المخافه ساعه واحده واقر بعد ذلك لاني كنت اعرف ان ربي رحمن يرحم سكاني ومن اجل الصديقس يرحم الخطايين فانا في شدة من غضب الناس النبي جرد سيفه مثل النار علي³ وحرك كل من يسكن /81^v/ علي القا دعاه علي مثل السم وحرك اساسي الاسفل جعل امره في البحر وسلطانه في البر اطلع رجزه فصار مثل اسد يزيز وفزع منه جميع الناس غمز بعينه السحاب وفزعوا وهربوا الي السما وقالت الارض هذا الرجز انما اصابني من اجل اخاب لت لي من يقول لايلياس النبي لا منجل اخاب والخطاه تهلك الصديقس وقالت نحن نعلم ان ربك قد اعطاك سلطان وقد عرف اخاب الملك ان الهته واصنامه ليس هم شي وقالت الارض ايضا ان انت رابت ان تحل العقود الذي ربطت وتكون رحمان مثل ربك وبعدهما قالت /82^f/ الارض هذا القول صاحت الي الناس النبي وقالت بانى الله انا اطلب النك ان برحمني وترحم السكان الذي علي وطلع غضب الناس ورجزه وقال للارض انى قد اعلمتك انى قد خلفت باسم ربي ولست ارجع انه لانزل على الارض مطر ولا ندا منجل اخاب الملك وانه ذهب الى جبل يقال له حورب ودخل في مغاره في الصخره ولم يعلم بالرجز الذي القا علي الارض وعلي الناس وكان الله سعث اليه طعانه مع الطير وكان يشرب الما من عبر في الوادي فلما مصت السنه

³ علي escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

الأوله والثانيه والثالثه يبس كل شى على الارض من العطش /82^v وتبلبت الارض وما عليها من شده عزمه الياس وبطل المطر والشتا وبطل الزرع والحصاد وبطل الريح والسحاب وفسدت الارض وسكانها فنى الشراب وبطلت المعاصر ولم يستمع صوت عاصر فى معصره ويبس الكرم وذهب نعيم الناس من الارض فنى الزيت وطفيت السرج ماتوا الملوك والكيار من الجوع وبطل سلطاهم بطل غنا الاغنيا وبسطوا ايديهم للمسله مات الصبيان من ذلك الجهد وتعير حسن الناس ولا يستمع صوب ختن ولا عرس فى حمله ذهب الفرح والحب من الارض بطل فخر الشباب والعذارى ويبست افواه /83^r الرضيعين لانه لم يكن لهم لبن يرضعون مات الطير والدواب والبهائم والوحش حيث لم يجدون لهم معيشه وفسدت الارض كلها من دعوه ايلناس وطاعه الله له ورضاه بما صنع لانه عظمه علي جمع خلقه ياخوه هذا البلا كله وهذه الشده اصابت الارض ومن عليها ولم⁴ يكف غصب الياس النبي ولا⁵ رخزه عن الخلق وبكت الارض ايضا الي الياس وتصرع وقالت له اني اسلك يابى الله ان ترحم اولادي ولا تريد ان ييدوا الصديقين من احل الخطاين وقالت له ايضا حين لم يقبل منها امها المخلوق الذى خلق من التراب لما تبعض بنى /83^v التراب المراضيع الذى كانوا يرضعون متي اللبن لماذا بصلايك يبستني وتنقض الدين يسكنون علي ياها العبد الذي يسكن علي وقد وجد حبا من ربه لماذا تبعض الدس هم علي طيغتك الذي فى العلى والذي فى اسفل يسلك ولا تقبل منهم فاقبل الان مسله والدتك التى

⁴ لم escrito en el margen por olvido del copista.

⁵ لا escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

منها خلق لمادا تاكل انت الطعام وتمعه مني ولماذا تشرب انت مني الماء ويسنني من العطش وقالت له الارض ايضا ان رأت يانى الله ان تحل العقده الذي عقدت فانه لا يجلها احد سواك وان لم تطيعني ولا تقبل مني فاني اشكوك الى ربي وربك فاجابها الياس /84^F/ وقال لها حين جاوبته قد قلت لك غير مره اني خلفت يمينا ولسنت احث فيها ولا اكذب انه لا تترل علي الارض مطر ولا ندا منجل اخاب الملك وبنى اسرسل انهم يعبدون الاصنام ويطلبون عباده الرب وياخذون من الثمره الذى اعطاهم الرب يقربون للاصنام ومن الشراب الذى اكرمهم به ربي شربون ولغيره يعيدون فعد اغلق هذا الباب وغضبت لربي فمن يستطيع ان يمنعي قد امسكت نعمه ربي عنهم قليتكلون الان علي اصنامهم قد افنيتمهم بالجوع فلتجى اصنامهم حتى تعينهم وقد اسلمتهم للموب حتى يجي اصنامهم فتحبيهم /84^V/ ملعون هو الصنم الميت الذي يتقووا به ويتوكلون عليه فان ربي مسيح ويسبح اسمه للدهر فانه يعظم الذنن يعبدونه ويعطيهم هواهم لان كل⁶ من في السماوات ومن في الارض لاسمه يسبحون ناخوه هذه الطلبه كلها طلبت الارض الي الياس ولم يقلل منها فصاحت الارض الي الرب وطلت اليه وقالت له اني اطلب منك يارى والاهي ان ترحمنى وترحم جميع السكان الذي على فاني لا اقدر اصبر على هذا البلى كله والعداب من هذا الرجل الذي خلق مني فان خرج مني خطاسن فانا العن بسببهم وان خرج منى صدقن عذبوني بصلواتهم اخطا ادم في الجنه /85^F/ وانا قبلت اللعنه في سببه اخطا قاييل اذ قتل اخوه هاييل وانا قبلت اللعنه لاني قبلت دمّه اخطت الحماره وفي سببهم خلى على الطوقان فانا اقبل

⁶ كل escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

اللعه عن جميع الحطان وصدق واحد خرج مني وبصلاته ودعوته فد بلبني طلع زجره علي مثل العدو وطار غضبه علي الشجر فيتسها ويس عشب الارض والجبال وغرق بصوته منابع الامياه واهرنى مثل العدو ولببل سكاني وقد طلبت اليه وضرعت ولم تقبل منى وصاحت الارض ايضا الى الرب وقاله اسلك ياربي والاهي فان ليس عندك ظلم /85^v و⁷ لاختابه فاقضى بيني وبين الياس النبي فلك⁸ الاهي والاهه وامره ان يرحم خلقك ولا من اجل بيت اخاب الملك يموت الصديقن ويفنون وانن نارب الاله الصديقين وانت بعبل توبه التوابين اجاب الرب وقال لها لا تقولن انى ظلمتك ان كتي ترعمني انك احتملتى اللعه من اجل الحطايين فاني سوف ابعث ابني الحبيب فيغفر لهم ذنوبهم واما الياس النبي فلست اعصى له امر ولكنى اضنع هواه ورضاه فاي انا ارسلته ينقى عنك الزوان وسطل عباده الاصنام فلما راي عبدى الياس مهم مثل هذا اضعد غضبه ورحره لكيا /86^r يتقى الزوان من القمح وانا قد جعله مثل المصباح الذي يسرح وضى فى البيت كله فلما راهم ايلياس قد احبوا الظلمه واختاروها علي النور افرز نفسه من بيت ابيه وتركهم فى الظلمه وعقد عقده فى السما ومنع المطر ولببل كل من كان على الارض وقال الله انا الذى ارسله نبيا وكاهنا ليعلم الناس وصاياي فحس راي عبدى الناس ان ليس لهم طاعه ولا يلتفتون الى قوله نار علمهم برجزه . فلا اعصى عبدى ايلياس الذى حفظ وصاياي وعمل مرضاتي فلا اخالف قوله بل ادعه زمان قليل حى يسكن غضبه وبعد ذلك انا اعود وارفق /86^v به

⁷ و tachado en el ms.

⁸ فلك tachado en el ms.

مثل ما يرفق الوالد بولده ويحل الغدده وارحم حلقي وبذلك تعلم جميع الصديقين والابرار انى اطيعهم واصنع رضاهم وارفع ذكرهم فى العالم ولهم نصيب فى ارض الحياه وانى اورثهم ملكوة السما فبعد هذا الكلام الذى تكلم الله به وقع شك بين الملائكة وروس الملائكة وحاصم بعضهم بعض وقالوا ما امر هذا الرجل ان بكلمه واخذه اخرجهما قد اهلك خلق الله كلهم تعالوا حتى نسجد لربنا ونطلب اليه فى صلاح الارض وصلاح جميع الناس لقبول منا طلبتنا ويرحم حلقة فطلعوا جميع الملائكة وروس الملائكة وخروا ساجدين للرب /87^f/ وطلبوا اليه ان يرحم جميع خلقه ودنا راس الملائكة ميكائيل من الرب فطلب اليه وسأله وقال انى اطلب اليك باربى والاهي ان تعلمنا ان كان بلغ اليوم الذى فيه فنا الدنيا والساعة الاخره الذى فيها نم امرك فانا ترى الارض فاسدة وقد هلك سكانها فجا صوت من عند الله يقول لهم لم يدنوا اليوم بعد الا ان هذا كله من اجل رخص الياس النى لانه حلف باسمي وقد عقد عقده وقد ابا ان محلها فاجاب ميكائيل راس الملائكة وقال للرب اطلب اليك باربى والاهي فان كان لم يقرب ولم تم قبا الذنا فلم تفسد /87^v/ الارض هذا الفساد فانه قد هلك سكانها وما امر هذا الرجل انه بكلمه واحده خرجت من فمه قد اهلك الارض ومن علمها فاجاب الرب لميكائيل راس الملائكة وقال له كما جعلتك فى السما راس الملائكة كذلك جعلت عبدي الياس راس الصابرين وكما نطلب الى فاطلبك واصنع رضاك كذلك طله عبدي ونبي وصنعت رضاه ليعرف جميع الناس انى احب من عبدي مخلصا واعطيه سلطان فى السما وفى الارض وبعد هذا القول الذى قال الرب لميكائيل راس الملائكة تقدموا الملائكة الدس على السحاب الذين يحملون المطر والندا /88^f/ فسجدوا الى الرب وطلبوا اليه وقالوا له نسلك

يارب ان ترحم خلقك ولا تهلك ما خلقت يمينك على ماذا بطلت خدمتنا وامرنا وسلطاننا وعلي
ماذا فساد الارض ولماذا بطل السحاب من محاربا فان هذا الرجل الشديد الغضب الذي اعطيه
سلطان فالناس اجمعين يسألوه ان رحمهم فقد ابا ان يقبل منهم فان رايت ياربنا والاهنا ان تعطينا
سلطان واذن لناخذ السحاب وتنزل اليه ونسله فان رضى فذلك الذي نطلب وان لم يطيعنا قلنا
له لا يستقيم لك ان تخرب الارض وتعاات عليها وحدك فقال الله لربيس الملايكه /88^v
الدين يدرون السحاب فاني قد جعلت لك سلطان ان تاخذ السحاب ولا تنزل المطر من غير
امر ايلياس فاني لا احل العقده الذي عقد حتى يرضا ويحلها من قبل نفسه فانزل اليه وكلمه رفق
ولا تراجع بسده لا يستد عليك فاني اعرف شدة ومثل صدقه كذلك مراحمته وهو رجل قد
نص كل سى علي الارض واحب رضاي وقد اغضب والده وجمع قومه ولم يرد رحمهم قد نص
الدنا وامرها ولم يكثرثها وقد ترك كل امور الدنا من اجلى وكما احبني مخلصا لست اعصي له
امر ولا اطل امره لاني احب رجل واحدا صالحا احد الى من جمع الناس /89^f الخطاين
واللياس احب الي من جمع نبي اسرايل الذي كسوا الارض كلها باصنامهم فاني قدوس واحب
القدسين فنزل الملاك الذي كان علي السحاب من عند الرب ومعه سلطان فاخذ السحاب وهو
يرجوا انه سينزل المطر فوحد نبي الله جالسا علي جبل حوريب فرفع ايلياس النى راسه ونظر
الى السحاب مقبله فعمزها بعينه فامتنتت من المسير ووقفت وصارت صلاه اللياتس مل حيط
على البحر شد اللياتس حبينه مثل المقاتل وابل حتى وقف دن يدي الملاك فقال الملاك
للسحاب /89^v الى دن دبه ما اقانكم ولم لا سيرون فعالت السحاب للملاك انا قد احبرناك

ان ذلك الرجل نعمة بابعينه وممنا من المسر ولا تقدر علي المسير عند ذلك دنا الملاك الى
اللباس النبي وقال له اني قد احذت سلطان من ربي قبل انزل اليك وانا اطلب اليك ان محل
العقده الي عقدت ومحل السحاب وترك السحاب يطلقون المطر علي الارض فاحاب اليباس
للملاك وقال له قد فلت كلمه وتمتها وحلفت يمينا ولست احث ولا اكذب انه لا يرل ندا ولا
مطر علي الارض حتى اصنع هواي فاجاب الملاك لايلباس النبي وقال ان كنت بفتح /90^r
بنقاوتك فانا لا نخاف منك على ماذا تمنع السحاب من المطر وتبطل سلطاني اخبرني امها التراب
من علمك تحلف باسم الرب ومن ذلك على هذا الراي اما تعلم انك مستعار في هذه الدنيا
فريد ان تثبت علي حلفك وتحب ان تقبل الناس اجمعين وتعا انت وحدهك حياً علي الارض
نحن ملائكة من السما خلقنا الله من النار والروح وواحد مثلاً لا نستجري ولا نستطيع يحلف رب
العزه وانت مخلوق من راب واستجريت ان نحلف ربك اخبرنا من الذي اعطاك هذا السلطان
حتى صنعت فاصنعت /90^v وافسد حُسن الارض واطلب سلطان السما والسحاب وهذا
الفعل فعلت كله ولم يستقر رحرررك ولا غضبك عن الخلق فما اصدق ان ربك يح ان يفسد
الارض بهواك ورضاك وربى رحمن وهو الذي رحمته على الطالمين والخطايين وليس يجب ان
يهلك اخذ من خلفه بل يفرح اذا رجعوا الى التوبه وبذلك يسبح اسم الاله فعال الملاك ليليباس
ايضا اني قد اكثرث عليك الكلام ولا اراك ترد علي شيئاً ولا تكلمني انك قد اخربت الارض
وسكانها من احل اخاب الملك وقومنه فان كان اخاب قد ظلم في عبادته الاصنام /91^r فما ذنب
السحاب انك ابطلت سلطانها وامرها من السما وما ذنب الدواب الذي فد ماتت من الجوع

وماذنب طير السماء اذ قد مات من الجوع ايضا فان كان اخاب قد ظلم فالسجر ماخطيتها فان ورقها قد تسافط ويس علي الارض وبطل ثمرها ولماذا قد ابطلت قول داوود النبي الذي قال في نبوته فارحم الان الصبان الصغار والشيوخ والضعفا والمساكين فلم يلتفت ايلياس الي الملاك ولم تتداخله من قوله شيئا فقال الملاك ايضا لايلايس اعلم انه لا بد لنا ان نفه انا وانـ بين بدي الرب وسمع قولي وقولك اذ لم تعبل مني ولا تطيع امري واني ساشكوك /91^v الي ربي واخبره انك ابطلت امر الرب وحققت امرك لان الرب قد كان حلف للارض انه لاسطل الشتا ولا الصيف وقد ابطلت انت الشتا والصف والزرع والحصاد وخصيت امر ربك وصنعت هوا نفسك فاعلم اى اذا قلت للرب هذا انه سايغضب اطعني الان ناني الله وحل العقده وانزل المطر نامرك وتفرج للارض فان الرب يجب ذلك لانه حنان رحمان ومح ان يرسل رحمته على خلقه فاجاب اليباس النبي للملاك وقال له انك قد اكثرث القول وانا ساك وقد صرت لك ايضا ما صلح فاقبل منى فاني ارد عليك ايضا واجيبك /92^f على قولك ان كنت انت ملاك من ملائكة السماء فطر واطلع الي اصحابك وان كنت مسلط على السحاب فاعلم ان لس لك من اليوم سلطان انك لم تغضب لربك كما غضبت انا ان كنت ملاك من الملائكة الذين سكنون السماء فلماذا تعالمني وان كنت تزعم انك خلقت من النار والروح فروحى⁹ هي اعظم من روحك وان كنت بفتحر انك خلقت من النار فقول في نار تلهب¹⁰ ايضا في هو الله الذي

⁹ و escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

¹⁰ تلهب escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

اخدمه واقوم اليوم بين يديه لولا مخافة ربي ان لا اغضبه لقلت كلمه واحده واحرق الارض ومن
علمها من كثرة الكفره الديق اخاب اما انت فمسكنك اضماً /92^v في السما وليس تعلم مايعمل
في الارض من الكفر والظلم الديق في ست اخاب الملك وقومه لو كنت تعلم اذا ماطلبت فهم
وليس هم ناهل لذلك فاحاب الملاك لايلياس وقال فل لي ايها الرجل فمن تعد نفسك ان كنت
من في السما لماذا ربطت اهل الارض ولم عمدت ما في السما اجاب اليباس للملاك وقال كل من
خاف الله ويفرع منه فهو يستطيع ان ربط ما في السما والارض بامر الرب لانه من التراب خلق
وعد غمرت فيه روح القدس فربطت السفلاسن لاني من الارض وعقدت وعقدت عقده في السما
بروح الله الديق سكن فيه فلا فحمر على بانك ملاك وانا انسان /93^f واعلم اني اكبر منك
خالقك الله روح من فيه وحلقى بيمينه وبعد ان حلقى بيمينه نفع في من روجه ومن ها هتا انا
اكبر منك وسلطاني اعظم من سلطانك انت تدر السحاب وانا جعلى الله كاهن علي الارض
وجعل لي اصا سلطان في السما فانت عد وانا عبد وكلنا لرب واحد فخذ فولى وقولك واطلع
الى ربي وربك حتى تعلم اى القولين نبل وانا اعلم انه لا ياخذ بالوجه لاحد وهو الديق يغضب
وبرحم خلقه ويورث الصالحين ملكوته وطلع الملاك الي السما وفام بس ندى الرب وخر له ساحدا
وطلب اليه /93^v له نارب ان ذلك الرجل حيلان في سده غضبه وانه لم نلس ولم يرجع عن
سخطه وقد طلبت اليه وكلمته نلين ونذرعت ولم نبل منى وكب اكلمه نلين ويرد على شده وقد
عزم علي فساد الارض وسكانها وجميع ماخلفت في سته ايام فعد خربهم واهلكهم في ساعة واحده
كلمة خرحت من فيه فاحرنى يارب ما امر هذا الرجل انك قد اطعته وسلمت له هواه وامرنا

نحس قد بطل فاحاب الرب للملاك وقال قد احترتك غير مره امر هذا الرجل انه غار لى وانه رجل صابر ناصح وككثره نصيحته كذلك وقوته وقد جربته فوحدته مثل الذهب الابريز ومدح الله ايلياس /94^f/ النى وقال لا احزن عبدي حى يحل العقده الذي عقد العبد الصالح فاذا قد اغلق فلا افصح دونه لكيا لا نقول ايلياس انى قد ظلمته بل ارفق به حتى يقبل الى ماريد وامسك عنه طعامه التى كنت ارسل اليه مع الطير حتى يحل العقده التى عقد ويعلم جميع الناس انى انا الذى اعطى السلطان لكل من يومن بى ويعمل مرضاتي فما احل العبد الصالح على الارض انا اخله فى السما وما عقد على الارض بكون معقوداً فى السما وفى يوم من تلك الايام هم ايلياس النى بحل العقده التى عقد على الارض وياذن للمطر وبرحم الخلق فامر الله الغراب /94^v/ الذى كان يخدم ايلياس وياته بطعامه ان يحتبس ولا ياتنه فلما احتبس عنه ولم ياتنه اليوم الاول فقال فى نفسه تراه لم يجد طعاماً يابنى به وهو يلتمس لى طعاماً فاذا وجد اتانى به فلما كان فى اليوم الثانى والثالث ولم ياتنه الطير بدا تفتكر فى نفسه ويقول ترى طر افوى منه لقمه واخذ منه الطعام فلما كان فى اليوم الرابع والخامس وايلياس النى نترجا الطر فلم ياتنه فمن بعد ذلك وقعت عليه مخافه ورعده وضاق به وصغرت نفسه من الجوع والغطش فنزل لشرب من الوادى من العن الذى كان يشرب منها /95^f/ الما ففتح الارض فاها وبلغ ذلك الما من قدام الياس النى وصاحت الارض وقالت لايلياس ايها المولود الذى بعض والدته فليس ينبغى لك ان رضع متى لبن وهذا الفم الذى يبسنى لا يشرب من منابعى لانك لم ترحنى والان حى هو الله ربي والاهي الذى خلقت به ولم تكذب كما لم تشفى عطشي لا اسقى عطشك وعد ذلك علم الياس النى هذا

الامر من الله فبدا يبكي قدام الله ويستغيث ويقول لك الملك والسلطان والعزه والجبروه يارب
السموات والارض فلا يستطيع احد ربط ولا يجل بغير اذنك يارب /95^v/ فان ات رضت فانا
من انا الغريب البالى حتى استطيع امنعك ان ترحم خليقتك وانا لم اتخوف الا ان احث من
الحلف الذي حلفت فالساغه نارب ان رايب تحل لعبدك خلفه الذي حلف وانا احل العقده الذي
عقدت وافتح امهرا بركتك علي الارض وما عليها وتعرف جميع خلقك انك الحنان الرحمن الذي
يرحم الصديقين وتقبل توبه الخطايين وعلى انا الغريب تكون رحمة لاهوتك وعلى كل شى مما
حلفت فكل شى يسبح اسمك الى دهر الداهرين امنن وكاب كلمه الرب على ايلياس النبي وقال
له اذهب الى الشرق /96^f/ الى الوادى الذى قريب من ربحا بقرب الاردن فاختنى ثم ومن
الوادى تكون تشرب وانا امر الغربان تاتك بطعامك ففعل النبي كما امره الرب وذهب واختفا
في وادى حوريب وكالت الغربان تاتيه مما ياكل خبر ولحم بكره وعشيه ومن الوادى كان يشرب ثم
ان الما يبس لان المطر لم يكن ينزل على الارض فى ذلك الزمان وكانت كلمه الرب على ايلياس
النبي وقال له اذهب الى صارفيه صيدا فكن ثم وانا امر امراه ارمله تكون تعولك فذهب الى
صارفيه صيدا فلما دخل باب المدينه نظر الى امراه /96^v/ ازمله تجمع خطب فقال لها هل عندك
شربه ما تسقينى فذهبت الامراه واتته بما ثم قال لها ما عندك خبز فحلفت له عند ذلك وقالت
حي هو الله انه مالي الا قليل طحين فى قله وشي من زيت فى كوز وانا اللقط خطب وادخل
لكما اخبز الطحين واكله انا وابنى واموت فقال لها الياى النى لاتحافين ولكن اذهبي واخبرى لى
انا ثم بعد ذلك اصنعى لك ولابنك لان كدلك قال الله رب اسرائيل ان قله الطحين ليس

تنقص ولا كوز الزيت حتى يادس الله للمطر ينزل علي الارض فذهبت الارمله ففعلت كما امرها ايلياس النبي ثم اكل /97^f هو والامراه وانها فلم نزل يأكل هو وهم ذلك الزمان فلم تنقص قلبه الطخين ولا كوز الزيت كما قال الله لايلياس النبي ثم بعد ذلك مرض ابن الارمله فمت فقالت الارمله مالي ولك يانبي الله انما جيت تعاقبي وتقتل ابني فال لها ايلياس اعطيني ابنيك فاحذه من محرها ثم طلع الي العليه التي كان فيها فجعله في السرر ثم دعا ربه وقال يارب حتى لهده الارمله التي اسكنتني عندها قلب¹¹ بنها حسدٍ طرح النبي نفسه علي الصبي ونفح في وجهه ثلث مرار ودعا ربه وقال ربي والاهي ردّ نفسه اله ويعيش الصبي فمن ساعه غاش /97^v الصبي فاحذه ونزل به الي امه وقال لها ابصرى الان هذا ابنيك حى فقالت الامراه لايلياس النبي الان قد ايقنت انك نبي الله وتحق كلمه الله فيك ومن بعد ذلك بزمان امر الله النبي في السنه الثالثه وقال له اذهب حتى تطهر لآخاب الملك وانا اذن للمطر ينزل علي الارض فذهب ايلياس النبي فظهر لآخاب ملك اسرائيل وكان جوعاً شديدا فدعا آخاب خليفته وكان يخاف الله جدا وفي الزمان الذي كانت ازبل الملكه تقتل الانبيا اخذ خلفه آخاب مانه نبي فحاهم في معارتنس في كل معاره حمسن وكان يطعمهم وسقيهم ثم قال آخاب /98^f الملك لخليفته اذهب فامشي علي الارض فانظر هل تجد عين بجري امياه حتى تري مكان فيه عشب فاجعل دوابنا ومراكبنا هذه لترعا وتعيش والا ماتت فخرج آخاب الملك في وجهه وخليفته في وجهه فلما افترف وخليفته اذ لهي خليفه آخاب لايلياس النبي فخر له ساجداً من ساعته فقال له ايلياس النبي اذهب فقل لآخاب

¹¹ tachado en el ms y escrito en el margen.

أتى وحدت الياص فقال له عوبيديا خليفه اخاب ماذنبى عندك يانى الله فانك تريد تسلم عبدك
بيدى اخاب يقتلنى حى هو الاهك لقد بعث الملك فى كل البلدان لكما يجدك احد /98^v
فحلفوا الملوک وجميع الناس انک لم توجد وكيف اذهب اقول للملک انى وجدتك وانا اعلم انک
قدیس متى ماشیب جاتک روح الله وتحملک من هذه الحال حى لا اعلم ويجي الملک فلا
محدک فيقتلنى وانا عبدک خایف من الله من صغرى ولم يعلم مولای اخاب وان ازبل الملكه حین
كانت تقتل انبیا الله اخذت انا مانه من انبا الله فاخفيتهم فى مغارتين فى كل معاره خمسن
واطعمتهم واسقيهم قال الياص حى هو الله الذى افوم بس نديه لاذهبن الى اخاب حى ترانى
فذهب عوبيديا خليفه اخاب الملک واخبره عن /99^f ايلياس حسند جا الملک اخاب لكما
يلتقى الياص فلما نظر الملک الى اللباس النبى قال له انت هو الياص الذى تفرع نبى اسرائيل فال
له الياص لس انا افزع اسرائيل ولكن انت وبت ابوک الذى ترک وضایا ربک ونذهب الى
باعل الصنم ولكن ارسل واجمع لى بنى اسرائيل الى جبل الكرمل واجمع الان قوم باعل الصنم
الاربع مايه وخمسين رجل الدس ياكلون علي مايده ازبل الملكه فبعث اخاب فجمع رجال نبى
اسرائيل الى الكرمل فدنا الياص من الناس وقال لهم لای شى صرتم فرقس ان كان الله واحد
فادهبوا /99^v اليه وان كان باعل هو الآه فادهبوا اله فلم ترد الناس عليه كلمه فقال اللاس النبى
انا ها هنا واحد نبى الله وانما باعل اربع مايه وخمسين رحل فاتوفى بتورين فيختاروا اى ثور شيتم
فتاخذه وتقطعوا لحمه اعضا وتجعلوا لحمه علي مذبح ولا تجعلون نار وانا اصنع كذلك اخذ بوراً
واحد ولا اجعل نار تم ادعوا اتم باسم باعل وانا ادعوا باسم الاهي وتنظرون الاله الذى يبعث

النار فهو الاله الحق فقال الناس لاييلياس حسن ماقلت فاتوا بثورن كما قال لهم الياس فعال الياس لرس بنى اسراييل الذى بومنون /100^r/ بياغل اختاروا لكم ثورا واصنعوا انتم اولا لانكم اكثر منا وادعوا باسم الهتم ولا تصنعوا نار فاحدوا ثورا وصنعوا كذلك زدعوا باسم باعل الصنم من غدوه حتى صف النهار يقولون باعل باعل اعننا فلم يعيتم وجعلوه علي مذبحهم في كنستهم فلم يجيبهم بصوت يغنهم فدا الياس يضحك منهم وتقول اذعوا بصوت على لعل الالهكم بايما ولغاه مسعول فدعوا بصوت على واحتمعوا كمثل نستسهم بالسلاح والرماح حتى كثرت الدما فيهم الي ان كان وقت الضلام /100^v/ تسع ساعات دعون فلم سمع منهم ولم يغاثون فعال الياس للناس ادنوا مني امها الناس وان الياس هيا مذبح لله وكان المذبح مهدوم فاخذ ايلياس اسا عشر حجر على عدد الحجاره¹² الذي بنا بها نبي يعقوب المذبح الذي كانوا يعملوه لسنه الله وقال ايلياس كون اسمك نارب مباركا تم بنا تلك الحجاره على اسم الله وحعل حوض حول المذبح مربع بربع المذبح تم جعل خطب فوق المذبح ثم انه اخذ التور فقطغه وحعله على المذبح وقال للذين منعه املوا اربع قلال ما م صبوها على المذبح ففعلوا تم قال شوا ايضا فثنوا ولبوا ايضا حتى احاط الما بالمذبح وطف حول المذبح فدنا /101^r/ الياس النى في الوقت الذى يطلع فيه القربان لتسع ساعات وقال ايلياس يارب ابرهيم واسحق ويعقوب انت تعرف هذا اليوم انك الاله اشراييل وانا فاني عبدك وكلمتك فعلت هذا كله فاسمع متي يارب حتى تعرف كل الناس انك الله الاهي وابت ترد قلوبهم الجاسيه فلما صلي الياس في تلك الساعه نزلت نار الله من السما واكلت كل ماكان

¹² escrito en el margen por olvido del copista y marcada con una x en el texto.

على المدح حتى أكله الحماره والبراب ففرعوا الناس ووقعوا علي وحوههم على الارض وقالوا حقا هو هذا الاله وقال ايلياش النبي خذوا انبيا ازبل كلهم لا يبقا منهم احدٍ فاحددهم ايلياس /101^v/ الى وادى قيشون وذبحهم اجمعين وقال ايلياس النبي لابخ الملك كل وُاشرب قان صوت المطر قد حاك قَطلع اخاب ياكل وشرب كما امره النبي تم طلع الياس ومعه تلميذه على راس جبل الكرم ثم رك الياس على ركسه وجعل وجهه من ركنته على الارض وقال للمده اخرج انظر الى البحر فخرج فلم يرى شى ثم ايضا قال له اخرج ثابيه فخرج ولم يرى شى فقال له سته مرار والمره الساعه نظر فادا سحابه صغيره طالعه من البحر فقال ايلياس النى لتلميذه اذهب فقل للملك اخاب اركب واحدر قبل دركك /102^r/ المطر فسنا هو يتلفت الى كل ناحه اذا السنا مظلمه وكان مطرا شدد وريح حيسد ركب اخاب الملك وكات يد الله على ايلياس النبي وشد جبينه وجري من بدى اخاب الملك حى بلغ درعيل واخر اخاب لازبل كل شى عمل ايلياس ويقله انبيا باعل فغضبت ازبل وقالت ايلياس هكذا يصنع بالاهى وهكدا تكافينى واعدنا فى هذه الساعه هلاك نفسك كما اهلك انفسهم ففرع ايلياس النبي وهرب ليخلص نفسه من ازبل وجا الى موضع يقال له بر سبع يهوذا فرك تلمذه وانطلق اللباس الى البريه حتى بلغ شجره رتم فجلس تحتها /102^v/ وصغرت نفسه وذغا الموت وقال يكفينى الان رب اقبض نفسى فانى لس ناخير من ابى ونام ايضا تحت الشجره الرتم فجا ملاك الله فدنا منه وقال له قم كل باللباس النى فقام فوجد تحت راسه رغف خنز ابض وجره ما فاكل وشرب ونام ايضا فى مكانه فجا ملاك الله ايضا بانبه فقال له اللباس ايلياس قم كل حسك ماست فقام ايلياس فاكل وشرب تم منا بقوه

تلك الأكله اربعين يوماً واربعين ليله حتى انا حوزب جبل الله فدخل في المعاره فجلس فيها وكادت كلمه الله على اليباس السى وقال له /103^f/ اى شى تصنع ها هنا باليباس فقال له غضب غضب لالهى الواحد لان بنى اسرايل بطلوا قيامتك ومداحك هدموا وانساك قتلوا بالحرب ويردون مهلكون نفسى فقال الله لايلباس قم فاخرج الى الجبل قدام الله فسوف تجي الك قوه الله رباح تفوق الحبال وتهدم الحيطان وليس يجي الله في تلك الريح تم تحي زلزاله عظيمه وليس في تلك الزلزاله الله ثم حلف ذلك صوت ربح لطفه متواضعه من ذلك الصوت يتكلم لايرى وجهه لخفيته فخرج اليباس وقام خارج المغاره وكان هالك صوت فعال له ماترد هنا باليباس/103^v/ فقال اليباس غضب غضب لربى والاهى حيث ترك بنى اسرايل قيامتك ومداحك هدموا وانساك قتلوا بالحرب وانا قوت وخرت نقوه رى وهم يريدون مهلكون نفسى فالله لايلباس قد ترك لى من سى اسرايل سعه الف لم يسجدوا لباعل الصنم ولم يعوا به وقال ايضا الله لايلباس النبى اذهب في طريقك الى البره في ارض دمشق وامسح ثم رجل يقال له جزايل كيون ملك على اذوم وله ابن يسمى شمائي لملك بنى اسرايل وعلى الشبع س يوشافاط الذس بعملون اسحّه وكون نبى بعدك ومن يخلص من قبل جرايل وتقبله هو الذى يخلص /104^f/ من قل الشبع فجا اليباس من خوريب حل الله فوجد اليبس س يوشافاط يحرث وبن دبه اتنا عشر فدان بقر تحرت وهو واحد من الحرائس فمضا اليباس الهم فحل عليهم صلاه فترك الفدادن ثم ولحو اليباس وقال اليباس النبى اترك بلادك وانوك وامك فقال انا اترك ابي وامى والحو نك فقال له اليباس اذهب ماصنعت فاصنع فحا اليبس فدبح تورس وطبخهم بعيدان

السكك واطعم اليباس فاكلوا حسند قام اليبس فقبل اونه وامه ولحق باليباس وصار له خادم ثم قال ملاك الله لاللباس النبي من سير الي القريه قم فاطلع كيا تلقا /104^v/ رسلا جرايل ملك السامره وتقول لهم من قله انبيا بنى اسرسل ذهبتون تطلبون باعل الصنم لكي اهلكه الله كذلك قال الله علي لسان ايليا النبي انك الشرير الذي تطلع عليه ولا تنزل منه حتى تموت فقام اليباس النبي فطلع لكيما يلقاهم لرسل جرايل وقال لهم كما قال له ملاك الله فجا هو ورسولين معه الي حوزيا فقال له مثل هذا الكلام فقال له حوزيا اي شي يشبه رجل الذي طلع اليكم وقال لكم هذا الكلام فقالوا له رجل شعرائي ومنقته من جلد علي حقوبه فعال حوزيا هذا لباس النبي الذي من دشمين القريه فبعث حوزيا الي اليباس /105^f/ النبي فايد في خمسين ممن كان مغه وكان اليباس النبي علي راس الحمل فطلعوا اليه وقالوا له قائد الملك يقول لك انزل ناني الله فاجاب النبي اليباس وقال له وللخمس ان كنت انا نبي الله فترل نار من السما فتاكلك وللخمس الذين معك فنزلت النار من السما فاكلته وللخمس الذين معه ثم بعث ايضا فايد ومعه خمسين فذهب وقال لا يلباس انزل ناني الله وعجل فقال ايليباس ان كنت انا نبي الله تنزل نار من السما فتاكلك وتلك الخمسن الذي معك فنزلت نار الله فاكلته واكلت الخمسن الذي معه وارسل اليه ايضا المره الثالثه /105^v/ خمس وراس الخمسن فطلعوا الي اليباس النبي فبرك راس الخمسين على ركبتيه قدام اليباس النبي وطلب اليه وقال له ابي اريد منك ياني الله ان يكون لي منزله ولهولاي الذي معي عندك فقد نزلت النار فاكلت رجلن من كبارنا الذس جاوو اليك وللخمس خمسن الذي كانوا معها والان يكون لي منزله عندك ولهولاي الذس معي فقال ملاك الله لاللباس النبي انزل

معہ ولا تخاف منه فنزل اللباس النبی معہ وقال اللباس النبی هكذا قال الله من قلة انبيا بنی
اسرائيل بعثت تلمس من عند ناعل الصم انه كذلك الشرير الذي تطلع عليه ولا ينزل منه
/106^f/ حتى تموت فمات من ساعه الملك كما قال الله لالباس النبی ومَلک رويعام بعده لانه لم
يكن لحوزيا ابنا يملك بعده وبقية كلام حوزيا وكل ما عمل هو مكتوب سحر بنيامين ملك بنی
اسرائيل وفي السنه الباليه من ملك اذام بن نوشافاط ملك يهودا ملك اورام بن اخاب مكان
احوه على

بنی اسراييل فالسبحه والوقار والعظمه

لربنا والاهنا يسوع المسيح من الان والى

دَهر الداهرين امين هـ

والسبح كليما اندا

وعلسا رحمته

/106^y/ بسم الاب والابن وروح القدس اله واحد

هدا كرر سمعان الصفا ريس التلاميذ

ومتقدمهم نطرس حب بعته المسيح

ربا والاهنا يكرر برومه المدينه

دعا الله سمعان الصفا فقال له وكلمه سمعان سمعان ريس التلاميذ رومه تريديك فاذهب اخرج
الى هاولي القوم الذين قد اطغاهم الشيطان فلما سمع ذلك سمعان تلمذ الاله احذ يكي بين يدي

الله وقول الاهي اين اذهب وانا شيخ كبير وليس استطيع امشي وليس لي ذهب ولافضه ولا دابه فكيف اذهب اموت مثل الهالك الذي يهلك اريد منك يارب تغفر لي وُتميتني في بيت المقدس /107^F/ حيث كان امرگ ثم اموت علي كلمتك فقال الرب لسمعان لا تجعل الفرع في قلبك اني اعطيك سلطان الملك فلا تخاف اذهب فادخل فيما بينهم ولا تخاف كلم المرضا فيبرون وقول للعي ابصروا فيصرون فان لم يقبلو ويمسكوا كلامك ويعلمون اني في السما فكلم الارض فتبتلعهم وكل شي ربطتوا في الارض انا اربطه في السما وكل شي تحله في الارض انا احله في السما¹³ انا في السما وانت في الارض الغريبه تدعوني من بعيد فاجيبك عن قرب فقال سمعان الاهي لا يضعني انا عليك توكلد فان تتوانا عني فاني في¹⁴ اسفل السافلين انحدر ثم ان سمعان قام الي اخوته واصحابه ودموعه /107^Y/ تجرى وقال قوموا يا اخوتي باجمعكم واذكروا الحب الذي كان بننا واكثرنا الي من الصلاه في هذه الطريق الذي قد اعطاني الله اياها فمثل المت اخرج من عندكم فادعوا الي في صلواتكم فقالوا له اذهب بسلام يا قدس والله الذي في السما يكون معك واليمين الذي شق البحر بين يدي بني اسرائيل تكون معك يا قدس الله يا عمود الامانه اذهب فان ملاك الرب يكون معك ويعينك علي طريقك وعلي عدوك فجاز سمعان بطرس البحر حتي بلغ مدنه رومه فاجتمعوا حيث راوه وبدوا يقولوا فيما بينهم بحق ان هذا مسكين محتاج قد جا وهو مرجف /108^F/ وعيان وعليه لباس خلق وبيننا مساكين كثيره ومثل هذا لم

¹³ escrito en el margen por olvido del copista y marcada con + en el texto.

¹⁴ escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

نري فوق حبيب الله علي مزيله انسان غنى وهو جيعان غطشان وقد اصابه البرد وهو ملقا علي وجهه يكثر ذكر الله فخرجت ابنه ذلك الغنى فنظرت اليه ثم دخلت فقالت لانها يابته ان شيخ مطروح علي منزلتنا مثل العبد الكبير الذي لنا وهو فما بيننا وفي جوف بيتنا فندخله وتطعمه من الخبر الذي في منزلنا فاجاب ابوها وقال لها اذهبي يا حبيبتى كما قلتى يكون فخذى صلواته فخرحت الشاه فسجدت له وقالت له قم ولا تبكى يا ابي فقد بلغت البيت فلا تحرن قم وكل طعام واطرح الهم عنك /108^v/ فقام سمعان رئيس السلاميد معها لكيما تقدم له طعام ياكل فوضعت له كرسي فجلس وقدمت له انيه فضه وذهب فسالها الما فذهبت بسرعه فجات بقسط ذهب في يدها فحين دنت منه غطت يدها فقال لها سمعان قولى لى يا شابه لاي شى غطيت يدك مني فقالت له كنت مخضوبه وقت دخولي على زوجي فلما اتا الزوج لماخذنى الي بيت اهله وكان الاكليل الذهب علي راسى فادارواني الاسواق فلما بلغت بيت زوجي ظهر بي هذا البرص عند ذلك استحييت من اصحاباتي ورخعت الي بيت ابويه وانذرت ندرأ لالهتا الاصنام واعطيت الكرا الكبير /109^f/ وسحبت لكبارنا وهذا لى سته اشهر منذ ظهر هذا الدا بي فلدلك استحييت وعطيت يدي ليلا تنظر اليها فاخذ بطرس ذلك الكوز الما فصلي عليه منه صادق مقوله روحانه لسس فيها شى من الجسدانيه ثم اخذ بطرس ذلك الكوز الما واعطاه للحاربه وقال لها اغسلي يدك بهذا الما فلما غسلت دمه يدك الما برت وتنقت وصارت كأنها لم يصبها شى قط من ذلك البرص الذي كان بها فلما رات ذلك فرعت منه فزع شديد ثم انها ات ابوها وكان يواب فقالت له يا اباه ما جلسك انظر الي فكشف دها فلما /109^v/ راها ابوها قد اشتف من ذلك البرص الذي

كان ظهر لها قال لها ويحك ابنتي ماهذا الذي ارى بك اليوم قالت له بحق افول لك نابتاه ان الاله الحق دخل عندنا اليوم فنزل ابوها البواب الى بطرس وقال له ارى لي ما تقى من حسد ابنتي من هذا البرص وسالني ماشيت من الذهب والفضه حتى اعطيك قال له بطرس انا ابرى مابقى من جسد ابنتك من هذا البرص وذهب او فضه لا اريد منك بل اريد منك كلمه واحده ان تومن برى يسوع المسيح وتترك عباده الاصنام والشياطن الذى لا تعبد فقال البواب لبطرس لك ذلك عندي فقام بطرس^F/110/ فصب معموديه في ذلك الموضع الذى هم فيه فاخذ بطرس الحاربه فعمدها في تلك المعموديه وطهرها بذلك الطهور وصبغها في تلك المصوغيه بسم الاب والابن وروح القدس فاشتفت من ذلك البرص الذى كان بها كانه لم يخلق بها شئ قط من ذلك البرص الذى كان بها فلما راى ابوها البواب ذلك امن بالمسيح وترك عباده الاصنام ثم ان بطرس اقام عندهم يوم وليله ثم بعد ذلك هوي بطرس ان يخرج في مدينه روميه وبظهر للناس فقال له البواب ان انت ذهبت اليوم الي مدينه روميه لم تقدر تدخل وتدور في اسواقها فان لهم /110^V/ غيد وندور ثم يذبحون فيها للاصنام فان راوك تدور بينهم في هذه الخلفان يقولوك الالهه فقال بطرس للبواب الذى امن بالمسيح لاند لي ان اذهب الي مدينه روميه فان رى المسيح لمثل هذا اليوم ارسلنى ولا مثال هذا ولا استطيع ان اعصى ربي فانطلق بطرس حتى دخل مدينه روميه فاذا فيها كرازين يكرزون ويقولون من كان من الناس فليلبس الحلل والشاب والذهب والفضه والارجوان واللؤلؤ والا لا يلوم الا نفسه¹⁵ فالتفت الشعوب واخيادهم الى بطرس

¹⁵ escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

بخلماه¹⁶ فقالوا له امها الشيخ الاحمى اين تذهب اليوم هده الخلعان/111^f/ التي عليك ان اراك ملك روميه قتلك مر البس لبوس الذهب والفضه وتعال الي موضع الهتنا فقال بطرس الملوک والابخاد والشعوب هذا اللباس لباس ربي الذى اعطاني الذى لا الاله غيره فانكروا ذلك القول وغضتوا من ذلك غضباً شديداً وتامروا على ان يرموه بالحجارة لعوله فى المسيح انه الاله فلما راي ذلك بطرس اتا الى موضع مشرف حيث كانت الهتهم فتوحد ثم يدعوا المسيح بنيه صادقاه مقبوله روحانه لم يخالطها شيئاً من الجسدانه فى ذلك المقام فحيث خرج ملك روميه وملوك كثيره وشعوب/111^v/ واخباد الاف لا تحصى عدتهم ومعهم مايه حاربه خمسين منهن متزوجات وحسن لم يدخلن علي ازواجهن بعد وقد اخذن وربطن للذبح نذرا لالهتهم الاصنام والشياطين الذس كانوا يعبدون فلما راي ذلك بطرس رفع نظره الي السماء وقال ربي والاهى لا صبر لى بعد شى اراه ولكم رحمتك وقدرتك فى مثل هذه الساعه احتاجما فاستجاب المسيح لبطرس دعوته فبعث سحاب شديد وريح عاصف فالقت تلك الاصنام فتكسرت وخرحت منها شياطين واوت الجبال فلما راي ذلك ملك روميه قال للجواري اذهبن انتن الي ابايكم/112^f/ وقال للخمسين الباقيه اذهبن انتن الي بوتكم فان ملكى قد فنى من تلك الظلمه التي كانت على ذلك الشرف منها كان يخرج النار ومنها فى ملكى فى ذلك المقام حين اتاه الرسول من بيته نقول ناملك روميه ما قعودك وابنك وحيبيك فد مات فقال ملك روميه للملوک والشعب والابخاد والالوف الذى

¹⁶ بخلماه escrito en el margen por olvido del copista y marcada con una x en el texto, sobre la línea de escritura.

لا تحصى عدتهم فانصرفوا معه حتى اتوا منزله فخرحت امراته فقالت له يا ملك روميه اي شى حلوسك واسك وحبيبك قد مات تعال نبكى على وحيدنا اليوم فحات ابنه البواب الذي برت من البرص فدخلت /112^v/ على ملك رومه وقالت له يا ملك روميه ما يكيك علي وحدك اليوم ان في المدنه شيخ ضعف عليه خلقان ابعث اله فهو يقيم وحيدك هذا فقال لها ملك روميه يا جاريه تسخرن بي الحجاره تتكلم او العمى يبصرون او الموتا يقومون يقولين ان وحدي قوم تعالي ابكى على وحدي اليوم وجميع اصحاباتك فقالت له يا ملك رومه تعرفنى فال لها نعم انتى ابنه البواب البرصا قال له يا ملك روميه لس انا برصى وكشفت ساعدها ووحها فلما نظر لها قال لها ويحك يا جاريه ما هذا الذي اراك /113^r/ فيه اليوم قالت له حقا اقول لك يا ملك روميه ان الشيخ الضعف المسكين الذي ذكرت لك هو الذي ابرانى وهو يقيم انك ووحيدك في هذا السوم فبعث الى الملوك والاحياد والاحاد كلها فقال لهم اطلبوا لهذا الشيخ الذي ذكرت هذه الحاره فطلبوا الملوك والاحياد لبطرس حتى اصابوه في المدنه بخلقانه فادخلوه علي ملك روميه فقال له ملك روميه ايها الشيخ ان اقمتم ابى ووحيدى في هذا اليوم فلن ملكى فقال له بطرس اما ابنك وحبيبك فانا اقيم وملكك لا اريد انما اريد كلمه واحده ان تعبد /113^v/ ربي والاهى يسوع المسيح خالق السما والارض الذى لا اله غيره وتترك هذه الالهة والاصنام الذي تعبد فقال له ملك روميه يا بطرس لك ذلك ان اقمتم ابنى فقال بطرس لملك روميه ابعث الى الملوك والشعوب والاحياد من اهل مملكتك ممن داخل وخارج واجمعهم واحمل ابك هذا الميت على سريره وتعال الى موضع الهتك التي تعبد فبعث ملك روميه الي جمع الملوك والاحياد

والقواد وحمل ابنه الوحيد لسريه فجا الى موضع الاصنام التي كانوا يعبدونها فموحد بطرس الي
جانـد السرر يدعوا /114^f/ الي المسيح ويقول ربى والاهي انت الـدى بعثنى الي روميه لسلامه
اهلها و¹⁷ خلاصهم وانت الـدى سببت موت هذا الخاطى لخلاص الجميع عند اقامتى اياه باسمك
فاظهر فى هذا الوقت قوبك بذكرى اسمك واسم ناسوتك فلما قال هذا قام الميت ابن الملك من
سرره حتى اتي الي بطرس فسجد له وقال سلام عليك يا تلميذ المسيح سلام عليك يا قدس
الله سلام عليك نامن كانت كلمه الملائكه سلام عليك نامن استجاب الملك دعوته حتى
رحب روى¹⁸ الى حسدى ثم التفت الميت الـدى قام الى ابوه ملك روميه وقال /114^v/ الوبل
لك نابتاه وماكنا نعبد الوبل لك ناساه واى خطانا كتنا قيها الوبل لك يا ابتاه ان هذا الشيخ
يدعوك الى الـاه عظيم شديد القدره وان الملائكه تكلم هذا الشيخ تكلم الوبل لك يا ابتاه واى
ظلمه كما فيها قامن الملك فى ذلك اليوم الوقت بالله وجميع الملوک والاخاد وقال الملك لابنه
اجبرتي بقصتك فقال له الغلام انى عندما حطفت صرت الي اقصى السما فلما صر س بدى
كرسى العزه كان هذا الشيخ وافف ثم يتضرع واخباد الملائكه وقوف وقال الرب من كرسيه تقضا
حاجه بطرس رس كىستى ومع هذا الصوت /115^f/ رحعت نفسى الي حسدى فقال الملك
لـطرس ايه السيد امرنا بما شيت فقام بطرس فنصب معموده فى الموضع الذى كانت الهتهم فه
وعمد الملك وابنه وجميع بطارقه وجميع الاخباد والقواد حتى كان بطرس لا يقوا ان عمد الناس

¹⁷ و escrito debajo de la línea de escritura por olvido del copista.

¹⁸ escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

من كثرتهم حتى ان بطرس كان ناخذ من ما المعموده فيرش علي الناس فمن كنت تصيبه نقطه
واحد كان يعتمد فامن جميع اهل روميه واقام فيها بطرس نكرر ويعمد ويعلم وكان الناس يجوه من
كل وحه فيعمدون منه ويا منون بالمسيح وتركون الدنيا ويهجرون

115^v/ الاهل والمال وبطلوا الامانه بالمسح

الذي له السبح من الان والى دهر

الداهرين امس

والسبح لله داما

وعلسا رحمته

امين

بسم الاب والابن وروح القدس اله واحد

هذه قصه الطاهر السليحين الماركس

مناوس واندراس وكرهم وحوه الكلاب اللى

ارسلهم سيدنا ومخلصنا يسوع المسيح

الى مدينه وحوه الكلاب

من بعد صعود سيدنا المسيح الى السما /116^r/ وذلك زمان كانوا اللاميد مقمسن ناورشليم
يقترعون علي البلدات وان القرعه اصاب لمناوس ان يصر الي مدينه وحوه الكلاب ولم يكونوا
اهل تلك المدينه ناكلون الخبز ولا يشربون الحمر بل كانوا ناكلوا لحوم الناس وشراهم دهمم والذى

كان يات الي مدينتم كانوا ياخذوه ويقلقوا عينيه ويطرحوه في سجنهم وبعد ذلك سقوه شربه شحر حتى انه يصير كمثل البهيمه ياكل الحشيش وبعد ذلك يدح ويوكل فاما متاوس الطاهر رسؤل المسيح سيدنا فحين /116^v/ دخل المدينه اخذوه وقلعوا عينيه وسقوه الشربه المسحوره فبعد تناولها لم يتغير عقله وحبسوه عندهم وقدموا اليه الحشيش فلم ياكل منه شيئاً ولكنه نصب قدميه في السجن واخذ يصلى ويتضرع .. الي سيدنا المسيح ويقول انت تعلم ايها السيد انا¹⁹ من اجلك خلفنا كل شئ وتبعناك وانت رحانا وعوننا فانظر الان الي عبدك متاوس ومانزل به من اهل هذه المدينه فانير عقلي وعيني حتى ابصر فعل هاولي السحره الذين لايعرفونك ولا تسلمني الي الموت وفيما السليح يصلى اذ اشرق /117^f/ عليه نوراً عظيم واذا صوت يقول له لاتخاف ولا تجزع يامتاوس لاني انا معك وليست مفارقك فاصبر الان سبعة وعشرين يوماً حتى تخلص انفس كثيره وانا مرسل اليك اندراوس اخوك لينقذك من السجن فعند انقضا وتام كلام سيدنا طلب اليه ايضا متاوس وقال اسلك ياسيدى ان لا تبعد عونك متي اليوم ولا ترفع مواهبك عتي فاقام متاوس في السجن ايام كثيره وكان ينظر الي الاعوان كيف يبادرون الي السجن ويخرجون الناس منه لياكلوهم وبعد ذلك يقدموا الاعوان الي متاوس /117^v/ فقرأوا رقعته وكانت معلقه في يده ثم قالوا انه الي ثلثه ايام تقع الوبه على هذا الرجل فنخرجه ونذجه ليوكل وكان هذا فعلهم بكل رجل يجبس عندهم كانوا يكتبوا على يده رقعه الي وقت نوبته لتام²⁰ لثلاثين يوماً وكان هذا في سبعة

¹⁹ انا tachado en el ms.

²⁰ تمام escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

وعشرين يوماً مند حبس متاوس في سجنهم ولم يكن بقي من اجله الا ثلثه ايام فترايا سيدنا المسيح لاندراس في بلد اى البلد الذي كان فيه فقال له المسيح قوم ياندراس الان مع تلاميذك فانطلقوا الي مدينه اكلى الناس وانقذ من السجن متاوس اخيك لانهم قد عزموا الي ثلثه ايام /118^F/ يخرجونه ليذبحوه ويوكل عند ذلك اجاب اندراس للسيد وقال ياربي والاهي لا اقدر الحقه في ثلثه ايام ولس انا عارف بالطريق ولكن ارسل ملاكك لينقذه فرد عليه السيد المسيح وقال انطلق الان واسمع لخالك الذي هو قادر بكلمته منقل تلك المدسه بم فيها الي ها هنا فامضى بالغداه مع تلاميذك وصّر الي ساحل البحر فانك ستجد هناك سفينه فاركب فيها انت وتلاميذك وسر مصراً فعند تمام كلامه لاندراس قال السلام يكون معك ومع من تبعك تم غاب /118^V/ عنه ذلك المنظر البهي وان اندراس المبارك قام من ساعته مع تلامذه وانحدر الي ساحل البحر فاصاب ثم سفينه وفيها ثلثه نفر قعود فيها وذلك بحسب اندراس وانما كان سدنا المسيح تشبه له صاحب السفينه ومعه ملاكن تشبهوا له بملاحن فعندما نظر اندراس السفينه فرح وسأيلهم الي اس تريدون فقال له سدنا المسيح نريد ننطلق الي مدينه وجوه الكلاب فقال اندراس ونحن ان شا الله بعون المسيح نريد اليها فرد علمه المسيح وقال له من غير ان يعرفه بنفسه /119^F/ كل الناس يهربون من تلك المدينه وانم تذهبون اليها قال لهم اندراس ان راسم ان تحملونا معكم فافعلوا فرد سيدنا المسيح علمه وقال كف تركبون هذه السفينه ولس ارى معكم شى ولا كزى السفينه ولا طعام فعال اندراس اعلم ايها الشاب الميازك انا تلاميذ اسوع المسيح وعبيده اختارنا وانتخبنا ونحن اثنا عشر تلمذا ووصانا وقال لنا اذا سرتم وتحررتم لاتحملون في

طريقكم ذهباً ولا فضه ولا نحاس في مناطقكم ولا مزاود ولا ثوبين اثنين ولا خدا /119^v/ في ارجلكم²¹ اقدامكم ولا عصا والان ان رايت ان تتفضل وتحملنا مغك فافعل فعال سيدنا بحق انه كما قلت وصيته فاصعدوا بفرح وسرور حينئذٍ صعد اندراوس من ساعته وهم يسيرون قال سيدنا المسيح لاحد الملاكين الذين كانا معه انزل الي بطن السفينه واخرج ثلثه ارغفه خبز حتى ناكلون هاوولى الاخوه وكما اظن بهم انهم جياع وقد اقلوا من موضع بعد وان الملاك فعل ما امره سيده ثم انه وضع ثلثه ارغفه خبز فقال سيدنا لاندراوس قم يا ابني انب والغلامن /120^f/ اتناولو شى من الطعام لتتقون علي هول البحر وكما اظن ان صاحبك لا يصبرون علي شده البحر ولكن امرهم ان يصبرون الي الشط حتى بلع حاجتك وتصير الهم عند ذلك احابوا تلميذى اندراوس وقالوا لا ياسيدنا لا تخلفنا عنك فنصير غربا من الخبز وان سيدنا المسيح قال لاندراوس محب منك ان تخبرنا بالعجايب والقوات الذى كان يعملها معلمك لتسمع تلاميذك هاوولى ونفرحوا. وان السيد جلس على السكان مثل مدير السفينه واخذ اندراوس يتكلم ويقول بحق لقد كنا /120^v/ مع سيدنا في الوقت الذى كان يجول حوالى بحر طبريه وانه صعد الي سفينه فاضجع فيها البحر بنا وان الریح هاجت في البحر وقامت الامواج وتداخلنا الرغب الشدید وانه قام فزجر البحر وسكنت الامواج وهدت الرياح والان يا احباي لا تخافوا فانه لس نخلى عنا وفيما هو يكلم تلاميذه اخدهم النوم واما اندراوس فانه التفت الى سيده المسيح من غير ان يعلم وقال بحق انى ماراب احسن ولا اخكم من تدبيرك لهذا المركب ولقد ركبت البحر ستة عشر مره وهذه السابع

²¹ ارجلكم palabra tachada en el manuscrito tal vez por error.

عشر لم اري مدير مثلك /121^F/ ولا احكم منك في تدبيرك ايها الشاب المبارك قال له يسوع ونحن كثير مما ركنا البحر ولم نرا اشد من احواله هذه المره ولكن منجل انك تلميذ يسوع المسيح ارجوا ان نسلم وننجوا بركتك وفيما هم يسيرون قال السسد لاندراوس اخبرني كيف ناتلاميذ المسيح اليهود لم يؤمنوا به وكانوا يحدفون عليه ويقولون انه انسان وليس هو بالااه فقال اندراوس الم تسمع بالقول والعجايب التي كان عملها من ايدهم انه افام الموتى وفتح اعن العمي وابرا العرج ونقا البرص /121^V/ واسمع الصم وصر اليا شرباً واخذ خمسته ارغفه فبارك عليها واسبع منها خمسته الف نفس وبعد ساعة قال له من بعد احبار كثيره وسراير عجيبه حدثه اندراوس اخذ اندراوس النوم فالتفت سيدنا الي احد الملاكين وقال لهم خذ انت وصاحبك اندراوس وتلميذه فاحملوهم علي اجنحتكما وصيروا بهم الي باب المدنه التي اهلها ناكلون الناس واسرعوا بالرجوع الي ففعل الملاكين ما امرهم السيد فلما كان مع الصبح انتبه اندراوس فاذا هو على الارض وانه ايقض التلميذين من النوم وقال قوموا نا اولادي وانظروا /122^F/ الي رحمته الله مغنا وبحق لقد كان ذلك المدير هو المسيح الذي كان معنا في السفينه فقالوا له تلاميذه بحق لقد نظرنا في منامنا هذا ولكن لم يظهر لنا علانيه وهو الذي القا علينا ثقل النوم وصر نفوسنا الي الفردوس وراينا عجائب عظام وابصرنا سيدنا المسيح علي كرسي المجد وكل ملايكه فيام حوله وابرهم واسحق ويعقوب وكل الشهدا والقدسين وداوود يسح بالمرامر ونظرنا اليكم اتم الاثنا عشر تلميذ قيام بين دده والملاكه قيام والسسد يقول لهم اسمعوا التلاميذ السلحن كلما يامروكم فانتحلوا /122^V/ اليه فهذا الذي نظرنا فلما سمع اندراوس من قول التلميذين فرح وسر قلبه وفي هذا سمع صوت يقول له

ابشر ناندراوس وافرح وانه قام فسجد علي الارض وقال اغفر لى ناسدي لاني قد رايتك في البحر مثل انسان وهذا قلل في دببرك الحسن فرد الصوت اليه ثانه وقال احببت ان اعلمك انى قادر علي كل شى فقم الان وادخل الي المدنه واتخذ من السجن اخوك متاوس وجمع من معه من الغربا واعلم انك ستعذب عذاب شديد ويفرق للمك في سكك المدنه ودمك يسئل على الارض فانظر كيف يكون صبرك ناندراوس /123^f/ فعندما تم السيد كلامه غاب عنه واندراوس دخل الي المدنه هو وتلاميذه ولم يراهم احد حتى صاروا الي السجن فنظر الي سبعة حراس يحفظون الحبس فاحد يصلي في نفسه ومع هذا سقطو الحراس السبعة وماتوا وان اندراوس دنا الي باب السجن فرسم برسم الصليب وانفتح الباب وانه صار الي الشيخ متاوس ودنا وسلم عليه وقال له كيف صرت في هذا البلد ناحى فقال له متاوس المبارك اخشا ان ترتعد السما منه والارض لاتستطيع حمله من كثره خطايا اهل هذا البلد وبعد فان لى سبعة وعسرين يوما /123^v/ في سجنهم وان سدى المسيح ترابا لي وقال اصبر فاني مرسل اليك اخوك اندراوس وطرت فاذا رجال عراه محبس ياكلون الحشش مثل البهايم فعجت وقلت الويل لك ياابليس اللعن الذى انت عدو المسيح وملايكته كيف لس تكف عن قتال جنس ادم الذى منذ اول الدهر احرحت ادم من الجنة وبعد فقد اطغيت الجابره وبسببك جلبت عليهم الطوفان والان صاروا اهل هذه المدنه الي هذا الامر حيث علمتهم ياكلون الناس بدل الخبز وان القديس اندراوس اخذ يصلى ويدعوا الي سيده وبدا يضع يده على وجوه الرجال /124^f/ المحسين فاصروا من ساعاتهم وعلى قلوبهم فرجعت الهم عقولهم ثم ان السليح امرهم ان يخرحوا خارج المدنه غير

بعيد وقال لهم انكم ستبصرون شجر من بس عظام فاستطلوا تحتها واكلوا من ثمارها حتى اصير الكم فقالوا اولايك الرجال الاساري لاندراوس ناسيدنا تعال معنا لكيلا لا يرونا ويعلمون بنا فخار هذه المدنه فاخذونا ناشر من هذا العذاب يعذبونا فرد عليهم اندراوس وقال بحق انه لا يعلم بكم احد ولايراكم اذا خرجتم فان اولايك الرجال اطاعوا القدس وخرجوا كلهم وكان عددهم /124^v/ ماتى رجل وتسع رجال ومن النساء سبعة واربعين مره واما القدس اندراوس فانه رفع عينه الى السماء ونظر الى سماه قامرها ان تحمل متاوس المحبوس وتلمسده الدن قدموا مغه وقال لتلك السحاه صيرى ناحوقى هاولى الى القديس بطرس وانه ودهمهم ومصا حتى صار الى وسط المدنه فنظر الى عمود عظيم من رخام عله صم كبر فدنا حتى صار حده وان الاعوان صاروا الى السجن فاصابوا الباب مقتوح والحراس على وحوههم موبا فرجعوا مسرعين واخبروا روسا المدسه وانهم توامروا بينهم وقالوا /125^f/ عجلوا علينا ناوليك الحراس الموقى فعندما صاروا بهم الى الروسا امروا ان يقدموا الى بركه غطيه ليدحوهم وشونهم في اتون عطم لانه ماكان نعى لهم في السحن احد ناكلونه فعندما نظر القدس اندراوس الى فعلهم اخذ سكي وبدعى الى السما الى سيدنا المسح ويقول اظهر عجاسك ناسدى ها هنا وامر سكاكينهم تقع من ايدهم فوقعت من ساعها ورجعت ادى الاعوان قلما نظروا مشيختهم ومن حضر اخذوا يبكون ويقولون حقا لهد دخل مدنتنا اناس كثير سحره وانهم توامروا بينهم ان يجتمعوا مشايخ /125^v/ المدنه ومن قد كبر لنذجوه لان الجوع اضرهم وكان عدد من جمعوا من المشايخ مايتى وسبعه رجال فبدوا واحذوا واحد من اولايك المشايخ وهو بكي ويبصرع ويقول لى ابن صغر اذحوه بدلى ففعلوا الروسا ذلك . وان

الاعوان صاروا بعلامين صغار الي تلك البركه الصبان بيكون ويقولون ما كان حال لنا ان نذبح
ونحن صغار وقد كان وقد كان سنه هذه المدينه ان لا يدفنوا لحم مت بل كانوا يسوونه في النار
وباكلونه وهذا كله كان راه القديس اندراوس ويكي ويصلى الي السيد المسح وفي تلك الساعه
جا الشيطان اللعين متشبه برحل /126^r/ سيح وقام في وسط الجماعه وبدا يقول لريسا المدينه
ويصيح بالويل علي نفسه وسكى ويقول اعلموا انا سنموت جوعاً لانه ما بقى لنا في السجن احد
نذبحه وناكل لحمه ولكن اطلبوا في مدينتكم رجل غريب قدم الينا مند قرب يقال له اندراوس وكان
اندراس سطر الى الشيطان وسمع كلامه والشيطان لم يراه فبدا القدس بلعن ابليس ويقول
ياعدو الخلاق منذ قدم اسل سيدنا المسيح ان يكسر فوتك وان يهد ركنك عند ذلك اجاب
ابليس وقال اما انا فاسمع كلامك ولا ادل شخصك وان الشيطان قال اغلقوا ابواب /126^v/
المدينه واطلبوا هذا الرجل وانهم فعلوا فسمع اندراوس صوت من السما يقول له اظهر نفسك لهم لا
تخاف وفي تلك الساعه ترانا لكلهم فوثبوا عليه جاعتهم وتوامروا في قتله باى قتله يقتلونه فعضهم
قال تقطع راسه وبعضهم قال نعهده واخرس قالوا نخرقه بالنار وبعد هذا طرحوا في رقبته حبل واخذ
بجروته في وسط سكك المدينه ولحمه يتناثر على الارض ودمه يسيل مثل الما فعند المسا طرحوه
في سجنهم شبيه بالميت فلما ان كان بالغداد فعلوا به مثل فعلهم بالامس وان القدس اخذ بيكي
وتضرع ويقول /127^r/ ناسدى انت تعرف صنع جسد الانسان وقد بلعت نفسى الموب
فاعينى وقوينى وفي هذا كان الشيطان يلحق الجماعه ويقول كسروا فمه حتى لا يقدر يتكلم
ويستعيث وكان هذا فعلهم الي المسا وفي ماكان في النصف من الليل اذا ابليس مع سبع شياطين

مردہ يتقدموا الى العدس واخذوا يهزون به ويفرحون ويقولون قد وقعت في ايدينا فاين الان قوتك ناندراوس الى كنت بها تحميننا وتخرب مساكننا وان ابليس اللعس اخذ يقول لاولئك الشياطين السبعه اقتلوا الان من كان يعاندنا ومن مواضعنا شردنا /127^v/ ومن هساكننا طردنا وان قدس الله اندراوس رسم رسم الصليب فترقوا الشياطين من قدامه وقال لهم صاحبهم ابلس لماذا هربتم سريعاً فزدوا عليه وقالوا لانا لم نصبر ان نري رسم الصلص فقال لهم اما اذا لم تقدرين على قتله فلا اقل من ان تسخرون به وتصحكون وتتهزون به وفي هذا كان القديس يبكي من الضجر ومن هزو الشياطين به فلما سمع ابليس واصحابه بكاه وتصرعاه احدتهم الرعدة وهربوا منه وعمد ثلثي من الليل نظر العدس الى نور عظم فد اشرو عليه وسدنا المسيح مع ملائكته وهو يقول لا تضعف نفسك ناندراوس /128^f/ وانه ناواه يده ومسح عند ذلك جسده فرجع صحيحا ليس به اتر ولا عيب فسجد عند ذلك لسيدنا المسيح وشكره كثيرا وكان في وسط السجس عمود رخام وعله صنم كمثل انسان من حجر فالتف القدس الى ذلك الصنم وقال نحو المسيح لما فتحت فمك واخرجت منه ما مثل السيل كما نتادبون ويعظمون اهل هذه المدنه لسيدنا المسح ولعجاييه وفي تلك الساعه انتثر من فم ذلك الصنم ما مثل السهم. حتى غرق الصيبان وكل البهام فاما الرجال فارادوا الهرب فطلب اندراوس /128^v/ الى سدنا المسيح وقال اسلك ان تامر ملاكك ان يحيط بالمدنه بحر به من نار كما لا يقدر يفلت منهم اخدا وفي تلك الساعه نزلت سحابه من نار قاحطت بالمدينه وان ذلك الما بلغ الي اعتاق الرجال فاحذوا يستعيثون من فزع الغرق ويقولون هذا الما اصاننا بما فعلنا بذلك الرجل الغريب وانهم صاروا الى

السجن فاحدوا يستغثون به ويقولون ارحمنا امها الرجل المبارك فعد امنا بالاهك على يدك وفي تلك الساعه امر القدس لذلك الصم ببلع الما وكل مايخرج منه وان ذلك الما بدا يرجع الى موضعه وهم ينظرون اليه ويكون /129^F/ ويستغفرون منه ويقولون بحق ان الله ارسلك لنا منقذاً ومخلصاً وان القدس امرهم ان يعمدوا اله كل صبي وبهمه قد غرفت وصاروا اليه حينئذ بصبان كثيرين ونسا وهام فصلى وتضرع القديس الي سيدنا المسيح وانهم عاشوا من ساعتهم وانه امرهم ان يبنوا حاس وهماكل واعظامهم وصانا ونواميس واخذوا يطلون اله ان يقم عندهم فافام ايام يسيره يعلمهم ويوصيهم وبعد ذلك خرج من عندهم واذ هو في الطريق نرايا له سيدنا يسوع²² المسيح وقال له كيف لم تصبر ياندرائوس حتى تتم عجائبي على يدك وان القديس /129^V/ اطاع سيده ورجع وهو فرح مسرور اد يقول تباركت يا محب خلاص الانسان وانه اقام لهم موتا كثيرين علي اسم السيد يسوع المسيح وامنوا بعد ظغيانهم وبعد ذلك خرج من عندهم بعدما اوصاهم وبشرهم وعلمهم وثبت امانتهم بالسيد المسيح وتبعوه اكثرهم وهم يكون خلفه وبودعونه ويقولون بحق لقد امنا وايقنا بالاهك ياندرائوس الطاهر القدس سيدنا اسوع المسيح الذي جا الى العالم نور وخلص لكل من امن به وطلب رضاه الذي ارسلك لنا ودّر امرنا ولم نهلك في ندي عدونا الشيطان /130^F/ الذي سانا واغوانا فنسل الالهنا وسدنا اسوع المسيح ان يثبت امانته فينا ويررنا الصبر في عمل طاعته والسعي في رضاه ومحبتته . بشفاغه الطاهره ام النور

العدري البثول وصلوات

²² escrito al margen por olvido del copista.

القدس متاوش السليح

واندراوس وجمع القدس

امن

بسم الاب والابن والروح القدس الاله واحد

هذه شهاده القدس كراباوس

الشاهد في الكهته الحس الطهر

ويوستيه القدسيه صلاتهم معنا

اجمعين امين

/130^v/ لما اشرق حضور ربنا والاهنا اسوع المسيح عند حضوره في الارض و تمت اقوال الانبيا استنادات المسكونه التي تحت السما كلها كلام الخلاص لنا امن اهلها بالا و احد اب ممسك الكل ويرب واحد اسوع المسيح الاهنا وبالروح القدس مرشدنا واستنصت بالمعموديه وبحسن العباده نقوس المومنين بالمسيح الذين منهم يوستينه البثول التي كانت من مدنه انطاكه اسم ابها هداسيوس واسم امها فلندونيه واذ كانت هذه البثول حالسه تطلع من نافده منزلها سمعت كلام رجل اسمه راييلوس يقرأ عظام الاهنا في /131^r/ في تأسه وولادته الى لا ترحم من مرم البثول وسجود الجوس له وظهور النجم وتسيب الملائكه والجراح والانات الصايره به وارتقايه الي السماوات وجلوسه من ميامن الاب وعند استماعها هذه الاقوال ماطاق احتمال حراره ايمانها بالمسيح فاثرت ان تعين براييلوس الشاس بذاتها ليعلمها اصول الاماته تعليماً بليغاً فلم يتجه ذلك

لها في ذلك الوب وفي احد الايام قالت لامها يام فليذونه اسمعى اقوالى واطيعى مشورتى التي
نشر عليك بالاشيا الصالحه الصادقه ان هذه الالهه الدى /131^v/ تقدم لها الضحايا دأماً قد
علمت علماً يقينا انها اصنام لا نفوس لها من حجاره وخبشب وفضه وذهب لا يمكنها ان تنفع ذاتها ولا
غيرها ونحن يام شعب نعماً فارغاً في سجدونا لهذه التي قد علمت سحقيق ان لو صلا واحد من
المسيحين ولعننا لتكسرت وادت فقالت لها امها يا ولى انت تعرفين اعتصام ابيك بالالهه فابعدى
هذا الراى عتك فانه ان عرف هذا منك اشتد غضبه عليك فقالت بثول المسيح القدسسيه لامها
ان اغتاض ابى ليس اعيد اغتياصه شيا فاعلمي انت وهو انتى انا تايقه الي المسيح طاله امانه
موثره /132^f/ ان اصير مسيحيه لاننى منذ سمعت تعليم رابليوس الشماس الحكيم جارنا الجليل
من النافده التي لي امنب بالمسيح لاننى سمعته يقول انه هو الاله الحيا والموتى وان الخلاص لس
هو الا به ثم نهضت لمسارعه مستغيثه بالمسح مصليه فاخبرت امها رجلها بكل ماسمعته من ابنتها
فقال لها ايها المراه وماذا اصاب ابنتنا فينبغى لنا ان نسهر في هذا الامر وتضرع الي الالهه التي
لا تموت فهم خبرونا بضلال ابنتنا فاذا قال لامرته هذا القول سهرا جميعا ثم رقدا وكان الصبيه
يوسيتنه النفيسه تبتهل /132^v/ في امرها ان تستضى نفوسها وان الرب المسارع الي المستغيثن
به استجاب صلوات القدسسه فوقف بوالديها مع كثره حنود ساوين في هجوعهما وقال لهما تعالوا
الي فاعطيكم ملكاً ساوبا فدهش هذاسوس وامراته من المنظر الرهيب وقام في دلجه غميقه
فاخذا بنته وامراته وجا الي بيت رابليوس الساس وسالوه ان يوصلهم الي الاسقف فعمل مرادهم
فجتا هذاسوس على قدمى الاسقف ساله ان يعطيهم الخاتم الدى بالمسح فلم يحيج الي فعل ذلك

حتى اخبروه بمنظر المسيح وبامانه البتول وقص هذاسوس شعر راسه ولحيه لانه كان للاصنام /133^F/ كاهنا وسجد هو وحرمةه والبتول القدسيه واخذوا ثلثهم خاتم المعموديه واهله لمرته القسوسه واقام فيها سنه وستة اشهر وفضى اجله في امانه المسيح وكانت البتول ملازمه الكنيسه في الصلوات والطلبات متصرعه الي المسيح داما وان انسان اسمه غلابيوس كان جنسه شريفاً موسرا حدا وبعايده مفسدا وفي عبادته الاصنام ومسارعا لما ابصر البتول القدسيه في داوام مضها الي الكنيسه عشقها وراسلها برحال كثيرين ونسا طالب ان يتزوجها فدفعت /133^V/ جماعة المرسلين وقالت لهم انا قد خطبت للمسيح فاستصح هو جماعة من اصداقايه وابعها في رجوعها من الكنيسه مريد ان يغضبوها فخرج اهلها وجميع من كان في منزلها بسيوف مسلوه فهزموا اولايك وعييوهم فبادر هو فاعتق البتول فرسمت ذاتها برسم صلب المسيح وطرحته الي الارض علي ظهره واوهنت جبينه وانحنا ومزق حلتته وجعلته مفضوحا صانغه تطير ماعملت نقله المعلمه الكبيره فاعتاص ومضا الي كبرابوس الساحر لانه كان في تلك الوقت هناك قد وافا من افريقيه /134^F/ وكان خبر سوا صنايعه وحياله قد صار²³ مسموعاً في كل موضع فدخل الي عنده غلابيوس المقدم ذكره فوعده انه يعطيه منوي فضه ان نال غرضه واقتنص الثول ولم يعرف الشقي ان قوه المسيح مانهر فاسدعي كبرتانوس باستحاره جيباً وقال له قد وجدنا بتول من مله المسيحين وانا اطلب اليك ان تجيني بها ان امكنتك ذلك فوعد الجني الشقي بمالا يمكنه كانه يملكه وقال للكبرابوس خدا هدا الدوا واطرحه حول بيتها وانا ادخل فازعج عقلها وفي الحد

²³ escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

تطيعك وكانت البثول في تلك /134^v/ الساعة تقضى لئله صلاه الساعه الباليه في الليل²⁴ فلما شعرت بفعل الحبيث ورسمت جسمها كله بعلامه الصليب وهتفت الي سيدها بصوت عظيم قايله الاهي الممسك الكل بابنك الحبيب ايسوع المسيح يامن دفعت التنن القاتل الناس الي الزمهرير والنار وحلصت المضرن منه يامن مددت السما ومكنت الارض والمعتم الشمس واضات القمر وجعلت الانسان من الارض على شبهك ورسمته بابنك عنصر الحكمه وجعلته في نعيم الفردوس ليتمتع بالخيرات التي خلقتها ولما خدعه الثعبان وقي لم تعفل عنه يامتعضاً /135^f/ علي الناس بل بقوتك دعوته بابنك الوحيد ربنا ايسوع المسيح الذي به استنضا العالم وامتدت السما وحرما الما وعرفته البرايا كلها الاهاً شا الان ياسدي ان تخلصني عمدتك ولا تمسني بجره شيطانيه لاني اياك عاهدت ولابنك الوحيد ايسوع المسيح فاد صلت هذه الصلاه وحصنت ذاتها برسم الصليب نفخت علي الجنى فصرفته ذللاً فمضا الجنى فوقف قدام كبريانوس مستخزياً فقال له كبريانوس اين هي التي ارسلتك اليها كيف فد سهرت انا وحيث انت فقال له الجنى لاتسايلني فما يمكنني /135^v/ ان اقول لك لانتي عانيت علامه فحشيتها واصرف فضحك عليه كبريانوس وصرفه ودعا باسجاره من كان افوى من ذلك واد وقف به اخر قال لكبريانوس مفتحراً قد عرفت حالك وركاكه رفيقي فلذلك ارسلني انا لازيل حزتك حذ هذا الدوا فاطرحه حول بيتها وانا اذهب اليها فاحد كبريانوس الدوا فعمل مامره الجنى ثم دخل الجنى الى عند البتول فلمسها وكانت تصلي في الساعه السادسه من الليل قايله في نصف الليل همت لاشكرك على احكام عدلك فلما.

²⁴ escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

شُعرت بشر الخبيث رفع الي العلو يديها /136^r/ قايه يا الاله اكل ورب الرحمه يا حافظ جرى
الهوا وما يعلوا حدوده وخوف التنين تحت الارض نامن اخزات المحال وعظمت ضحيه ابراهيم انب
الدى اقلبت نابل²⁵ وقتلت التنين بامن عرفت ندا نيال المومن لاهل بابل معرفتك يا من خيلت
بانعمك الحبيب جمع الاشيا واضات ماكان في القدم مطلما انت ناربي المتعطف لا دفعتي الى
صحك العدو وساتته بي لكن احفظ اعضاي يعفتك واحفظ مصاح بثوليتي عبر منطفي لادخل
الى صدرك واجمد اسمك القدوس في كافه صفاته الاب والابن وروح القدوس الى اند /136^v/
الدهور امين فاذا انتهلت هذا الاتهال دخرت الجنى فصرفته مستهونا فمضى فوقف قدم كبرنايوس
فقال له واين هي التي ارسلتك اليها فقال الجنى قد غلبت وماستطيع ان اقول لك رايب علامه
مخفه فجزعت وارتعدت فضحك علمه وصرقه وان كبرنايوس استدعا ريس الجن واغظمهم قوه
فاذ حا قال له ماهي هذه الحمانه والمهانته علي ماارى ان حملاه قوتك قد انغلبت فقال له الشيطان
انا اعداها لك الان فكن مستعداً وقال له كبريايوس صف لي اولا صنوف شجاعتك وعلامه
/137^r/ علبتك حتى اصدقك فقال له انا صرت معاد الله وافلت السما واستزلت من العلو
ملائكه وخذعت حوا واعدمد ادم نعم الجنه وعلمت قابن ان يصل هاييل وحعلب شعب
اسراييل ان يعدوا الصنم واتممت الفسق وعلمت الكفر واستا صلب المدن وهدمت الاسوار
ونصت المنازل وحعلت المسيح ان يصل وتصيب موسى اصحاب البدع وعلمت السحر

²⁵ escrito en el margen por olvido del copista y marcado con + en el texto, sobre la línea de escritura.

والغزيم فهذه الافعال كلها انا عملتها فكيف تظننى لاشهامه لي انا امصى فازعجها بخمياى مختلفه
/137^v/ وافلوق عقلاها وكن انت مستعد وبعد نصف²⁶ ممل الشيطان بصوره بنول وحصر الي
بيت البنول حقا وقرع الباب ودخل فجلس مع الصبيه القديسة وبدا يقول لها قد عرفت لك انك
قد حصلت في اضطراب كثير فحيت لاسليك لاني قد عرفت ما بك وما هي سره بتوليتك
وماينالك من الاسهار تسببها لاني اراك مغمومه كثيرا قالت البنول القديسه ثوابها كبير والجهاد
عنها يسير فقال الشيطان الا من هذه الحال حاله لانتي انا فد اخترت هذه السيره علي مانبصرتي
ممد صا شي /138^f/ وقد تعلمت كتبنا كثيره وكلها تقول ان ليس غير²⁷ خاطى الآ الله وحده فمن
هذه الحيه عاشرت العالم وماسقط من سيرتي لان حوا في الفردوس كات فلما اطاعت وفعلت
ما فعلت ووصلت الى المعرفه بالاشيا الحسنه وكل العالم واذ قال الشيطان هذا القول جرعت
البنول واشتملتها فشعيره وحما واسترف عقلاها ونهضت تابعه لمن خاطبها غير عارفه لمن خدعها
ولحقت الشيطان الذي تقدمها فلما اعترمت ان تخرج من باب البت حتمت ذاتها بعلامه الصليب
وطفر الشيطان كالطافر من /138^v/ ضربه السيف فلما رات القديسه ماجرا رسم رسم الصليب
ايضا فعاب الشيطان خازيا ثم افاقت قليلا قابله ويلي عما قليل كدت بتزعزع خطواتي وتسكن في
الحجيم نفسى ثم عادت فاغلقت الباب ومسحت بيدها عيناها فزال القسعريره والحما وصارت
صححه فرفعت الى السما بيدها وقالت بدموع مناجيه الالهنا الجواد لك المجد ايها المسيح الالهنا

²⁶ escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

²⁷ escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

لانك ارسلت معونه سيفك وضرب العدو محاربي لك السبح ايها السيد المسح الالهى نور العالم الذى اصات حدقتى فرحتى /139^f/ التى اظلمه الشيطان عدوى لك المجد ايها المسح الالهى العدن الذى لاتنام الناضره الراحمه جميع المتوكلن عليك الان علمت ان محسنك بصرتى ورفعتى من جب الشقا ومن عمق الحماه اشكر لك ايها المحب البشر انك لم تغفل عن مذلتى انك حرسنى بقوتك التى تسود كل شى حن اسولى الغريب على فالان يارب نحن خوفك فى الحمانى وبشر بعيك ارحمنى واعظ لاسمك يارب تمجيداً ثم وقف الشيطان قدام كبريانوس خازيا فعال له كبريانوس²⁸ مالا مر ايها المتماخر كثيرا العامل بانه يبئد الارض والبحر غلبتكم بشول واحده علي مازي ان ليس /139^v/ قوبك شساً اجابه الشيطان ماممكنى اقول لك لانتي رابت علامه مرهبه فجزعت وانتعدت فان شيت ان تعرفها فاحلف لى فاقولها لك قال له كبريانوس بم احلف لك فال بالقوات الثالثه فى فى انك لا يستبدل بى بدلا فقال له كبريانوس وحق القوات الثابته فيك مااستدل بك بدلا فلما وثى الشيطان بتمنه قال رابت علامه المصلوب فحشيها وانتعدت فقال له كبريانوس افأ المصلوب اداً اعظم منك هو احاب الشيطان نعم وذلك ان جميع البندين نخدعهم ها هنا وعملون اعمالنا هنا ونحى اغلال من محاس ونوضع فى /140^f/ اعتاقهم ونقتادهم علي هذه الحال ملايكه المصلوب الى الوقوق قدام عرشه فقال كبريانوس للشيطان فلاحرص انا اصبر للمصلوب صدقاً ليلا احصل فى هذه العقوبه الشدده فقال له الشيطان اتغدرنى بعد ان حلقت لى قال

²⁸ escrito en el margen por olvido del copista y marcada con + en el texto, sobre la línea de escritura.

كبرابوس انا ارفصك انت ولا احشا من قواتك لاني في هذه الليله قد ايقنت بصلوات وطلبات
البثول القديسه ان ليس الاله اخر الا يسوع المسيح المصلوب الديو ماستطيع قواكم ثبوتاً قدام
صليبه وانا احتم ذالى واباينك انت واواقه هو واد قال هذا القول ختم ذاته فانلا لك المجد ايها
المسيح /140^v/ الاله الديو لم تعرض عن حيلتك اصرف يا شيطان فاني انا طالب مسيحي
وللوفت تناول كت اسحاره واودعها عد بعض الشباب ومصى الى الهيكل الى عند اشمش
المغبوط الاسقف فحنا علي قدميه قايل يا عبد الاله الصادق انا يوثر ان اتجبد للاه السماوى
واودون في حبيده المسيح فتوهمه الاسقف قد جا ليسحر للاخوه الدس هتاك فعال له نا
كبرياتوس يجزيك الذن خارج الكنيسه ولايق بك ان تصر خليلاً لكنسه المسيح فعال
كيرانوس قد انصت انا ان المسح لا يغال وخبره بانهمزتم الشيطان ويطفر يوستينه القديسه
وقال للاسقف تسلّم /141^r/ هذه المصاحف التى مها كنت اعمل السحر واحرفها بالنار وارحمنى
انا فاخذ الاسقف المصاحف فاحرقها وباركه وصرفه قايل اسرع الى الكنيسه فمضى الى منزله
فسحق كل ما فيه ومرقه واقام طول الليل ناهماً على نفسه قايل ويلي الشفى كيف اجسر انا ان
اظهر في محد المسح قد عملت هذه الشرور الخزل مقدارها وكيف اسبجه بعى الذى به لعن
ناساً كثيرين واستعنت بالشياطين النجسن ووضّع على راسه رماد طالما من الله رحمته وصفحاً
فادحان السحر وكان يوم السبت الكبير مضا الى الكنيسه مبتهلاً قايل ناربي يسوع المسيح
/141^v/ ان كت مسحها ان ادعاً ان ادعا مكررة²⁹ عبداً لك كاملاً فاعطنى دلالة اسمعها في

²⁹ مكررة ("repetida"), escrita sobre la línea, indicando la repetición de la frase anterior.

هيكلك من كنتك الالهيه وافهم فوتها وفي دحوّله الكنسه سمع من قول داوود النبي ادركت
عناى الغلس لادرس اقوالك ومن شعبا السبي هاقناي يفهم ومن داوود ايضا اذ قد رايب يارب
فلا تصمت رب لا تبعد مني ومن سعيا ايضا لاتخف يا يعقوب ولدى ويااسرايل حينى فانا
اخترتك ومن الرسول يولص ان المسح انتاعنا من لعنه الناموس ثم سمع ببشاره الانجيل وبعد
تعلم الاسقف وقول الشماس انها الموعوظين انصرفوا فجلس كيربانوس /142^f/ فقال له
استاريوس الشماس انصرف الى خارج الكنيسه فقال له كيربانوس قد صرت للمسيح عبدا
وتعدني خارجاً فقال له انت لست بعبداً كاملاً فقال له كيربانوس حى هو المسيح الذى اخزا
الشيطان وخلص البتول ورحمى انا انى لاحرحت حتى اصبر كاملاً فاعاد الشماس على الاسقف
كلماته فدعاه الاسقف واستعرض نيته على ما يامر الناموس واستحلفه واعمده وفي اليوم الثامن
صار نذيراً مخبراً باسرار المسيح الاله وفي يوم الخامس والعشرين اسامه ايتوذ ياقون وفي يوم
الخمس من وقف فى مرتبه الشماس /142^v/ وتاعته نعمه عى الشساطين وشفى كثيرين من اسقام
كثيره واسترحع كثيرين من الخنى بالصيام وجعلهم ان يصيروا مسيحين ولما تم له سنه ساوي
الاسقف فى الجلوس ومسك مرتبه القسوسيه تم دعا ابثيموس المغبوط اساقفه الناس حول
مدينته وصنف لهم اخباره وافرح له عن كل موضع الاسقفه وكرسياها وبعد ايام قليله فضا ابثيمس
الاسقف اجله وفوض اليه رعيته يجعلونه اسقفا وبعد سامة ارسل الى المغوطه يوستنته ان
تحضر عنده مرید بمبالغه ان تحق بها اموره عند الشعب فلما حات المغوطه حدثها /143^f/ بكل
ماغرض له واد سمع الشعب شكروا الله الصاع عجايب مذهله مجيده فضلى عليها كيربانوس

وسامها ريسه للرواهب وسلم اليها جباغه العذارى المستسيرات بسيره المسيح وكان القديس كيربانوس يدعي عند ذلك رعيه المسح باهتـام ومخافه الله ناكماً بلا فتور على ماعمله في اول عمره من الشرور واد راي ابليس المحال ان كيربانوس قد ارتجع عنه اعتاض عليه كثيرا وكان القدس قد طلب في وقت اصطباعه ان يعطيه الرب سلطانا على الارواح النجسه حتى بحسب ماكانوا في اول عمره تحت سلطانه هكذا نعمة /143^v/ المسيح تطردهم ايضا والذن كان كيربانوس لهم في وقت من الاوقات صدقا صار نعمة المسح محاربا لهم وطارداً ممثيه الالهنا المتعطف الذى ارتضا ان يستمليه الي الحق وهو الذى مايشنا موت الخاطي المنافق مثل مايشنا ان يرحع فيحيا وكان كيربانوس المغبوط يشفى كل مرض وسقم ويطرد الشياطين قايلنا في ذاته اقوال بولس الرسول بحيث تكاثرت الرباده³⁰ ذله تزايدت النعمة وفي تلك الايام اهتام علنا ذاكوس الملك وانشا على المسيح اضطهاداً في كل مدينه وبلاد واصطهرهم علي التضحمه للاصنام فلم يستقر كيربانوس /144^f/ المغبوط مكاتباً ومراسلاً للمومنين بكل سقع فايلنا يا حوتي لا نشفس على هذه الحياه الوقتيه واذ كان لاند لنا من الموت فلنمت عن المسيح لحيا به لان تاثيرات هذا الدهر مايسوى المجد العتيد ان يطهر علينا فلهذا الانصغى الى موطن ولا الى جنس ولا الى عنا سايل هالك ولا الى اولاد ولا الى دموع امراه ولا الى فنيه ولا تصير شي من الاشيا السايه عثره تقطعنا عن السقر اللى لايبلا . فان لس حط اشد شرفا ولا اعظم عجباً ولا عند الله ماتوراً من امتناع احدنا بدم سير ملك السموات فلهذا كتب بولس المغبوط فايلنا ماذا يفصلنا /144^v/

³⁰ tachado por el copista por posible error ortográfico.

من حب المسيح غم ام صيقه ام مخافة سيف انى لمومن لا ان لا حياه ولا موت ولا خليفه اخرى تستطيع ان تفصلنا من المحبه التى بايسوع المسيح الذي من احله احتسيت الاشيا كلها كئاسه لارجح المسيح فقط فقفوا ناخوقى في الامانه متاصلن غير متزعزين هذه الاقوال واكثر منها كان يكتب بها كبريانوس المغبوط وقدم الى³¹ الله شهدا كثيرين واد راى ابلس المحال الذى كان في وقت من الزمان صدقه معانداً له لم صبر بل دخل في قوم من عباد الاصنام وحنهم على السعايه بكربانوس المغبوط فذهبوا الي دمشق وسعوا به الي اقرينثانوس/145^f/ اميرها قايلن ان في بلدنا هذا رجلاً سما كرابانوس اسففا مايطيع امر ملوكنا ولايسحد لالهتنا ولا يسقر من لعن الالهة والملوك ويروم باسجاره ان يستميل نسانا الي اماتته وله معه بثول سآحره اسمها بوسستينه وما ينفكان عن المكاته الي كل مدنه باسجارها يطغيان الرجال والنسا، فاذا استمع الامر قولهم اشتد غضبه فارسل جنداً فاخذوهما الي دمشق وقدماً الي حضره اميرها مغلولن فقال لكربانوس انت هو كرابانوس المفسد الشعب عن طاعتنا الاعن الهتنا المعلم السجود لاسوع الناصري المصلوب /145^v/ فاجابه المديس فابلاً نعم بالحقيقه انا هو لكنى اذ كس في³² مثل هذه الضلاله وقتنا من الزمان ولايبك الشيطان صديقاً محبوباً اكثر منك لم اعرف طريق الحق بل كنت اعتقد الظلام نوراً فحين ارتضى من هو الالهى حقا عرفنى طريق الحق ببثول جليله هي هذه العجوز الذى تراها معى التى عشقتها في شبابها احد الشباب الشرفا الحسب مرید ان يكون معها فلما تعب كثيرا فيما

³¹ الى escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

³² و escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

قصده ولم ينل مراده جا الي عندي اخيراً فاعطاني ذهباً وفضه كثيره لياخذها بجيلي فدعوت جنناً وارسلته اليها ليخدها فعاد الي مخرباً فارسلت ثانياً /146^F/ فصابه مصاب الاول فاستدعيت ريسهم ثانياً فلما مضى بمجاهده كسره عاد اصبا محرباً فاد ساله مقهقه عليه ماذا اصاب مجاهدتك وقوبك قد ضعقت فقال لي رايت علامه المصلوب محشيتها وهرب منها فقلت له افا المسيح ادا اعظم منك هو فقال نعم حث تكون فوته مايمك احد منا ان يدنو من ذلك المكان ولايعمل شيا فلما سمعت قوله وجمعت عقلي لعنته ولعت فوته وختمت ذاتي بقوه الصليب ونهضت فاحرقت مصاحف السحر وبادرت الي الاسقف واصطبغت وصرت للمسح عبداً فاد قد سمعت مني هذه الاقوال ايها /146^V/ الامر فدع هذه الظلاله التي قد قيدتك واذ قد عرفت الحق فامن بالمسيح الضابط حياتك ليهب لك حياه خالده فعند اسماع الامير خطابه اضطرب كثيراً فامر ان يبطحاً جميعاً ويصرباً بالسياط من اعصاب البهر ثم امر ان يربط القدس علي اليكره وندار عليها لتسحق عضامه وتقدم بلطم وجه البثول فاذا وحعها ذلك قالت اشكر لك ناربي والاهي لانك اهلنتي عدتكم للتالم بهذه العقوبات من اجل اسمك فربط الاعوان للقدس علي الكره واداروها فلم ينفع فعلهم شياً بل كان لمن لا يوليه شياً مصلياً فهتف الامر /147^F/ الي القدس فابلاً نامس لاعقل له لم قد حصلد جاهلاً في ايمانك بانسان مات موتاً غاضباً وماترحم ذاتك ، قال له المغبوط يالبتك اطعت جهالتى وامنت بالمسيح سيدى الذى تتعاذ بيك هب لي ملكوه السما بل قد اظلم لايتارك ان ترصى دهنك الشيطان اياك قاغتاص المغتص وقال له ان كند اند ايها الشيخ السو بعقوباتى تنال ملك السماوات فانا اعاقبك عقوبات كثيره حتى اصبر ان كان يجي

مسيحك فيعتتك من ندي وتقدم الى الأعوان نان يدروا اليك عليه شديداً لمهلك نفسه فاد عملوا ما امرهم به لم يوشر فيه /147^v/ فعلهم فامر الامر ممصه الى الحبس وسلم يوستينه الى صاحب له يسا اندرانوس لحفظها لنظر في امرها وبعد انام قليله امر الامر باحضارهما وقال للقدس لاتلرنا ان نبيدك من اجل المصلوب الذي تفاخر به قال القدس كل من يموت عن اسم اسوع المسيح يعيش الي الدهر فاد سمع لامر كلامه امر باحضار خلقينه كبيره وامر ان يلقا فيها نفظا وزفتنا وكبريتا ويذاب كله وادا غلى يلقا فيه القديسين احيا فاد اتوا امره حطوا القدس فرل معه ندا سهاوي برد الخلقينه وحس اصر يوستينه /148^f/ القدسه تقدم وتطرح معه في الخلقينه قال لها افرحي ايها البثول يوستينه عروس المسيح لان ك عرفت طريق الحق فسجدت وانحدرت فيها فقال القدس بصوت عظيم المجد لله في العلى وعلى الارض السلامه والسرور لان ربا اسوع المسيح اذ رل من السما لبس بتدنه جسماً وصارت السلامه على الارض وفي رولنا نحن عبده الغير مستحقن ارسل رحمته في الخلقينه علنا وصار لنا ندا وفرحاً لك المجد امها المسيح الا هنا لاك لم تبعد عتاً عبيدك رحمتك المجد لتعطفك المجد لتحننك فانه قد عطمت اسمك /148^v/ المقدس على الكل فاد سمع الوالى قوله قال اسى لمتعجب كف عن اسان صلب ودفن بفصل الموت على الحياه فعال احد الحلوس من اصحاب الامير فليامرني عزك ان انعدم الى الخلقينه واهف باسا الاله المعظمن فبصر حسد هلاكهما فاذن له الوالى وبادر الى الخلقينه فانلاً يافليمس واسفليدوس المعظنين في الهتا الحليلن اسمعاني وانقضا اسجار هدن اللذن ماسحدون لكم ليحترقا ومعاً فال هذا القول خرج من الخلقسه شهاب نار احرقه بكلمتيه فلما راه

القدسبان ازداد ايمانها /149^r/ كثيرا وهما قائلين لك الحمد نالاهنا يسوع المسيح فان رحمتك اطافت بنا واحرق اللهب من لم يعرفك من الاله غظم كالاها انت هو الاله الصانع العجاب فلما اصر الامير ماجرا ادهل حابرا وقال وحق الاله مادري ما عمل مهندس الساحرين لان مسيحتها قد استولا على العقوبات وعلى الالهة ثم قال لبعض الحلوس معه ماذا عمل بها ماذا بشر انت في نامها فعال له امها الامير اضرب اعناقها اذ كل ما عاقبتها يعينها مسيحتها فارضاه هذا الراي وامر بصر اعناقها بالسيف فاد تسلمها /149^v/ الاعوان واو³³ صلوهما الى المكان وقال لهم القدس امهلونا ساعه واحده نصلى ففعلوا ذلك واحنا ركعنا وسجدنا لله نحو المساروق ومهضوا ورفعوا الى السما نديها قائلين محمد ونشكر لك ياربنا والاهنا يسوع المسيح لانك اهلنا نحن³⁴ الدليلين ان نلع الى هذا السعي فنسالك ان قبل نفوسنا سلام واعط كسنتك الجامعه رحمه ولشعبك المومن سلامته وعجب رحمتك عند الكل كما عجبنا فينا الحمد لاسمك القدوس في كافة صفاته الاب والابن والروح القدس الى ابد الدهور امنن وختم داته بالصليب والبثول واقامها من ممينه واحنا رقاهما /150^r/ وطلبنا الى السيف ان تصرب عمق البثول اولا ففعل ذلك وصرر عمقه بعدها فعلى هذه الجهه توفنا بالسيف في الباني من شرين الاول يوم الخميس في الساعه

السادسه من النهار لتجيد الاهنا

الدى له السح الى الدهور امنن

³³ و escrito debajo la línea de escritura por olvido del copista.

³⁴ escrito al margen por olvido del copista.

والسبح لله دائما وعلما رحمه

امدن

•• /162^F /•• سيره القديس بولس فم الرب ••

وصفته ورسوله السليح •• الحوارى

•• اللמיד المغوط المنفوه ••

•• سعمه رّوح القدس ••

لما كان فى سنه سلع عشر من ملك طياربوس قصر وذلك بعد ارتفاع سيدنا المسيح الى السما
سنه واحده ابتدات الصرايه يبدشوا وهموا فاعراض بولس من ذلك واستشراط لانه كان اد
ذاك يهوداً /162^V /وقصد الصرانه واهلها واحد فى بغض مراتها الكدنت لسراعها والانعاع
فيها واحفا امورها وطمس اناها وحعل تستعدن فى ذلك بروسا كتبه اليهود وعظيم على حبس
معمدى دن الصرايه والمتدنس بها وتكيلهم والاسلياق منهم والسقل فى ذلك من بلد الى بلد
مستعملاً عما فيه جمده ومستفعلا تفصلته مسصيا بدنه نام عمد نفسه فعمل الحق وقصد له ولتمس
مافرص الله عليه من التعصب لليهوده والتشمر فيما تثبتها وهوها لما طلع علام الغيوب وممحس
الغلوب على صحه نيته فيما لده وانتعابه /163^F /فعله ماقرت اله شا سارك اسمه ان لا يكون
سعى بولس فى ضلال وباطل ككتسب بها معصه وهو نحوم حول طاعته فاحب ان يكون
احتفاده فى افامه الحق الذى احتاره الله وارتضاه لا فى نصره مارفصه فسنا بولس ماض ككب
احدها كالعاده من عظم الكهنه باورشليم الى من فى دمشى من جموع اليهود فى معاوته على اخذ

من بها من بن النصارى وحملهم الى بيت المقدس اذ جاء بغته على اميال من دمشق في موضع
 عرف كوكما نوراً سارق ساطع من السما فخر له ساجداً وسافطاً على وجهه/163^v/ واتسع بروحه
 الى الفردوس وناجاه سيدنا المسيح من السما قايلًا له شاوول شاوول مايا لك ناصبني انه لشديد
 عليك ان نعاوني وكان بولس سمي في يهودته ساوول فعال محنا من انت ياسدي قال له انا
 اسوع المسح الناصري الذي انت ناصه ولكن قم الان فقد اصطفك لشتر ناسمي واحترتك
 للدعا الى فادخل الى المدسه فانك متدرج النعمه وبعلم ما تاتي وتطق به وانه ساعه راي ذلك المور
 اعشى بصره فهض من الارض فراه من كان معه من اصحابه فاقدوا بصره تعجبوا من ذلك /164^f/
 ومن الصوت المسموع من غير ان تُرى المنكلم به فادخلوه مدنه دمشق ضررا مقادًا فليث ثلث
 ايام صريراً لانصر ولا بطعم شيا فوحي الرب في الرونا الى تلمذ كان دمشق نال له حيننا
 ميامه³⁵ ان نالي الى السوق الذي بدعا المستقم تطلب هناك في منزل يهودا رجلا من اهل
 طرسوس سمي شاوول فصع يدك على عنده فتصيح فعال حنانا محساً ناسدي اب عالم فما
 اساه هذا الرجل الى اولايك ناوسليم وانما صار الى ماها هنا لوبى للمدعين ناسمك فعال له
 حل ذكره قم³⁶ فانطلق /164^v/ فانطلق³⁷ اليه قانتى قد اتخبته لنفسى والدعا ناسمي في الملوك
 والسعوب وبنى اسراتل فانطلق حننا اله فلما لقيه قال له يا احى ساوول ان ربنا اسوع المسيح

³⁵ ميامه escrito en el margen por olvido del copista y marcada con + en el texto, sobre la línea de escritura.

³⁶ قم escrito dos veces, sobre la línea y debajo de ella línea por olvido del copista.

³⁷ فانطلق repetido en el siguiente folio por olvido del copista.

الدى ترانا لك فى الطریق ارسلنى الك لتتفتح عنك وتمتلى من نعمه روح القدس و كان بولس قبل اتان حننا اليه ادى وهو فام صلى رحل دعا حبيا واضع يده على عنده لتفتح فوضع حيندا ده على عنى بولس فسقط منها شده بالفشور فعاد بصراً من ساعته وانكسف الحجاب عن عينه وحلى الشك عن قلبه فاعتمد /165A^r/ اولا تم طعم . وشمر للتدا فى محافل الشعوب وجماعات اليهود باسم ايسوع المسيح وعلم وصاها وشرايعه ومكث يدعوا الامم الى الايمان بالله ومسيحه من اربعه سس من ملك غانوس واربعه عشر سنه من ملك ولودبوس وبله عشر سنه من ملك نارون ملك الروم ولم نزل على ذلك الي استشهد بروميه على ندى نارون وقد كان كبت الى من امن بالمسيح على نديه من اهل بلاد الروم والشام ومصر والبرانيين وعبرهم من الامم اربعه عشر رساله يخصهم فيها /165A^v/ علي التمسك بظاغه الله وحفظ وصاها ولروم ماشرع لهم من دسه ونهج لهم من سسله ودين لهم امره فامر حسد ساير الرسل ان تقرا رسايل السعيد بولس على الانبل فى السع كما يقرا كت الانبا وقصص الرسل لعرف ان الرسل والانيا والكتب دعت الى حق واحد ونطو فى جمعها الروح القدس اللى يسجد له الجميع قد شمروا واليه دعوا وان مااحذه الرسل عن سيدنا المسح كان وصدو به فى كل بلد بوحى رنا ومعونه من صادق فوله لحواريه اتى معكم الى فنا الدنيا وماكان من /166^f/ مدارسهم اليهود كبت الانبا ومجاهدتم لكواهن الضلال قبل الحراخ المقرعه التى يترحونها باسمى نغلبوهم ونهروهم وكبت يعقوب المنسوب الى احوته المسح سدنا من اورسليم وبطرس السليح من رومه ويوحنا بن ريدي مرافسس ومرقس الانحلى من اسكندريه واندراوس من افريقيه

ولوقا الانجيلى من مكدوننه وهوذا ابن يعقوب وتوما من الهند واذى ومارى وانا نابل من
المشرق ونابل الى المومنين فى جميع البلدان والافاق نامروتهم ان نقبلوا رسائل بولس وتقروها فى
بيعتهم كما تقرون الانجيل /166^v/ وقد كان المعبوط بولس وضع سننا ايضا سوا رسالته هذه
الفرائض والسنن والاحكام اللى وضعها بولس المسخب السلخ الرسول السلميذ المصطفا المخبار
السعيد نعمه الروح القدس فم الرب الناطق عنه

فمن ذاك انه قال محب على كل مومن ومومنه ساعه استيفاصهم من بومهم فى السحر ان نعلوا
وحوتهم وايديتهم وارحلهم وبيدوا اللوضوا سم نصلون ونصرفون فى امورهم وكذلك ننعى ان
نعلون عند الغروب وينعى ان نشكر الموالى عبيدكم واماهم ساير ايام الجمعه /167^f/ فاذا كان يوم
السدت ومدخل الاحد فعفونهم من الخدم وياذنون لهم فى المضى الى السعه واستماع نعلم الله
ومواعظته وان يعفونهم من الخدمه ايضا فى الجمعه العظمى وهى التى فيها بن الشعاتس وعيد فامه
المسيح وفى يوم عند السلاق وفى يوم عند الذبح وهو الن وفاتنا وفى الايام اللى نعيد فيها للرسل
والسهدا المحارس الاطهار ويحب على الممسكن من النصارى ان نصلون فى كل يوم سبعة
صلوات وقت الفجر ووقت نلب ساعا ووقت سدت ساعا /167^v/ ووقت تسع ساعا
ووقت المسا ووقت الغروب. ووقت نصف الليل فاما فصائل هذه الصلوات المقدم ذكرها فان
صلوه الفجر فذلك الوقت انعب فيه سيدنا المسخ من القبر وسكر الله على احسانه فيما مضى
من وحشه الليل ونسله ان نحلانا بالهار واما صلوه نلبه ساعا فهو الوقت الذى حم فيه
بالصلب على سيدنا المسيح سدت ساعا فهو الوقت الذى اسلم سيدنا المسيح روحه وقبل

الموت عنا واما صلوه سَاعَاتَ فهو الوقت الذي انزل السيد المسيح عن الصليب /168^f/
واما صلاه العشى فشكر لله على ما كان من احسانه بالنهار وسله اعادتنا من الطوارق السو
بالليل واما صلوه الغروب ففي الوقت الذي صر فيه السيد المسيح³⁸ في العير واما صلوه انصاف
الليل فهو الوقت الذي ات فيه سيدنا المسيح للقيامه كالذي قيل انه في انتصاف الليل تكون
الضجة ان الخن يدخل فانعثوا للقيامه وانه سعى ان تتحد النصارى لموتاهم قربان في اليوم الثالث
بعد وفاهم بالصلوات والبرتيات لانه في اليوم الثالث ابعث سيدنا المسيح وان سجد لهم قربانا
في اليوم التاسع لتكون /168^v/ محدداً لذكرهم بن الاحبا وان يصلح لهم قربانا ايضا في يوم
الاربعين وفسلوا عن الحرر عليهم كالذي فعل بنو اسرائيل لما توفى موسى النبي وان يتحدوا لهم
قربانا ايضا لمام السنه ليجددوا به ذكرهم ولتصدقوا ايضا عنهم ليحصوا بذلك ذنوبهم وينعى ان
تكون النصارى نبعا هدون لمن ناصب وبسطهد وبوذا من المومنين بالمسيح ويفتقدوهم بالمواساه
الحمله والمعاصده وقد اشتركا السعد طرس مع العفس بولس في وضع هذه الفوائن التي ذكرناها
وهي ماخوذه مقبوله عنهما جميعا وانه يجب /169^f/ ان نعيم ما يدخل ومحصل للسع والديارات بعد
الذي بصرف لعمل الفران واتوابعه على عشره اسهم يكون منها للاسقف اربعة اسهم والى القسان
ثلثه اسهم والى الشماسه سهان والى المعاهدين والراهمه والخدم سهما واحد فهذه جمل من السراع
والسنن التي فرصتها اتما سيدنا المسيح وشعته اعنى رسله الانا عشر والسعس سعيا وامروا
المومنين ان يعملون هدا ولا سحاوزونها فاما جميع الشعوب الذين كانوا في البلدان الاخر قامهم قبلوا

³⁸ escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

مادعيوا /169^v/ اله من الايمان بالمسيح من غير مرا ولا دراس وكانوا ادا تيليوا لذلك بشده
يقولون ان هذه الشده الى نحن فيها اليوم سنشجع لنا وتناصل عتانا لانا فد كما نستند على خالقنا
فمنهم من صلب ومنهم من قتل بالسيف صيرا ومنهم من اتهم ماله مرارا كسره وتخلي عنه وكانوا
كلما اصطهدوا وبغى عليهم نكر جموعهم وتموا شاربهم وسروا ان يموتوا بسب الايمان بالرب
سوع المسيح انواع قييات ولم تكب نشارتهم ودهوتهم حتى اشترت اربع بواخي الدنيا ولم كوتوا
الرسل وضعوا ما وضعوه من السس عند ابداهم بالتبشير /170^r/ باسم المسيح والدغا الى
الايمان ولا كان اكر جدهم نايدوا ذلك الا في الافعال كل احد من الضلاله والطغيان وعباده
الايوان الى عماده الله الاله الحقيقى ونحنوهم اكل الدسحه التى تقدم ضحيه للاوثان والمسته والدم
ولم نزل بولس ولم نزل بولس³⁹ ورنانا وانتيوقاوس محولون في بلاد الشام وعرها و⁴⁰ يعلمون
الناس الايمان بالسيد المسيح ويامرون المومنين بالتمسك بالانحل والعمل بما فيه والسنن الى
وصعها الرسل وما اسم الحواريون سعيهم الى ربهم باكلليل فلحهم /170^v/ وفوزهم ومحمود اجهادهم
وصلاح اعمالهم تمام مقامهم ناغوهم واناووهم وكان الاسافه من النابعن اد ذاك سمين
وسنلا ايضا وسليحيون وحواريون فلما كثر المومنين بالسيد المسيح وصار منهم على ندي النابعن
اسافه ايضا ودعاه ومبشرين ومصرين واحاجوا الى سنن احزرناده على ما وضعوا الرسل
المطهدون في اسدا الدعوه انقت حياهم على راي واحد في وضع شرايع وفب الضروره لها في

³⁹ tachado por el copista por repetición de la misma frase dos veces. ولم نزل بولس

⁴⁰ و escrito debajo la línea de escritura por olvido del copista.

دلك العَصْر فلما وضعوها واودعوها ديوان سعه الله فله المومنين والكهنه وتمسكوا /171^T/ بها ولم
ترل الصارى متمسكس هذه العراض عالمين محمعها غير مخالفس لشى منها فراى الشيطان انتسار
الامان بالمسح المحلص فى اللاد ونعوه كثره دَعاه الذن وروسايه ومدريه وايتلافهم وافاقهم دب
فى مناصه الحق والاحتيال لابطال الايمان بالمسح سدنا والقا السف س الروسا والمومنين
وطن انه من⁴¹ يلع بذلك حاجه فوقع النافر والتاخّر بن الروسا واوهمهم انه⁴² لا فصل للرسل
عليهم فلم ننع ذلك فهم بل اكسبهم تراد فى الواضع واعترافاً/171^V/ للرسل محقهم فراوا عند
دلك وَعند تصرّم لومته للرسل نابعيهم ان يسميهم سلهيون ورسلا وحواريون من المكرِ واهم
غير مسحص لهده التسميه والاحمل والاصون والاحسن ان نردوا الحواريون السا عشر
والسعدن ويدعوا بهذه الكرامه لهم فقط وان نسموا هم ناساً درجاتهم وينسون الى مقادير
درجاتهم⁴³ مراتبهم وسموا الطرك بطركا والمطران مطرانا والاسقف اسقفاً والسفس قسسا
والسائس شاساً ولاسمون هو لا رسلاً وسليحون والقس اسقفا على ان لم/172^T/ يزلوا
ستعملوها فى الانتدا فامصوا هذا الراي وفه نتيوا واستعملوه تواضع لهم ومحتمهم الفخر الذى
اهاحه المحال فهم واحسوه بذلك وارحزوه واطلوا مكابده فلما حسوا الابا القدسون وفسحوا
تديره دب الى الملوک فاصرهم بالعضب الشديد على الصارى وروسايهم لان الملوک كانوا اذ

⁴¹ من escrito sobre la línea de escritura por olvido del copista.

⁴² انه escrito en el margen por olvido del copista y marcada con + en el texto, sobre la línea de escritura.

⁴³ tachado por el copista por posible equivocación.

ذلك صانه و عماد الاوثان والاصنام وهج ايضا شدته الاثم وسحر كهه الماطل وحرص قصاه الماطل بالحق الفطيع على المومنين بالمسح حى تقوي عليهم /172^v/ فطلوهم فى مواصفهم طلبا شديداً واسرعوا فى قتلهم فلم يزدوا المومنين بالمسيح الاكثره وكانفا ولم شعل روساهم ماكانوا فيه من الصيق والاضطهاد والشده عن وضع السنن التى دعا ذلك الزمان اليها والتزاد فى الفرائص معما كان وايندا ذلك السودس الاول.

8. Conclusiones generales

El largo proceso de recepción, en el seno de la producción árabe cristiana, de materiales literarios como los que integran el género hagiográfico es realmente complejo debido a las posibles vías de llegada en función de la demarcación eclesiástica al que corresponda el texto: griego o griego-siriaco (melkita), siriaco (siriacos occidentales y orientales), copto o griego (coptos ortodoxos y coptos monofisitas), con diversificaciones varias incluso en el mismo proceso de transmisión árabe.

Este trabajo, en su primera parte ofrece un análisis literario que, dada la ausencia de estudios, generales y sistemáticos, en este ámbito, pretende ofrecer una descripción lo más pormenorizada posible de cuantos elementos constituyen y caracterizan a este género literario, que gozó de gran fama y repercusión en el seno de la audiencia árabe cristiana medieval.

Con tal finalidad, hemos realizado una primera descripción de los contenidos de los textos, pasando posteriormente a describir, uno por uno, los distintos elementos que integran los tres planos narrativos (espacio, tiempo y personajes) en todas sus posibilidades a partir de la información que exhiben las cinco historias materia de estudio.

El resultado, así lo hemos planteado en este estudio, servirá en consecuencia de base para que en un futuro, tras el estudio de un mayor y más variado número de obras hagiográficas, podamos acometer con cierto

grado de éxito la elaboración de un manual monográfico sobre el género hagiográfico en la literatura árabe cristiana.

Por su lado, en la segunda parte hemos llevado a cabo la edición diplomática de los cinco textos. Era esta la labor básica, esencial, para poder acometer ulteriormente el análisis de los diversos componentes narrativos de las historias.

Los motivos que nos han llevado a elegir este tipo de edición, la diplomática, parte de la necesidad de preservar todos los rasgos ortotipográficos que presentan los textos con el objeto de posibilitar, con ello, su rendimiento y aprovechamiento en materia lingüística. Ciertamente es que nuestro estudio incluye un amplio análisis de los elementos narrativos que integran los diversos relatos, sin embargo ese análisis habrá de ser considerado en su nivel sociológico pertinente, ya que la narración como tal, concretamente su aplicación, queda condicionada por el registro lingüístico utilizado en los textos, que demuestra claramente que esos textos iban destinados a una audiencia integrada por el gran público, como sucede también con determinadas traducciones bíblicas destinadas a uso pastoral entre las comunidades poco o escasamente alfabetizadas, ya en árabe, ya en arameo, en el medio siro-palestinense.

Los datos lingüísticos obtenidos a lo largo del estudio han sido seleccionados, analizados y clasificados taxonómicamente en la sección que contiene el estudio lingüístico que precede a la edición de los textos. En este sentido, es sumamente interesante advertir que el registro que exhiben los

cinco textos objeto de nuestro estudio responden a lo que al comienzo de nuestra investigación calificamos como “una lengua de traducción”.

Así, pues, la lengua utilizada por los traductores, revisores o copistas que pudieron intervenir en la transmisión de esas historias no representa *stricto sensu* el habla utilizada por los árabes cristianos siro-palestineses del siglo XIII, sino un registro resultante de la labor traductora, que posteriormente fue probablemente revisada por copistas-revisores que la adaptaron. Ese registro, que intenta someterse a las reglas del árabe clásico, sin embargo incluye interferencias e influencias diversas procedentes del medio coloquial, rasgo que, como hemos indicado anteriormente, nos permite calificar a este registro como una “lengua de traducción”, cuyo registro fue adaptado a la audiencia a la que iban destinados los textos, obviamente de acuerdo con los parámetros sociolingüísticos de sus receptores.

9. English documents

9.1. Preliminaries

9.1.1. General framework

The core of this work is the edition of five manuscripts and the preliminary descriptive linguistic study, combined with the literary analysis of the five texts under study (contained in the *Codex Arabicus Sinaiticus 445* of the Saint Catherine Monastery, Mount Sinai), dating from the 13th Century. In addition to this, an introductory section is provided on the socio-historical context of the Syro-Palestinian milieu of the 12th and 13th Centuries, the objective of which is to offer data that will contribute to the contextualization of the texts.

The literary analysis of the texts includes an introductory section (“The literary genre of hagiography”), whose function is to serve as a context to the later descriptive analysis, with a view to breaking down and describing all the narrative features present within them.

The edition of the texts, an essential part of this study, includes a descriptive study of the texts’ linguistic register. In the descriptive linguistic study we have followed Blau’s pioneering work, and the contributions by subsequent authors on several materials. The aim of this section is to offer the most complete description of the linguistic register exhibited in the five texts, by focusing on the most relevant aspects and collecting all possible information that confirm what earlier studies have put forward.

Regarding the edition of the manuscripts, we have chosen to make a transcription of the manuscript that does not interfere with the orthographic characteristics present throughout the texts, thus preserving possible phonetic and/or orthographic deviations, as well as techniques inherent to the manuscript transmission among medieval Arab Christian copyists.

9.1.2. Objectives

As already mentioned, the essential objective of our work is twofold. In the first place, the aim is to offer a theoretical-thematic framework of the narrative components characteristic to the hagiographic genre, which can serve in the future as a basis for the composition of a handbook on this literary genre, so significant within Christian Arabic literature.

The second objective consists of providing a critical edition of the five texts under study. This edition allows both the work of relevant linguistic study, exhibiting the characteristics of the register used by the authors/translators of the original Arabic versions, as well as the adaptations which could have been made by copyists involved in text transmission.

Given the scarce number of hagiographic texts, the almost complete lack of critical editions, and the absence of the analysis of linguistic registers made on this important genre of Christian Arabic literature, the final objective is to make available an edition that serves as a guide for future studies in this field, both in its literary and linguistic levels. In doing so, this

will contribute to breaking new ground in the study of the Christian Arabic hagiographic genre, which can lead to the future creation of a handbook describing and analyzing all the genre's integrating elements.

9.1.3. Theoretical and methodological foundations

For the detailed study of material that constitutes the *corpus* of our work we have adopted a twofold approach: a literary analysis in the section dedicated to the thematic analysis of the texts, and a linguistic description for the second section, which contains, as mentioned earlier, both the edition and linguistic study of the texts, including an analysis of three grammatical levels (syntactic, lexical, and traductological) with an essentially descriptive application.

Obviously, as our texts are in fact Arabic “versions” most likely done from Greek originals, we are fully aware that respect for the rules and conventions of each language allows the communication of any idea, except where the concept has not been codified. We are also aware that both intra and inter-linguistic translation techniques allow specific linguistic realities to be addressed, even managing to establish intercultural contact born from textual interaction, albeit superficially.

This is a crucial aspect to take into account, given that the texts we have studied are not linguistic objects resulting from an act of speech, nor could we venture to say from an act of writing, but from an act of translation. This is a fact that makes our five texts – and many others from the Christian

Arabic tradition – works distinct from the original compositions and consequently works resulting from translations and adaptations or revisions of earlier texts. Therefore, these texts constitute what we can label as a “translation literature”.

From a methodological perspective, we would like to note the following observations.

The standardized tone of the narration stands out, from what we have inferred that the translation must consequently be a transcultural task. This justifies the methodology that we have used both to carry out the classification of the *corpus* of the texts, and the thematic selection and corresponding analysis of the constitutive elements of the five narrations.

The themes are characteristic of the hagiographic genre, and are therefore recurrent to a certain extent, with due exceptions, within the stories. They are hybrid texts with a variety of elements composed of diverse documents, even oral in origin, though without significant changes in the narrative register. To a large extent, we can say that the texts offer models that follow the classic account, thus we can easily identify the wording, the chronological, spatial and the characters' changes.

All of these narrative characteristics we have just referred, together with the linguistic features exhibited by the five texts and their chronological ascription in the modality of textual transmission, have determined our methodological approach in the following progressive levels of action: a) the choice of texts, b) their linguistic analysis, c) their critical edition, and d) their contextual and literary analysis.

9.1.4. General conclusions

The long process of reception, within the Christian Arabic production, of the literary material that makes up the hagiographic genre, is certainly complex. This is due to possible routes of arrival depending on the ecclesiastical demarcation to which the text corresponds: Greek or Greek-Syriac (Melkites), Syriac (Western and Eastern Syriacs), Coptic or Greek (Orthodox and Monophysite Copts), with various diversifications even within the same process of Arabic transmission.

This work begins by offering a literary analysis which, given the absence of general and systematic studies in this area, seeks to offer the most detailed description of the elements that constitute and characterize this literary genre, which enjoyed great fame and had a significant impact among its medieval Christian Arabic audience.

With this purpose in mind, we have undertaken the first description of the contents of the texts, thus describing, one by one, the different elements that make up the three narrative levels (space, time, and characters) in all their narratological possibilities from the information contained in the five texts under study.

The result, as we have stated in this study, will serve as a basis in order that, in the future, following the study of a greater and more varied number of hagiographic works, we will be able to create a monograph focused on the hagiographic genre within the Christian Arabic literary tradition.

In the second part, the diplomatic edition of the five texts under study has been done. This was the basic, essential work necessary to enable the subsequent analysis of the various narrative components of the stories.

Our aim in adopting the modality of the diplomatic edition comes from the need of preserving all ortho-typographic features exhibited in the manuscript, so as to make the best use of the texts from the linguistic viewpoint. While it is true that the present study includes a broad analysis of the narrative elements that make up the stories, this analysis must be considered in its relevant sociological level, since the narrative as such, specifically in its application, is conditioned by the linguistic register used in the texts. This clearly demonstrates that these texts were destined for an audience composed of the general public, as is also the case with certain biblical translations meant for pastoral use amongst barely literate communities, whether in Arabic or Aramaic, in the Syro-Palestinian milieu.

The linguistic data obtained throughout the course of the study has been selected, analyzed and classified taxonomically in the section containing the preceding linguistic study. In this sense, it is particularly interesting to note that the register exhibited in the five texts responds to what we termed “a language of translation” at the beginning of our research.

Therefore, the language used by the translators, reviewers or copyists that were involved in the transmission process of these stories does not represent, *stricto sensu*, the speech used by Syrian-Palestinian Christian Arabs of the 13th century, but a register resulting from translations that were most probably revised by copyist-reviewers adapting them at a later date.

This linguistic register, which is largely subject to the rules of classical Arabic, nevertheless includes various instances of interference and influence from the colloquial medium, a feature that, as we have indicated above, allows us to describe this register as a “language of translation”, whose register was adapted to the audience for whom the texts were intended, though clearly in accordance with the sociolinguistic parameters of its recipients.

10. Bibliografía

10.1. Fuentes

- Abū Shāma, *Kitāb al-Rawḍatayn fī aḥbār al-dawlatayn al-Nūriyya*, ed. Aḥmad al-Baysūmī, Damasco: Wizārat al-Ṭaqāfa, 1991.
- *Tarājim al-qarnayn al-sādis wa-l-tāsi*, ed. Muhammad Zāhid al-Kawthari, El Cairo, 1947.
- Acta apostolorum apocrypha: Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Theclae, Acta Thaddaei*, ed. R.A. Lipsius, Lepizig: Hemann Mendelssohn, 1841.
- Aristóteles, *Aristotle Generation of Animals. The Arabic Translation commonly ascribed to Ya/yâ ibn al-Biṭrīq*. Edited with Introduction and Glossary by J. Brugman & H.J. Drossaart Lulofs. «De Goeje Fund» 23, Leiden: Brill, 1971.
- Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos, Martirio del Apóstol San Mateo*, traducción y estudio Gonzalo Aranda Pérez y Concepción García Lázaro, Madrid: Ciudad Nueva, 2001 (reimp. 2007).
- Ibn al-Aṭir, *al-Kāmil fī l-ta'rīḥ*, ed. Tornberg, 14 vols., Beirut s.d.
- Ibn Jubayr, *Travels*, ed. W. Wright, revised M. J. de Goeje, Leiden: E.J. Brill, 1907.
- Ibn Khaldūn, *Kitāb al-Ibar*, El Cairo, 1857.

10.2. Estudios

- Aigrain, René, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris: Bloud et Gay, 1953.
- Alvar, Carlos, *Épica Española Medieval*, Madrid: Editora Nacional, 1981.
- Atiya, Aziz Suryal, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.
- Azuar Carmen, Rafael, *Teoría del personaje literario y otros estudios sobre la novela*, Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1987.

- Bajtín, M.M., *Estética de la creación verbal*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Bal, Mieke, *Teoría de la Narrativa*, Madrid: Cátedra, 1985.
- Baños Vallejo, Fernando, *La hagiografía como género literario en la Edad Media*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 1989.
- Bengtsson, Per Å., *Two Arabic Versions of the Book of Ruth. Text Edition and Language Studies*, Lund. Lund University Press, 1995.
- Bergsträsser, Gotthelf, *Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und grammatische Skizzen. Im Anhang: Zur Syntax der Sprache von Ugarit vom Carl Brockelmann*, Ismaning: Max Hueber, 1993 (= München, 1928).
- Blau, J., *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic*, Oxford: Oxford University Press, 1965.
- *A Grammar of Christian-Arabic based mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*, 3 fasc., Lovaina: Secrétariat du CorpusSCO, 1967.
- “Das frühe Neuarabisch in Mittelarabischen Texten”, en J. Blau, *Studies in Middle Arabic and its Judaeo-Arabic Variety*, Jerusalén: Magnes Press, The Hebrew University, 1988, p. 39-60
- “A Melkite lingua franca from the second half of the First Millennium”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994), pp. 14-16.
- Bobes Naves, M^a del Carmen, *Teoría general de la novela. Semiología de “La Regenta”*, Madrid: Gredos, 1985.
- Bourneuf, Roland, *La novela*, Barcelona: Ariel, 1975.
- Bowersock, Glen W., *Mosaics as History: The Near East from Late Antiquity to Islam*, Cambridge, MA – Londres: Harvard University Press, 2006.
- Bowra, C.M., *La poesía heroica*, Florencia: La Nuova Italia Editrice, 1979.
- Brage, Javier, *Estudios sobre el vocalismo en los dialectos árabes. «Cuadernos de Lengua y Literatura» 3*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988.

- Brockelmann, Carl, *Grundriß der vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin: Reuther & Reichard, 1908.
- Brown, Peter, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *Journal of Roman Studies* 61 (1972), pp. 80-101.
- *The Making of Late Antiquity*, Nueva York: Barnes & Noble Books, 1978.
- “The Saint as Exemplar in Late Antiquity”, *Representations* 1 (1983), pp. 1-25.
- Cantineau, Jean, *Études de linguistique arabe. Mémorial Jean Cantineau*, Paris: C. Klincksieck, 1960.
- Chaim Rabin, *Ancient West-Arabian. A Study of the Dialects of the Western Highlands Arabia in the Sixth and Seventh Centuries A.D.*, Londres: Taylor’s Foreign Press, 1951.
- Corriente, Federico, *A grammatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
- *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional*. «Lenguas y Culturas del Antiguo Oriente Próximo» 1, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- Delehaye, H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas: Societé des Bollandistes, 1906.
- *Les légendes hagiographiques*, Bruselas: Societé des Bollandistes, 1973 (4ª ed.).
- Ducellier, Alain, *Chrétiens d’Orient et Islam au Moyen Age VII^e-XV^e siècle*, Paris, 1996.
- El Cheikh, Nadia Maria, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Escudero Martínez, Carmen, *Didáctica de la literatura*, Murcia: Universidad de Murcia, 1994.
- Estébanez Calderón, Demetrio, *Diccionario de términos literarios*, Madrid: Alianza, 1999.
- Ferrando, Ignacio, *Introducción a la historia de la lengua árabe. Nuevas perspectivas*, Zaragoza: Pórtico, 2001.
- Flegg, Graham, *Numbers: Their History and Meaning*, New York: Schocken Books, 1983.

- Fowden, Garth – Elizabeth Key Fowden, *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads*, Atenas, 2004.
- Garcin, Jean–Claude, *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval X^e- XV^e siècles*, Paris, 1995, p. 123.
- Garrido Domínguez, Antonio, *El texto narrativo*, Madrid: Síntesis, 1993.
- “El Espacio en la ficción narrativa”, en *Mundos de ficción (Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Murcia, 21-24 noviembre 1994)*, coord. José María Pozuelo Yvancos y Francisco Vicente Gómez, Murcia: Universidad de Murcia, 1996, I, pp. 719-728.
- Genette, Gérard, *Figuras III*, Barcelona: Lúmen, 1972.
- Greimas, Algirdas Julien, *Semántica Estructural*, Madrid: Gredos, 1971.
- Gullón, Ricardo, *Espacio y Novela*, Barcelona: Bosch, 1980.
- Haddad, Rachid, “La phonétique de l’arabe chrétien vers 700”, en Pierre Canivet et Jean-Paul Rey-Coquais (ed.), *La Syrie de Byzance à l’Islam, VIIe-VIIIe siècles. Actes du Colloque International*, Damasco: Adrien Maisonneuve, 1992, pp. 159-164.
- Holt, P.M., Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, *The Cambridge History of Islam, The Central Islamic Lands From Pre-Islamic times To The First World War*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, vol. 1.
- Hopkins, Simon, *Studies in the Grammar of Early Arabic. Based upon papyri datable to before A.H. 300/A.D. 912*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Kahle, Paul, *Die arabische Bibelübersetzungen. Texte mit Glossar und Literaturübersicht*, Leipzig: J.C. Hinrich’sche Buchhandlung, 1904.
- Kayser, Werner, *Interpretación y análisis de la obra literaria*, Madrid: Gredos, 1968.
- Knutsson, Bengt, *Studies in the Text and Language of three Syriac-Arabic Versions of the Book of Judicum with Special Reference to the Middle Arabic Elements*. Introduction-Linguistic Notes–Texts by B. Knutsson. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Kohan, Sivia Adela, *El tiempo en la narración*, Barcelona: Alba Editorial, 2005.

- Levin, Bernhard, *Die griechisch-arabische Evangelien-Übersetzung. Vat Borg. Ar. 95 und Ber orient. Oct. 1108*, Uppsala: Almqvist, 1938.
- Lozano Yagüe, Salvador, *Espacialidad y construcción del personaje novelesco*, Jaén, 2000.
- Matoré, G., *L'espace humain. L'expression de l'espace dans la vie, la pensée et l'art contemporains*, Paris: Nizet, 1967.
- Meier, Gabriel, "Sts. Cyprian and Justina", en *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1908, vol. IV, consultado en: <http://www.newadvent.org/cathen/04583a.htm> (24 de mayo de 2018).
- Méndez, Natalia Álvarez, *Espacios narrativos*, León: Universidad de León, 2002.
- Monferrer Sala, Juan Pedro, "Descripción lingüística de la columna árabe del Suppl. grec 911 BnF (año 1043)", *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005), p. 93-139.
- "Del pecado a la purga por fornicar en fiesta de guardar (ms. *Mingana Chr. Ar. 92*)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 60/1 (2011), pp. 217-234.
- "Marco narrativo e isotopía léxica como rasgos discursivos en la «Pasión árabe de Antonio Rawḥ al-Quraṣī»", en *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, ed. Delfina Serrano Ruano, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011, pp. 205-229.
- "An early Fragmentary Christian Palestinian Rendition of the Gospels into Arabic from Mār Sābā (MS Vat. Ar. 13, 9th c.)", *Intellectual History of the Islamicate World* 1 (2013), pp. 88, 107.
- Papaconstantinou, Arieta, "They Shall Speak the Arabic Language and Take Pride in it': Reconsidering the Fate of Coptic After the Arab Conquest", *Le Muséon* 120 (2007), pp. 273-299.
- Pietersma, Albert, *The Apocryphon of Jannes and Mambres the Magicians*, edited with Introduction, translation and Commentary, Leiden – New York – Köln: Brill, 1994.
- Prado Biezma, Javier del, *Análisis e interpretación de la novela*, Madrid: Síntesis, 2000.
- Real Academia Española, Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2005.

- Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid: Arrecife, 1999.
- Sauvage, Jacques, *Introducción al estudio de la novela*, Barcelona: Laia, 1982.
- Valles Calatrava, José Rafael, *El espacio en la novela. El papel del espacio narrativo en La ciudad de los prodigios de Eduardo Mendoza*, Almería: Universidad de Almería, 1999.
- Versteegh, Kees, *Pidginization and Creolization: The Case of Arabic*, Amsterdam-Filadelfia: John Benjamins, 1984.
- Wright, William, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Edited with a Preface and Additional Notes by W.R. Smith with a New Introduction by Patrick Bennet. «Gorgias Reprint Series» 28, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2002 (= Cambridge: Cambridge University Press, 1890).
- Zubiaurre, María teresa, *El espacio en la novela realista, paisajes, miniaturas, perspectivas*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la E. M.*, Madrid: Cátedra, 1994.

11. Índices

11.1. Nombres de personas

'Abīrām (79^v).

Abtīmūs < *'Abtīmūs* (140^v/142^{v2}/170^r).

Ādam *'ibn Yūšāfāt* < *Yūrām* *'ibn Yūšāfāt* (106^r).

Adam < *Ādam* (81^r/84^v/123^{v2}/137^r).

Ađūm < *Ārām* (103^v).

Aḥāb < *Āḥāb* (78^v/79^{v2}/80^r/81^{v3}/82^r/84^r/85^v/90^{v2}/91^r/92^r/92^v/97^{v5}/98^{r5}/98^{v3}/
99^{r2}/101^{v3}/102^{r3}/106^r).

Āqrinīzānūs (144^v).

Alīša ' < *'Alīša* ' (103^v/104^{r4}).

Alīša ' *'ibn Yūšāfāt* (103^v).

Andarāwus < *'Andarāwus* (119^{r2}/119^v/120^{r3}/120^v/121^{r2}/121^{v3}/122^{v3}/123^{r2}/
123^{v2}/124^{r2}/124^v/125^r/125^v/126^{r2}/126^v/127^r/127^{v2}/128^r/129^r/129^v/130^r/166^r).

Anđarāwus < *'Andarāwus* (115^v/117^r/117^{v2}/118^{r2}/118^{v3}/119^v/121^v).

Anđazānyūs < *'Anđazānyūs* (147^v).

Al-Šayṭān < *Al-Šayṭān* (137^{v2}/138^r/138^v/139^{r2}/139^{v3}/140^{r2}/140^{v2}/171^r/142^r/
145^v/147^r).

Āwrām < *Yūrām* (106^r).

'Īsū ' (119^r/129^v/130^r/130^{v2}/134^v/135^{r2}/141^r/147^v/148^r/149^r/149^v/163^v/164^v/
165A^r).

Bīnyāmīn (106^r).

Būlus (143^v/162^{r2}/163^{r2}/163^v/164^{v2}/165A^v/166^r/166^{v2}/168^v/170^{r2}).

Būluṣ (141^v).

Buṭrus (107^v/109^{r2}/109^{v4}/110^{r3}/110^{v2}/111^{r2}/111^{v2}/113^r/113^{v2}/114^r/114^v/115^{r5}/
124^v/166^r/168^v).

Daṭān (79^v).

Dāwūd (91^r/122^r/141^{v2}).

Flīdūniyah < *Flydūnīā*^t (130^v/131^r).

Ġalābiyūs (133^r/134^r).

Gāyūs (165A^r).

Ġirāyil < *Ġizā*^v 'il (103^v/104^{v2}).

Ġizāyil < *Ġizā*^v 'il (103^v).

Hābīl (85^r/137^r).

Harāsiyūs (130^v/132^v/134^{r2}).

Ḥanīnyā (164^r/164^{v4}).

Ḥawā < *Ḥawwā*^v (137^r/138^r).

Ḥūzyā < *ʿAḥāziyā* (104^v/106^{r2}).

Iblīs < *ʿIblīs* (123^v/126^r/127^{r2}/127^{v2}/143^r/144^v).

Ibrāhīm < *ʿIbrāhīm* (101^r).

Ibrahīm < *ʿIbrāhīm* (122^r/136^r).

Īliyā < *ʿĪliyā* (94^r/104^v).

Ilyāsa < *ʿIlyāsa* (80^{v2}/81^r/82^{r2}/82^v/83^{r2}/83^v/84^v/85^{v3}/86^r/87^r/95^{r2}/96^v/98^r/99^{v2}/
/100^r/100^v/101^{v2}/104^{v2}/105^{r2}).

Īlyās < *ʿĪlyās* (83^r/86^{r2}/87^v/88^v/89^{r4}/89^{v3}/91^{r2}/91^v/92^v/93^v/94^r/94^{v2}/95^v/96^r/
96^v/97^r/97^v/98^r/98^v/99^{r6}/100^{v3}/101^{r5}/101^{v2}/102^{r5}/102^{v5}/103^{r3}/103^v/104^{r6}/104^v/
105^r/105^{v4}).

Ishaq < *ʿIshaq* (101^r/122^r).

'Istībāryūs (142^r)

Izabil < 'Īzabil (97^v/98^v/99^r/101^r/102^{r3}).

Kīryānūs (130^r/133^v/135^{r2}/135^{v3}/136^{v3}/139^{r2}/139^{v3}/140^{r2}/140^{v2}/141^v/142^{r2}/
143^{r3}/143^{v3}/144^{v2}/145^{r3}).

Lūqā al-'Inġīlī (166^r).

Lūt (81^r).

Marqus al-'Inġīlī (166^r).

Matāyūs < Matā'ūs (115^v/116^r/116^v/117^{r3}/117^{v2}/122^v/123^r/124^v).

Mikāyīl < Mikā'il (87^{r2}).

Mūsà (79^v/137^r/168^v).

Nārūn (165A^{r2}).

Nūh (81^r).

Qabin < Qābīl (137^r).

Qawūrah (79^v).

Qlawūdīyūs (165A^r).

Rūbī'ām < Yūrām (106^r).

Sam'ān (106^{v3}/107^{r2}/107^v/108^v).

Sāwūl < Šā'ūl (163^v/164^v).

Šāwūl (163^{v2}/164^r).

Šu'bā < Šu'ayb (141^v).

Ṭiyāryūs (162^r).

'Ūbaydiyā (98^r/98^v).

Ya'qūb (100^v/101^r/122^r/141^v).

Yarāyulyūs (130^v/131^r/132^r/132^v).

Yasu' al-Masīh (106^r/108^v/109^v/113^v/115^v/121^r/129^r/129^v/130^r/130^{v2}/134^{v2}/
135^{r2}/140^r/141^r/144^v/146^v/148^r/149^r/149^v/163^v/164^v/165A^r/169^v).

Yūḥannā bin Zaydī (166^r).

Yūstīnah < *Yūstīna'* (130^v/132^r/140^v/142^v/145^r/147^{v2}/148^r).

Zakiyūs (143^v).

11.2. Epítetos

Al-ḡabābirah < *al-ḡabābira'* (81^r/85^r/123^v).

Al-ṣāliḥ (94^r).

Al-'abrār (86^v).

Al-'adārī < *al-'adārā* (82^v).

Al-'armala' (96^r/96^{v2}/97^{r3}).

Al-barṣā (112^v).

Al-Batūl (131^r/135^v/137^v/139^r/142^r),

Al-Batūl < *al-Batūl* (130^r/130^{v2}/131^v/132^v/133^{r3}/133^v/134^{r3}/137^{v2}/138^r/140^r/
145^r/145^v/146^v/148^r/149^v/150^r).

Al-ḥaṭāyyīn < *Al-ḥaṭā'in* (81^r).

Al-Kafara' (92^r).

Al-marādī' (83^v).

Al-Masīh (110^r/110^{v2}/111^{r2}/114^{r2}/115^r/115^{v2}/116^r/116^v/117^{v2}/118^r/118^{v3}/119^r/
/119^v/120^r/120^v/121^r/122^{r2}/123^v/125^r/125^v/126^r/127^v/128^{r2}/128^v/129^r/130^v/1
31^{v2}/132^{r2}/132^v/133^{r2}/133^{v2}/138^{v2}/139^r/140^r/140^{v2}/141^r/142^{r3}/143^{r2}/143^v/144^v

²/146^{r2}/147^r/148^{r2}/162^r/163^v/165A^r/165A^v/166^r/167^{v4}/168^{r3}/169^v/170^{r2}/170^v/
171^r/172^r/172^v).

Al-maṣlūb (140^r).

Al-muḥtāl (136^r).

Al-Muṣṭafā < *al-Muṣṭafā* (166^v).

Al-riḍī 'īn (83^r).

Al-sā 'a' al-āḥira' (87^r).

Al-ṣabāb (82^v).

Al-ṣiddīqīn (81^v/83^r/84^v/85^v/86^v/95^v).

Al-tawābīn (85^v).

Al- 'umam al- 'arba 'a' 'aṣar (165A^r).

Bayt al-muqaddas (106^v/163^r).

Fam al-Rabb (162^r/166^v).

Marada' (127^r).

Quddūs (89^r/136^{r2}).

Raḥmān (80^v/81^r/81^v/91^v/95^v).

Al-Ṣafā (106^{v2}).

11.3. Nombres de lugar

Al-Hind (166^r).

Al-Mašriq (166^r).

Al-Sāmīrah < *al-Sāmīra'* (104^v).

Al-Šarq (95^v).

Al-Urdun < *al- 'Urdun* (96^r).

Al-Ša'm (165A^r).

Anṭākiyah < 'Anṭākiya^t (130^v).

'Arḍ Dimašq (103^v).

Bābil (166^r).

Baḥr Ṭabariyya^t (120^v).

Bilād al-Rūm (165A^r).

Bi'r sab' Yahūdā (102^r).

Dimasq < *Dimašq* (144^v/145^r/163^{r2}/164^{r2}).

Dur 'il < *Yazra 'il* (102^r).

Ġabal al-Karmil (99^r/101^v).

Ġabal Ḥūrīb (89^r).

Ḥūzīb < *Ḥūrīb* (82^r/102^v/104^r).

Ifranġiyah < 'Ifranġiyya^t (166^r).

Ifrīqiyah < 'Ifrīqiya^t (133^v).

Iskandariyyah < 'Iskandariyya^t (166^r).

Kūkiyyā (163^r).

Madīna^t ākilī al-nās (117^v).

Madīna^t wūġūh al-kilāb (115^{v2}/116^r/118^v).

Makdūniyyah < *Makdūniyya^t* (166^r).

Miṣr (165A^r).

Rīḥā < 'Arīḥā (96^r).

Rūmiyah < *Rūmiya^t* (106^{v2}/107^v/110^r/110^{v2}/111^{r2}/111^v/112^{r2}/112^{v5}/113^{r3}/
113^{v3}/114^{r2}/115^r/165A^r).

Sadūm (81^r).

Šārfiyya^t Šaydā (96^r).

Ṭabariyyah < *Ṭabariyya'* (120^v).

Ṭarsūs (164^f).

Wādī Ḥūrīb (96^f).

Wādī Qišūn (101^v).

Ūrsalīm < 'Ūršalīm (164^f/166^f).

Ūršalīm < 'Ūršalīm (115^v/163^f).