

Offprint

Semitic and Cushitic Studies

Edited by

Gideon Goldenberg and Shlomo Raz

1994

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

LA LEGGENDA ISLAMICA DEL TESCHIO REDIVIVO IN UNA VERSIONE NEOARAMAICA*

Fabrizio A. Pennacchiotti

I. La leggenda islamica del teschio redivivo

Un'antica leggenda, assai diffusa nelle letterature islamiche, ma anche presente nelle letterature dei cristiani d'Oriente, attribuisce a Cristo un miracolo che nessun vangelo apocrifo riporta ma che ha il pregio di offrire un'appropriata cornice per una colorita e compiaciuta descrizione degli orrori dell'inferno.

Gesù, in una delle sue peregrinazioni assieme ai discepoli, avrebbe notato non lontano dalla strada un grosso teschio calcinato dal sole. Per istruire i suoi discepoli sulla vita ultraterrena, Cristo decide di farlo parlare e gli chiede a chi fosse appartenuto. Il teschio si riveste d'incanto delle sue primitive fattezze e dà inizio a un lungo racconto. Dichiarò di essere stato un sovrano potentissimo, temuto in tutta la terra, e di aver avuto una splendida reggia, uno stuolo di cortigiani e un esercito sterminato, formato da contingenti dei diversi popoli a lui sottomessi. Dopo aver enumerato i suoi meriti ed esaltato la propria magnanimità, il teschio confessa di essere stato un idolatra e di aver oppresso i suoi sudditi. Tant'è che, prostrato da una febbre contratta durante una partita di caccia, egli ebbe un drammatico incontro con l'Angelo della Morte. Questi gli strappò l'anima dal corpo e lo precipitò nell'inferno. Segue una dettagliata descrizione dei sette gironi di cui è composto l'inferno e delle terribili pene che vengono inflitte ai dannati in ognuno di essi.

Terminato il racconto, il teschio chiede a Cristo di aver pietà di lui e di salvarlo, se è ancora possibile. Gesù, impietositosi, acconsente e lo risuscita. Ridiventato un giovane prestante, il nostro personaggio trascorrerà lunghi anni a espiare i propri peccati con digiuni e vigilie di preghiera (cf. Weil 1845:286-291).

La leggenda, nota come *qiṣṣat o hikāyat al-ḡumḡuma* "storia" o "racconto del teschio", è stata tramandata, oltre che dalla tradizione orale, da numerosi manoscritti (cf. Pertsch 1892:180; Asín Palacios 1917: 423-432; Levi della Vida 1923: 197) copiati in diversi paesi arabi (vd. il codice magrebino Gotha n. 2212, Pertsch 1883:232, e quello iracheno, Mosul n. 52,2, al-Chelebi 1927:26), che ne forniscono differenti redazioni non solo in prosa, ma anche in poesia (vd. il già citato manoscritto Gotha n. 2212).

* Esprimo la mia gratitudine ai colleghi Proff. G.Goldenberg, A.Niccacci, S.Picchioni, H.J.Polowsky, A.Rofé e Sh.Shaked per l'aiuto e i preziosi consigli che mi hanno offerto nel corso della ricerca e della stesura e alla British Library per avermi concesso di pubblicare il ms. Or.4422 dal fol. 100v al fol. 103v.

Al di fuori del mondo arabo, ma sempre nel contesto islamico, la leggenda del teschio redivivo sembra essersi diffusa in primo luogo in ambiente persiano. Una traduzione in versi persiani della *qiṣṣat al-ġumġuma* è conservata nel manoscritto Gotha n. 45,7 (Pertsch 1859:78) ed è noto che il famoso poeta mistico Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār (1119?-1193) ha scritto un breve poema intitolato *ġomġomeh-nāmeḥ* (cf. IA, II:10; EI 1960, I:754). Quest'opera nel 1368-1369 è stata tradotta ed ampliata nella lingua turca dello Khwarizm da un certo Husām Kātib e da quella lingua essa è stata tradotta in Crimea nel turco di Anatolia nel 1548 (cf. Eckmann 1964:292-293) e poco più tardi in kazako. Due manoscritti turchi contenenti il *dāstān-i ġümġūmeḥ sultān* in versi sono Dresda n. 264,8/3 (Fleischer 1831:39) e Lipsia n. 315,6 (Pertsch 1859:78 e Pertsch 1883:452). A proposito della traduzione in kazako, il grande turcologo russo V.V. Radlov (1837-1918) ebbe a dire che la storia del "sultano teschio" è stata molto più efficace di centinaia di *mollā* nell'edificare il popolo nella fede musulmana e che questo libro da solo ha potuto vanificare gli sforzi di tutte le missioni cristiane in Asia centrale (cf. Velidi Togan 1964:744). Sulla fortuna di questa leggenda nella tradizione popolare turca ha scritto Fuad Köprülü e Müjgân Cunbur.¹ A questo proposito vale la pena di ricordare che nell'aprile del 1638 furono mostrati al viaggiatore tedesco Adam Olearius [Oelschläger]², di passaggio a Derbend in Daghestan, il luogo esatto dove Cristo avrebbe operato il miracolo e la tomba stessa del sultano risuscitato. Questi avrebbe chiesto a Cristo di farlo morire subito, ritenendo preferibile la tomba a una vita senza fasto e senza potere.

Del resto, un indizio della popolarità che l'eroe della nostra leggenda ha goduto anche in ambiente persiano è rappresentato dal fatto che, sotto la voce *ġomġomeḥ* "teschio", il compilatore del dizionario *Farhang-i ānandrāġ* (Teheran 1958, II:1358) ha ritenuto opportuno avvertire che tale parola di origine araba è stata impropriamente identificata con il nome proprio del sultano risuscitato da Gesù. In effetti, sia in persiano sia in turco, ma anche in urdu (cf. il manoscritto Berlino n. 56, *qiṣṣah-e ġomġomeḥ bādšāh*, Zaidi 1973:73-74) e, come vedremo più avanti, pure in curdo e in neoaramaico orientale, la parola *ġumġuma*, nei suoi vari adattamenti fonetici, morfologici e grafici, è diventata il nome proprio del teschio redivivo.

Non così nella versione arabo-cristiana e in quella siriana della stessa leggenda. Queste sono solo in prosa e non sembrano derivare direttamente dalle redazioni islamiche in lingua araba. Un elenco dei manoscritti arabi in *karshūnī* che tramandano la leggenda (il più antico risale all'anno 1600) è contenuto in Graf 1944:552, a cui bisogna aggiungere il codice Berlino n. 110,15 (cf. Sachau 1885:1-2, n. 7,15; Sachau 1899:386; Baumstark 1922:284, nota 6). L'indice dei manoscritti siriaci della medesima leggenda (il più antico porta la data 1567) compare invece in Baumstark 1922:284, nota 6. Ad esso sono da aggiungere i manoscritti Vosté n. 212,4 e Mingana n. 85/C, n. 539/C e n. 598/F. Alcuni indizi

¹ Cf. Köprülü 1928:362-364 e Cunbur 1976. Il "teschio redivivo" ricompare con il nome di *Kesikbash* "Testa-mozza" in una mirabolante leggenda turca ambientata al tempo di Maometto e di 'Alī, suo genero. Il nomignolo di *Cemceme Sultan* ricevette Cem Sultan (1459-1495), figlio di Maometto II il Conquistatore e sfortunato rivale di Bayezid II, cf. Cunbur, p. 54.

² Cf. Olearius 1727:1041-1042.

(vd. nota 11) sembrano suffragare l'ipotesi che la versione siriana della leggenda derivi dalla versione arabo-cristiana.³

Ebbene, le versioni cristiane in arabo e in siriano hanno in comune la caratteristica di chiamare il "teschio" con il nome cristiano di Arsenio (*arsānūs*, *arsānyūs* in arabo e *'arsānīs* in siriano) e di attribuirgli il titolo di "re dell'Egitto". Non solo, ma, siccome esse narrano che il teschio, una volta risuscitato, è stato battezzato da Cristo stesso e si è fatto eremita, alcuni manoscritti gli conferiscono pure il titolo di "abate" (vd. Mingana n. 85/C e n. 539/C; Vaticano Borgiano n. 39, cf. Scher 1909:259; Urmia n. 44,4, n. 103,3 e n. 161, cf. Saran-Shedd 1898 e Hall 1890:81-88; e il codice Berlino n. 59, cf. Sachau 1899:200-201).

Non escluderei che nella versione cristiana della leggenda del teschio sia confluita in un periodo difficile da definire una tradizione popolare relativa a S. Arsenio il Grande, uno dei più celebri Padri egiziani del Deserto (354?-450?; cf. BS, II:477-479). La devozione per questo santo si è estesa infatti ben oltre i confini dell'Egitto, ma su questo argomento si tornerà più avanti.

II. L'origine della leggenda

È opportuno a questo punto provare a distinguere gli strati più antichi della leggenda. Sidersky (1933:148), che per altro attribuisce a torto la *qiššat al-ğumğuma* alla versione delle *qiššaš al-anbiyā'* "storie dei profeti" di al-Kisā'i⁴

³ L'arcivescovo ameno ortodosso S.E. Norair Bogharian, che ho consultato a Gerusalemme il 3 agosto 1991 nella sede del patriarcato presso il convento di S. Giacomo, mi ha informato che non esiste una versione armena della leggenda in questione. Egli è l'autore del monumentale *Grand Catalogue of St. James Manuscripts* in undici volumi (Vol. I, Jerusalem 1966). E' invece attestata in Armenia (cf. P. Peeters, "Une passion arménienne de S. Georges", *Analecta Bollandiana*, XXVIII, 1909, fasc. III, cap. 13, pp. 261-262), oltre che in Occidente, la tradizione secondo cui, poco prima del suo martirio, San Giorgio avrebbe risuscitato e battezzato un certo numero di pagani, i quali, prima di ritornare nel mondo ultraterreno, avrebbero descritto le loro pene nell'inferno, cf. Pennacchieui 1992. Circa la raffigurazione pittorica di questo episodio in una chiesa della Val Maira nella provincia di Cuneo si veda M. Piccat, "Per l'esegesi delle storie di S. Giorgio a Villar San Costanzo: segnalazione di un inconsueto motivo iconografico", *Studi Piemontesi*, 9 (1980), pp. 108-115. Gli stessi temi della sofferenza delle anime dei miscredenti nell'inferno, della loro risurrezione e del loro battesimo vengono proposti in termini assolutamente antitetici in un passo della polemica anticristiana dei mandei che mi è stato segnalato dall'amico Edmondo Lupieri: Gesù Cristo, trasformato nel guardiano arcigno e beffardo del girone dell'inferno riservato ai cristiani, nega ai suoi ex seguaci il permesso di tornare per soli tre giorni nei loro corpi terreni al fine di farsi battezzare sul Giordano nel nome del vero dio Mandā d-Hayyē (cf. M. Lidzbarski, *Ginzā. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer übersetzt und erklärt*, Göttingen-Leipzig 1925, recht, 5, 3, 186, p. 188).

⁴ Abū Bakr Muhammad ibn 'Abdallāh al-Kisā'i è il nome di un tradizionalista arabo medievale (forse dell'inizio del X sec.) a cui viene attribuita la composizione della raccolta di racconti edificanti sulla creazione del mondo e sulla vita dei profeti menzionati nel Corano nota come *kitāb bad' (Italq) ad-dunyā wa-qiššaš al-anbiyā'*. Di essa si sono conservate varie versioni che differiscono l'una dall'altra sia per il contenuto sia per la lunghezza e la distribuzione del materiale narrativo. Il più antico manoscritto di quest'opera di carattere popolareggiante risale all'inizio del XIII sec. (cf. Brockelmann 1898:350 e 1937:592, e EI 1986, V:176). Ne ha curato l'edizione I. Eisenberg (1922-1923)

edita da Eisenberg (1922-1923:307-309), ha ragione nell'individuare nel tema della suddivisione dell'inferno in diversi settori con punizioni differenziate l'elemento più antico e di maggiore interesse della leggenda. Egli lo fa risalire in ultima analisi all'Apocalisse di Pietro. Com'è noto, questo testo apocrifo della prima metà del II sec. d.C., che ci è stato trasmesso da un testo greco dell'Alto Egitto e da una sua traduzione in etiopico, costituisce la fonte primaria di ogni speculazione cristiana e islamica sulla vita ultraterrena (cf. Hennecke 1965, II:663-683). D'altra parte, anche il tema dell'Angelo della Morte risale a quella fonte, perché in essa viene menzionata una particolare categoria di angeli con funzioni chiaramente punitive che è d'altronde estranea alla tradizione cristiana occidentale.⁵

Un personaggio chiave nella catena di trasmissione di questi temi della letteratura apocrifa cristiana nella letteratura musulmana sull'oltretomba è stato identificato da Cerulli in Ka'ḅ al-Aḥbār, un ebreo dello Yemen contemporaneo di Maometto, probabilmente un rabbino come suggerisce il suo nome,⁶ che si convertì all'Islam durante il califfato di Omar (cf. Weil 1845:10, Cerulli, 1949:240). Dall'abbondante materiale leggendario che gli viene attribuito dipendono per via indiretta sia le *qiṣaṣ al-anbiyā'* di al-Kisā'ī e di ath-Tha'labī (m. 1035), sia il *Kitāb al-Mi'rāğ* "il Libro della Scala", che descrive il viaggio di Maometto nei cieli e nell'inferno. Quest'ultimo libro è stato studiato da Asín Palacios (1919) e da Cerulli (1949 e 1972) come un'eventuale fonte della Divina Commedia.

A proposito dell'Angelo della Morte è opportuno ricordare che, nel testo delle *qiṣaṣ al-anbiyā'* di al-Kisā'ī edito da Eisenberg, il miracolo della risurrezione del dannato è notevolmente differente rispetto a quello descritto nella *qiṣṣat al-ğumğuma*. In primo luogo, al-Kisā'ī inquadra organicamente il suo racconto nel ciclo dedicato a Gesù, subito dopo lo strano episodio della risurrezione di Sem, morto da 4.000 anni: il patriarca, svegliato dalla voce di Cristo, crede che essa annunci il Giudizio Universale. Accortosi dell'abbaglio, egli se ne ritorna subito nella tomba (cf. Eisenberg 1922-1923:307, lin. 4-10). In secondo luogo, al-Kisā'ī assegna all'Angelo della Morte un ruolo preminente. Egli impone a Cristo di risuscitare e di interrogare sulla loro sorte nell'aldilà tre salme sepolte in un grande sarcofago. La prima è quella di un beato che è già entrato in paradiso; la seconda è quella di un peccatore che attende nelle sofferenze della tomba il giorno del Giudizio, e la terza, infine, è la salma di un miscredente che descrive, sia pure in modo laconico, i tormenti a cui è sottoposto in inferno. Dopo aver ascoltato i tre personaggi, Cristo li riporta nella loro precedente condizione e si appresta a

⁵ Nella versione etiopica dell'Apocalisse di Pietro gli Angeli della Morte vengono chiamati Uriel e Ezrael (cf. Hennecke 1965:672-673, 677). Sulla figura di Ezrael, in arabo 'Izrā'īl, nell'angelologia islamica si veda Knappert 1971:63 e El 1978, IV:292. Presso gli ebrei l'Angelo della Morte compare nell'*haggada* di Pasqua, ma di angeli incaricati di recare morte e distruzione parla già l'Antico Testamento, vd. 2 Sam. 21,15; 2 Re 19,35; 1 Cron. 21,15; Salm. 78,49 e, nei LXX, Giobbe 33,23.

⁶ Piuttosto che un nome proprio di persona, Ka'ḅ al-Aḥbār sembra essere stato un soprannome, in quanto esso significa "gloria dei rabbini" o "dei pretati". Sul ruolo che hanno avuto i convertiti ebrei nella trasmissione al primo Islam di elementi haggadici e rabbinici si veda Goldziher 1902:63-65. Ai convertiti ebrei furono però attribuite anche racconti e leggende collegati con la speculazione o addirittura con l'agiografia cristiana

La leggenda islamica del teschio redivivo

consegnare la propria anima all'arcangelo Gabriele e il proprio corpo ad altri angeli che lo seppelliranno accanto alla futura tomba di Maometto (cf. Eisenberg 1922-1923: 308).

A mio avviso, è proprio questo racconto di al-Kisāʿī il nucleo primitivo attorno al quale si è coagulata la leggenda del teschio redivivo. Il miscredente dannato si è trasformato nel "teschio (del) sultano", e nel racconto della sua vita è stata inserita la descrizione dell'inferno che al-Kisāʿī espone nella parte iniziale del suo libro attribuendola a Kaʿb al-Aḥbār (cf. Eisenberg 1922-1923, p. 9, lin. 13 - p. 13, lin. 12). Il convertito yemenita contemporaneo di Maometto è stato comunque riconosciuto come il principale tramite della leggenda: in un buon numero dei manoscritti arabi segnalati da Pertsch (1878:172, 1883:453-454) la *qiṣṣat al-ḡumḡuma* viene espressamente fatta risalire a lui.

III. La leggenda del teschio redivivo in curdo e nel neoaramaico cristiano dell'Iraq settentrionale (*fellihi*)

L'esistenza della leggenda del teschio redivivo anche nella letteratura orale curda sembra essere sfuggita agli studiosi di tradizioni popolari islamiche. Eppure Socin (1890, testo n. XXXIX, ediz. pp. 174-181; trad. pp. 197-202) ha pubblicato un poema epico curdo di 186 versi, intitolato *Jimjima Sulṭān* "König Dschimdschima", che egli ha registrato dalla viva voce a Zacho in Iraq nel 1870.

Lo studioso tedesco ha rilevato che il testo da lui raccolto non è stato tramandato nella sua interezza e che esso manca di uniformità in quanto giustappone materiale appartenente a due differenti redazioni dello stesso poema. Da una redazione ancora differente deriverebbe il racconto in prosa neoaramaica sul "Gigante Gimjim" che egli ha raccolto nel Tūr ʿAbdīn (racconto n. LVI, Prym-Socin 1881, I: 151-152, II:220) non sono purtroppo riuscito a consultarlo. In ogni caso è a una delle redazioni curde dell'*epos* popolare del teschio redivivo che si è ispirato il cantastorie cristiano che, in epoca imprecisata, ma certamente nel Kurdistan iracheno, ha composto la versione neoaramaica della *qiṣṣat al-ḡumḡuma* nella *koiné* letteraria che era emersa tra i cristiani di quel territorio. I primi poemi datati che sono stati composti in questa *koiné* risalgono alla fine del XVI sec. (cf. Macuch 1976:98-99).⁷ Di quest'opera, com'era prevedibile, data la fluidità della tradizione orale, non si è conservato un unico testo normalizzato, bensì due redazioni fortemente divergenti, ma con non pochi punti di contatto, sicché è verosimile che entrambe derivino dallo stesso archetipo.

A differenza del testo curdo, che è riconducibile a una struttura di quartine monorime con versi di sette sillabe, le due redazioni neoaramaiche che conosco sono composte in strofe di soli tre versi, ugualmente settenari e monorimi. Ogni strofa è un'unità a sé stante, con un senso compiuto.

⁷ Il neoaramaico orientale parlato dai cristiani viene chiamato da alcuni autori *sūreṭ* (cf. Poizat 1990:161). Il *sūreṭ* della regione che gravita attorno a Mosul in Iraq è stato d'altra parte denominato *fellihi*, ossia il linguaggio dei contadini cristiani, oppure "caldeo", dal nome della Chiesa uniana caldea a cui appartiene da più di un secolo la maggioranza dei cristiani della regione (cf. Heinrichs 1990:xiii).

Altra differenza consiste nel fatto che l'eroe non riceve il consueto nome islamico derivato dall'arabo *ġumġuma*, ma viene invece chiamato *ʿarsānīs* o *ʿarsānīsā*, ossia Arsenio, come avviene nelle versioni cristiane in arabo *karšūnī* o in siriano. I titoli di "re dell'Egitto" e di "Abate", tipici di quelle versioni, gli vengono tuttavia risparmiati. La denominazione islamica di *ġimġim sultān*, in neoaramaico *malkā ġimġimma*, compare però nelle intestazioni di entrambe le redazioni e nelle strofe finali di una di esse.

IV. La versione neoaramaica della leggenda secondo il mss. n. Or.4422 della British Library di Londra

IV.1. Caratteristiche

La redazione che verrà pubblicata in queste pagine è contenuta nei foll. 100v-103v del manoscritto n. Or.4422 della British Library di Londra. Questo manoscritto, assieme al n. Or.4423 della stessa biblioteca, è stato compilato nel 1889 dal vescovo caldeo Yūsuf Katōlā,⁸ originario di Telkayf in Iraq. Per questa ragione designerò tale redazione con il nome di "redazione Katola" o semplicemente con "K". Essa si intitola "Canto del re Arsanis Gimgimma" e comprende 36 strofe di tre versi monorimi di 7 sillabe, caratterizzati da una struttura metrica incerta e incostante. Pur prevalendo i versi settenari, il numero delle sillabe di molti versi oscilla da 5 a 10 unità. Il significato di alcune strofe, come si avrà modo di verificare più avanti, è apparentemente oscuro; in non pochi casi si ricava l'impressione che il cantastorie o il compilatore del manoscritto abbiano forzato la metrica per ottenere un senso compiuto. Alle strofe n. 10 e 28 è stato addirittura aggiunto un verso supplementare.

La seconda redazione, la quale reca il titolo di "Canto sul teschio chiamato in curdo *ġimġim sultān*", è invece contenuta nei foll. 204r- 206v (pp. 407-412) del manoscritto che, seguendo Poizat,⁹ chiamerò "Habbi n. 3". Esso è stato compilato nel 1933 ad Alqoš dal diacono Yawsip bar Toma bar Sipa d-Bet Abuna. Di questo manoscritto si conosce soltanto la riproduzione anastatica che è stata eseguita nel 1977 a cura della parrocchia caldea di San Diego in California. Non è escluso però che altre versioni dello stesso canto siano contenute nei manoscritti Habbi n. 1 e n. 2 (cf. Habbi 1978, pp.99-101), a cui purtroppo non ho avuto accesso. Un indizio in tal senso è costituito dall'accento che Poizat (1990:164) fa a un presunto autore di poesie neoaramaiche di cui non si conosce altro che il nome: *ʿArsānīs d-malek ġamġānā*. E' fin troppo evidente che si tratta del nostro re Arsenio. Nel manoscritto copiato dal vescovo Katola, n. Or.4422 della British Library (fol. 100b), il poema viene infatti presentato come quello di *ʿarsānīs malkā ġimġimma*, e una mano differente ha incluso il nome non vocalizzato *ʿrsnys*

⁸ Il cognome di questo prelado viene reso *Kattoula* da Vostić 1929:94 e *Kauūla* da Fiey 1965, II:363, 546, nota 1.

⁹ Cf. Poizat 1990:162-163, Habbi 1978:101-102.

nell'appunto sul numero degli autori che compare in un angolo sul retro della copertina iniziale dello stesso manoscritto. Qualcosa del genere deve essere stato pure scritto in uno dei manoscritti che Poizat ha preso in esame.

A differenza della versione Katola, la redazione contenuta nel manoscritto Habbi n. 3, che per comodità chiamerò "redazione San Diego" o semplicemente "SD", contiene ben 62 terzine di buona qualità. Salvo pochi casi di versi di 6 o di 8 sillabe, i versi sono tutti settenari. Tale versione è stata traslitterata e tradotta in italiano in Pennacchietti 1991.

Oltre alla vistosa sproporzione tra il numero dei versi contenuti in K (110) e il numero di quelli contenuti in SD (186), i due testi, pur trattando ovviamente dello stesso argomento, non presentano molti punti in comune. Questi sono per lo più concentrati in alcune sequenze piuttosto compatte di strofe in cui lo stesso contenuto viene espresso più o meno con la medesima scelta di parole. In un solo caso, tuttavia, si può rilevare una piena corrispondenza tra un verso della redazione K e un verso della redazione SD (vd. K, strofa 8, verso c = SD, strofa 20, verso c).

I parallelismi lessicali tra le due redazioni interessano, comunque, ben 26 su 36 strofe di K, per un totale di 52 versi su 110, e questa circostanza lascia supporre che non si tratti di coincidenze fortuite, come si sarebbe portati a concludere se si volesse dar credito al compilatore del manoscritto Habbi n. 3. Questi infatti dichiara nell'intestazione del poema, a p. 407, e nell'indice a conclusione del manoscritto, che il testo è opera del monaco caldeo suo contemporaneo Toma Hanna¹⁰ [t'omā hannā], intendendo così avallare quanto quest'ultimo afferma alle strofe 57, 58 e 60 della redazione San Diego: "Questo poema su Gimgim / la cui fama è diffusa nel mondo / fu tradotta da un monaco // Egli tradusse nel 1930 / il poema di Gimgim Sultan / dalla lingua del Kurdistan /.../ Dite una preghiera di suffragio / voi, popolo cristiano, / per il monaco prete Toma".

L'esame dei parallelismi delle due redazioni che verrà condotto più avanti ci costringerà però a smentire questa affermazione di Toma Hanna. Ad essa ho invece dato credito, per eccesso di ingenuità e per inesperienza, nella mia pubblicazione del testo della redazione San Diego (Pennacchietti 1991).

Quanto al contenuto, le sue redazioni si integrano a vicenda. Pur non presentando nessuna delle due una descrizione dettagliata dell'inferno, che invece è di norma nelle versioni della stessa leggenda in altre lingue (cf. la versione

¹⁰ Il monaco caldeo Toma Hanna, di Karamlays in Iraq, è autore di diverse composizioni poetiche in *sūret*, tra cui un poema scritto nel 1930 sul massacro compiuto dai mongoli nei villaggi di Karamlays e di Tellusqif nel 1236 (cf. Fiey 1965, II:402-403). Tale poema è riportato nelle pp. 394-407 del manoscritto Habbi n. 3 ed è stato riprodotto tale e quale nella rivista caldea *Qālā Sūryāyā* nel 1977 (cf. Haddad 1977). Nel 1931 Toma Hanna finì di compilare il manoscritto Habbi n. 1, attualmente conservato presso il monastero caldeo nel quartiere di ad-Dūra a Bagdad (cf. Habbi 1978:99-101). Dal colofone si apprende che egli compilò tale manoscritto in più riprese: all'inizio in tre diverse località del Kurdistan iracheno, nelle regioni del Barwar Inferiore (da non confondere con quello che sta immediatamente a nord di 'Ammadiya, cf. Fiey 1965, I:310, Pennacchietti 1991:583, nota 13), dello Zibar e del Mazuri (cf. Fiey 1965, I:227) nelle vicinanze di 'Aqra, poi nel convento di Rabban Hormizd ad Alqoṣ. Morì nel 1952 a Cizre nella Mesopotamia turca (cf. Habbi 1978:100, nota 3). La sua attività di provetto copista è segnalata da Vosté 1929:77, 88, 102 e 140.

siriaca edita da Hall 1889-1890:81-88), ma che è ugualmente assente nella versione curda in versi, ognuna di esse contiene elementi interessanti che mancano all'altra. Per esempio, la redazione SD informa che il teschio è stato risuscitato da Cristo dopo duemila anni di tormenti infernali, ma lascia intendere che si è trattato di una risurrezione temporanea come quella di Sem e quella dei tre personaggi usciti dal grande sarcofago di cui parla al-Kisā³i. Neanche la versione curda è chiara su questo punto, ma molto verosimilmente il testo raccolto da Socin si interrompe prima della conclusione del racconto.

La redazione Katola, che contiene una narrazione molto più succinta, precisa invece nella penultima strofa che il personaggio del teschio è stato risuscitato definitivamente, che ha ricevuto il battesimo da Cristo stesso e che è diventato un eremita. Così pure dice la versione siriaca edita da Hall (1890:85, 88). Un elemento che è invece assente nella redazione Katola, ma che compare tanto nella redazione San Diego, quanto nel testo curdo e in quello siriaco di Hall, è l'accenno all'idolo adorato dal sultano redivivo nella sua vita precedente: "un toro bianco" nelle strofe SD 33, 34, 37 e 46, "un bue con quattro occhi" in curdo (cf. Socin 1890:174, verso 18) e "un toro fatto di metalli e di pietre preziose" in siriaco (cf. Hall 1890:82, 86).¹¹ Dalle ultime cinque strofe della redazione Katola si deduce che la leggenda del teschio redivivo è servita a istruire i fedeli sulla gratuità della grazia e sul potere salvifico del battesimo. Inaspettatamente il re risuscitato non si rivolge più a Cristo che lo interroga, bensì direttamente agli ascoltatori del canto nella sua nuova condizione di beato in paradiso. Il testo termina con le parole "Beati noi che siamo battezzati!".

IV.2. Testo e traduzione

Tūb dōrik d-³arsānīs malkā ġimġimmā "Di seguito il canto del re Arsanis Gimgimma" (mss. n. Or.4422, British Library, foll. 100v-103v).

- | | |
|---|---|
| 1) <i>tḥāylay bṯyēh d-āw 'rsā</i>
<i>d-mūqimlē 'arsānīsā</i>
<i>kā garmā kḥwārā spīsā</i> | Beati noi ^{1*} per via di Gesù
che risuscitò Arsanis
(che era) un osso bianco putrido. |
| 2) <i>spīsā ylē garmā kḥwārā</i>
<i>gāw daštā miḵ paḥārā</i> | Putrido era ^{2*} l'osso bianco
come argilla nel terreno, |

¹¹ Nella versione araba in *karṣūnī* contenuta nel manoscritto Berlino n. 110 (Sachau n. 7) l'idolo è rappresentato da "un vitello" (*'iḡl*) come in Esodo 32,4. A proposito della versione siriaca edita da Hall, è interessante notare che l'Angelo della Morte, *mala'kā d-mawtā*, è stato reinterpretato come un *mleḵ mawtā* "il Re della Morte" (p. 83, lin. 9), mentre l'arcangelo islamico *Mālik* ("il facoltoso"), che sovrintende al fuoco infernale, un'evidente trasfigurazione del greco Plutone e del latino Pluto (cf. Knappert 1971:64), è diventato *Mikā'el* "Michele" (p. 84, lin. 12).

La leggenda islamica del teschio redivivo

- mūqimlē k̄a ganbārā* (ma) lo risuscitò (come) un prode.
- 3) *qarqaptā d-gāw daštā'tā* Il teschio che (era) nei campi
mūqimlē k̄a ḡwanqā k̄ātā lo risuscitò (come) un giovane
mārē 'aqlē w-īdātā. nuovo /con gambe e braccia.
- 4) *kaḍ mšī ḥālē mraḥmānā* Avendola unta, il Misericordioso
ḡāwēh diryālē gyānā gli pose dentro l'anima: /lo risu-
mūqimlē k̄a 'nāšā scitò (come) un uomo completo.
m šalmānā.
- 5) *mūqimlē k̄a ḡwanqā* Lo risuscitò giovane perfetto.
tammāmā
īṭēlē wi-drelē šlāmā (Questi) venne e lo salutò /come
'ayk̄ 'abdā l-mārā rāmā. un servo a un signore eminente.
- 6) *'Imērē ylē b-šaynā 'īṭēlūk* Gli disse: "Sii il benvenuto^{3*}!
yṭā d-ḡāzin mūdī wēlūk Vieni che io veda che cosa fosti.
mīṭlūk w-mindriš kyēlūk. Moristi e ritornasti in vita".
- 7) *'mirr 'nāšā winwā* Disse: "Sono stato un uomo,
'ānā k̄a mīrā winwā un principe fui,
šūṭānā mārē ḡangē winwa. fui un sultano bellicoso.
- 8) *biyā d-'adyā malkūtā* In questo regno /raggiunsi un
'atyā (h)wā lī rāmūtā posto sublime /come una colomba
'ayk̄ yōnā d-'ā'lā l-ḥaddūtā. che sale verso la felicità.
- 9) *šūḥēri dahbā küllēh* Ammassai^{4*} tutto l'oro,
dūḥūr w-ḡāwḥar w-'ālālē perle, gemme e gioielli^{5*}
l-rēšī šālaywā ṭillē. mi scendevano sul capo^{6*}.
- 10) *'al taḳṭī garmā d-filā* Sul mio trono (di) avorio /(e di)

- dahḥā smōqā naṣṣilā* oro rosso puro /(ero) ebbro, non
rāwāyā lā ṣālīlā (ero certo) sobrio. /Chi mi vedeva,
kūd kzinne mirrē dūnyē d- diceva: «Così va il mondo!^{7*}.
'ādī lā.
- 11) *m-'arbā qūrnyātā* Dai quattro angoli (del mondo)
maytin dūrrē d-yāmātā mi procuravo perle marine /che
d-lāhaywā qāmī b-laylāwātā. di notte brillavano davanti a me.
- 12) *malkā d-'arbā ganbārē* Re dei quattro lati (del mondo)^{8*}
'ānay d-yattiwā b-dīwānē che sedevano nei (miei) saloni
ḡwanqē bnay kūrūsānē. (erano) giovani^{9*}
- 13) *'alpē ḡwanqē rūbālē* Migliaia di giovani imberbi
'ān d-lābšīwā ḥiṣyātā kwarē rivestiti di candidi manti
d-lā diqnā lay rūbālē. (erano) senza barba^{10*}
- 14) *kūdḥā bi-dwārēh 'āṭaywā* Ognun veniva sul suo corsiero^{11*}.
mikwātā d-niṣnātā d-'aywā Come colonne^{12*} di nubi
l-gibbā trōṣā kālaywā. stavano al (mio) fianco destro.
- 15) *malkē d-'ar'ā w-šallīṭānē* I re della terra e i governatori
'ān d-yāṭwiwā b-dīwānē che sedevano nei saloni
b-gibbā d-šaplē lay 'ānē. erano al (mio) fianco sinistro.
- 16) *rhōmāyē w-ša'mē 'anī* Milizie e ...^{13*}
kūd yūm 'āṭaywā li-šlāmī ogni giorno venivano a riverirmi.
klāyā kālaywā qāmī. Essi formavan l'avanguardia^{14*}.
- 17) *hindwāyē waywā w-parsāyē* C'eran (pure) indiani e persiani
saypē b-ṭḍayhīn šlukāyē (con) le spade snudate in pugno.
klāyā kālaywā ḥārāyē. Essi formavan la retroguardia^{15*}

- 18) *naġġē 'al 'iḏayhōn*
tabarzi'nē l-rūšayhōn
zihar m-haybitayhōn. (con) picche nelle loro mani
e alabarde sulle spalle
per incutere terrore^{16*}.
- 19) *ḵā malkā winwā w-rēšā*
mārē haybat w-giššā
latwā lī 'nāšā hildāšā. Fui un re e un capo
maestoso e splendido^{17*} /(e)
non c'era chi mi uguagliasse^{18*}.
- 20) *zūrnātā ylay w-nappīrē*
w-tūḵ w-'ālā šappīrē
naqqārē d-'akbayrē. (Avevo) pifferi e trombe
e, belli di sotto e di sopra,
suonatori di tamburo^{19*}.
- 21) *kūd yōm ḵā griḥā milḵā*
l-ta'mā d-mē'ḵōltā hāwē
(h)wā
ṭāḇē w-bi'sē 'aḵlīwā. Ogni giorno c'era una misura
di sale /per dare sapore al cibo.
(Ne) mangiavano buoni e cattivi.
- 22) *kūd yāwmā d-hāwē (h)wā*
ḵātā
yahḥin (h)wā 'arba'm'ā
sūdrātā
ṭlā yattūmē w-'armilyātā. Ogni nuovo giorno
distribuivo quattrocento tuniche
agli orfani e alle vedove.
- 23) *qāymīn (h)wā kūd bi-špārē*
yahḥin (h)wā 'arba'm'ā
dīnārē
ṭlā yattūmē w-šāhārē. Mi levavo ogni mattina^{20*} /(e)
distribuivo quattrocento denari
agli orfani e alle sentinelle.
- 24) *mindī d-lā npi'lēlay qātī*
d-lā pliklay w-lā šlēlā dē'ṭī
w-lā wēlā haddā d-'iḏātī. (Per) ciò che non mi era utile^{21*}
non lavorai, né colò il mio sudore,
né era opera delle mie mani.
- 25) *kūd pliklē palkūtā* Chiunque compia il (suo) dovere

- w-lā mūk̄wēlē pātū tā*
l-’āwā ʾrītā malkūtā. e non mostri riluttanza^{22*}
ha ereditato il paradiso.
- 26) *ʾikīllay ʾbādā d-mēskēnē*
šqillay wi-drēlay b-kēzīnē
mitlay w-piše bi-k̄rēnē. (Ma) sfruttai il lavoro dei poveri,
lo presi e lo versai nei forzieri.
Morii^{23*} ed esso passò ad altri.
- 27) *ʾbādā d-mēskēnē kīllī*
b-id dūnyē pūkā kīllī
hil l-ay ʾiddānā di-npillī. Consumai il lavoro dei poveri. /In
questo mondo mi saziavi di vanità
fino a quando non caddi^{24*}.
- 28) *ʾāy ʾiddānā da-šhāqā*
kūd ʾtēlē ʾillī haqqā

bid ʾātē saypā b-ʾdēh bi-
brāqā
minnī k̄ā tālib haqqā. In quel momento di sofferenza,
quando venne per me il
castigo^{25*},
giunse^{26*} con la spada fiammeg=
giante (e) mi chiese^{27*} il dovuto.
- 29) *bīyī drēlē qālēh*
napši m-paḡrī mpūltālē
hil l-āw bīyā nūblālē. Mi rivolse la sua voce,
mi strappò l'anima dal corpo
(e) mi portò in quella dimora.
- 30) *ʾāw bāyṭā nūrā w-tinnā*
kūd yāwmā d-kē takrinnā
gyānī kim zarzā minnāh. Quella dimora (è) fuoco e fumo.
Ogni volta^{28*} che ricordo ciò
la mia anima trasalisce^{29*}.
- 31) *hā tāmā tray wawwābē*
maklīwālay ʾudābē
b-kūlbitaynē w-kūllābē. Là c'(erano) due guardiani.
Mi infliggevano le torture^{30*}
con pinze e con uncini.
- 32) *lā d'ēlī w-lā mūrimlī*
dahbā b-sandūqē drēlī
yātē mārī bid mnāhimlī. Non seppi e non alzai^{31*}.
L'oro lo misi nelle casse.
Il mio Signore mi risusciterà^{32*}.

- 33) *b-ay dūktā di-mnūhminnē* In quel luogo dove mi risuscitò
lattī mindī d-yahbin 'annē non ebbi nulla da dare io^{33*}.
mirwāt tlibā lī minnēh. Gli ho chiesto di aver pietà^{34*}.
- 34) *b-adyā malkūtā bsim lī* In questo regno ritrovai la gioia.
kaḍ mšihā mrūpēlē 'amlī Quando Cristo mi rimise i peccati
mirrē lī qūlūḵ qimlī. mi disse: «Ti venni incontro^{35*}».
- 35) *kaḍ mšihā mūqiminnē* Quando Cristo mi risuscitò
w-mūtinnē w-mū'imdinnē mi fece venire e mi battezzò / e
wi-b-tūrā d-iḥḍāyē drinnē. mi mise sul monte degli eremiti”.
- 36) *l-yāwmā mīrā taš'itā* (Fino) ad oggi si racconta la storia
l-āw haṭṭāyā d-'ad brītā di quel peccatore di questo mondo.
ḥbaylan bnay ma'mōdītā. Beati noi che siamo battezzati^{36*}!.
(šilmaṭ) (fine)

IV.3. Osservazioni sull'ortografia

Nel tipo di tipo di traslitterazione che ho adottato la vocale “i” rende lo *zīāmē* *zāwgē*; la “f” rende la consonante *pē* con un punto soprascritto; quando nel testo compare una *linea occultans* essa viene indicata da due parentesi tonde: (h).

Verso 1a: *ḥbaylay* “Beati loro!” senza indicazione dei destinatari; data la presenza nell'ultimo verso del canto (v. 36c) dell'esclamazione *ḥbaylan* “Beati noi!”, presumo che si tratti di un errore di scrittura per *ḥbaylan*; la forma *ḥbaylay* compare però anche nell'indice al fol. 2a del mss. n. Or.4422.

V. 3a: *daštā'ṭā* per *daštātā* “campi”.

V. 6a: *ʿimērē ylē* per *ʿimērēlē* “egli gli disse”: *ʿimērē*, allomorfo di *ʿimirrē* “egli disse”. Nel *sūreī* di Mesopotamia i verbi di III *rēš* hanno la tendenza a non geminare l'ultima consonante a cui viene assimilata la *lāmā* della desinenza del preterito; per questa ragione viene allungata per compenso la locale precedente, cf. verso 9a *šūhērī*, Sachau 1895:48 e Pennacchietti 1990:698. La desinenza *-lē* “a lui” è stata scritta erroneamente come la copula di 3.p.s.m. *ylē*.

V. 7a: *ʿmir* per *ʿmirrē* “egli disse”: la prima *ʿālap* della parola seguente, *ʿnāšā*, è stata evidentemente scambiata per aplografia con la seconda *ʿālap* di *ʿmirrē*

V. 10d: *lā* per *ylā* “essa è”.

- V. 11a: ²arbā per ²arbā “quattro”.
- V. 12b: dopo il pronome ²ānay compaiono a fine linea le due lettere *d-y* che anticipano il segmento *d-yattīwā* con cui inizia la linea successiva; *yattīwā* sta per *yāḥḥiwā* “essi sedevano”, cf. v. 15b *yāḥḥiwā*.
- V. 13c: *lay* per *ylay* “essi sono”, cf. v. 15c e 20a.
- V. 17b: *kalāywā* per *kālaywā* “restavano”, cf. v. 14c e 16c.
- V. 21c: ²aklīwā per ²āklīwā “essi mangiavano”.
- V. 22b: *yahḥin* per *yāḥḥin* “io do”; la prima vocale di questa forma verbale è stata puntata come breve anche ai v. 23b e 33b; *sūdrātā* per *sūdrājā* “tuniche, vesti”, cf. ML 263a.
- V. 22c: *yattūmē* “orfani”, cf. v. 23c *yātūmē*.
- V. 25a: *palkūtā* per *pālḥūtā* “servizio”.
- V. 28d: *kāḥālib*, probabile errore di punteggiatura per *kē ḥālib* “egli chiede” con la particella preverbale *kē* che indica il presente abituale e storico, cf. v. 30b *kē takrinnā* “io la ricordo”.
- V. 32b: *sandūqē* per *ṣandūqē* “forzieri, casseforti”, cf. ML 266a.
- V. 32c: *yātē* “egli sa” per *yādī*, cf. ML 115b-116a.

IV.4. Osservazioni sul lessico

- Verso 7c: *ḡangē*, pl. di *ḡang* “guerra, battaglia, combattimento”, non riportato con questo significato da ML 54a, cf. curdo *ceng* [ḡang], cf. Wahby-Edmonds 1971:22.
- V. 9a: *ṣūḥērī*: ho interpretato questa forma verbale come la metatesi di **ḥūṣērīl* *ḥūṣīrri* “io rinchiusi, misi assieme”, da *mḥāṣīr*, cf. ML 170a e 161b.
- V. 9b: 1) *dūḥūr*: ho interpretato questo sostantivo come il collettivo arabo *durr* “perle, gemme, pietre preziose”. La normale forma *dūrrē* (pl.) compare al v. 11b; 2) *ālālē*: parola non attestata in ML e tradotta *ad sensum*.
- V. 9c: *ḥillē*: parola non tradotta. In ML 111b è riportato il lessema *ḥillā* “ombra”, che al plurale fa però *ḥillālē*.
- V. 10b: *naṣṣilā* “puro”, aggettivo siriano non attestato in ML, cf. Brockelmann, *Lexicon*, p. 443a.
- V. 12c: *kūrūsānē*: parola non attestata, forse di origine curda.
- V. 13ac: *rūbālē*, parola non attestata; può darsi che rappresenti la parola curda registrata da Jaba 1879:212a come *rouval* “un jeune homme fait, imberbe”.
- V. 14a: *bi-dwārēḥ*: cf. ML 63b *dāwār* “a mule”, e Lidzbarski 1896, II:443, *dāwārē* “Maultiere”, di origine turca.
- V. 14c: *niṣnātā* (*ḥiṣnātā* “castelli?”), cf. Brockelmann, *Lexicon*, p. 247b *ḥiṣnā*, p. 251a *ḥiṣnā* “arx”, pl. *ḥiṣnawwātā*), parola non attestata e tradotta *ad sensum*.
- V. 15c: *ṣaplē* “sinistra”, cf. ML 137b *ṣaplē*.
- V. 16a: 1) *rḥomāyē*, alla lettera “romani” o “bizantini”, con il significato però di “Turchi ottomani o *rūmī*”, cf. Th. Nöldeke, recensione a E. Prym - A. Socin, *Der neu-aramäische Dialekt des Ṭūr ʿAbdīn*, Göttingen 1881, in *ZDMG*, 35 (1881), p. 234; 2) *ṣaʿmē*, parola non attestata e non tradotta.
- V. 17b: *ṣlūḡāyē* “nudi, snudati”, allomorfo di *sūḥāyē*, cf. ML 306b.

- V. 18a: *nağğē* "picche", cf. ML 209a *niğğā* "a sting".
- V. 18c: *haybitayhōn*, cf. v. 19b: *haybat* e ML 75b *hébat* "fear".
- V. 19b: *giššā*, parola non attestata e tradotta *ad sensum*; può darsi che derivi dal curdo *geš* "splendore", cf. Jaba 1879:363b *guech* "éclat", *guech kyrdyne* "briller", Wahby-Edmonds 1971:52 *gesh* "blooming, beaming".
- V. 19c: *hildāšā*, parola non attestata e tradotta *ad sensum*; Krotkoff 1982:47 registra l'avverbio *haldaha* "till now".
- V. 20b: *ūk* "di sotto", allomorfo non attestato di *thōt*, cf. ML 319a.
- V. 20c: 1) *naqqārē* "tamburini", parola non attestata, cf. ML 218a *naqrāhānā* "the place where drums are beat"; 2) *'akbayrē*, parola non attestata e non tradotta.
- V. 21a: *grībā*, parola non attestata, cf. Brockelmann, *Lexicon*, p. 130b "mensura frumenti et terrae".
- V. 23a: *bi-špārē*, parola scritta senza vocalizzazione e da me vocalizzata in base alla rima. Essa compare anche nella redazione San Diego nel corrispondente verso 28a. Allomorfo di *šaprē* "mattine"?
- V. 23c: *šāhārē* "sentinelle, guardiani", parola non attestata, cf. Brockelmann, *Lexicon*, p. 760a *šahārā* "custos".
- V. 24c: *kaddā* "risultato del lavoro", cf. ML 124b *kiddā*.
- V. 25a: *palkūtā* "servitù, mestiere, occupazione", cf. Brockelmann, *Lexicon*, p. 572b *pālhūtā*.
- V. 25b: *pātūtā*, parola non attestata e tradotta *ad sensum*; sembra essere un derivato di *pātā*, *pa'tā* "faccia".
- V. 26c: *krēnē* "altri", allomorfo di *kinnē*, che compare nella redazione San Diego nel corrispondente verso 31c.
- V. 29c: *bīyā* "casa", allomorfo di *baytā*, cf. ML 32a.
- V. 30b: *kē takrinnā* "io la ricordo". La particella preverbale che indica il presente abituale e storico nel *sūreš* mesopotamico è di norma *k-*. L'allomorfo *kē* è tipico del *sūreš* di Urmia e di altri dialetti del *sūreš* orientale, cf. ML 123a.
- V. 30c: *kim zarzā*, forma anomala di preterito espresso dal tema del presente preceduto dalla particella preverbale *kim* (ad Urmia *qam*), cf. ML 270a. Due sono i motivi che fanno ritenere corrotta questa lezione: 1) la mancanza di un complemento oggetto pronominale introdotto dalla preposizione *l-*, la quale di norma condiziona il ricorso a questa forma verbale; 2) il significato del verbo *zāriz* (ML 89b) o *mzāriz* (ML 167a) "preparare; prepararsi", il quale non è adeguato al contesto e non richiede il complemento *minnāh* "da lei". Molto probabilmente *kim zarzā* (f.) nasconde il presente abituale *ki-mzarzyā* (f.) dal verbo *mzarzē* "sgomentarsi", cf. ML 167a, n. 3: Kurdistan, "to start with fear, to be startled".
- V. 31a: *wawwābē*, parola non attestata che, visto il contesto, interpreto come *bawwābē* "guardiani della porta", da arabo *bawwāb*.
- V. 31c: 1) *kūlbitaynē* "pinze", cf. ML 127a, 132b *kūlbitūn*; 2) *kūllābē* "uncini", cf. arabo *kullāb*, WKAS 313a.
- V. 33b: *'annē*, non so come tradurre questa parola. Forse sta per *'ānā* "io".

- V. 33c: *mirwāt* "generosità, carità, umanità", parola curda, *mirwet*, cf. Wahby-Edmonds 1971:92, di origine araba (*murūwa*), a cui ML 198b attribuisce solo il significato di "giustizia".
- V. 34c: *qūlūk*, ho interpretato questa parola come un allomorfo di *l-qūblūk* "verso di te" con valore benefattivo, ma secondo ML 271b, *l-qūblēh* significa "against him, opposite him".

IV.5. Note relative alla traduzione

- 1* La prima parola del testo dovrebbe essere tradotta "Beati loro!", ma, in base al contesto (cf. v. 36c), preferisco tradurla "Beati noi!", supponendo un errore di scrittura.
- 2* Nel testo la copula è al presente: "esso è".
- 3* Alla lettera: "In pace giungesti!", cf. ML 304b.
- 4* Traduzione *ad sensum*, vd. più sotto a §IV.4.
- 5* Traduzione *ad sensum* della prima e della terza parola, cf. §IV.4.
- 6* Omessa la traduzione dell'ultima parola, cf. §IV.4.
- 7* Traduzione *ad sensum*, alla lettera: "Il mondo (f.) che questo è (f.)!".
- 8* Testo corrotto; sostituendo *ganbārē* "eroi" con *ganbānē* "fianchi, lati" (pl. di *ganbā*, *gabbā*, cf. ML 42b *gēhā*) e recuperando così la rima, si può emendare il verso in *malkē d-ʿarbʿā ganbānē* "Re (pl.) dei quattro lati del mondo". In questo modo si ottiene, assieme al verso successivo, la traduzione del verso 74 della versione curda: *min hukmat har-car qurnatē dinyāē nik min girta divāna* "Bei mir sassen die Machthaber der vier Enden der Welt im Empfangszimmer" (Socin 1890, *Texte*, p. 176; *Übers.*, p. 199). Ho tuttavia l'impressione che il verso curdo n. 74 debba essere tradotto diversamente, ossia approssimativamente "Ho detenuto presso la mia corte il potere su tutti i quattro lati del mondo", cf. il verso SD10a *l-ʿarbī malkē k-ḥakminwā* "Dominavo su quaranta re".
- 9* Le due ultime parole del verso, che non ho tradotto a causa dell'oscurità dell'ultimo termine, significano alla lettera: "figli di *kūrūsānē* (?)".
- 10* Testo corrotto: viene ripetuto il termine d'origine curda *rūbālē* "imberbi" del primo verso.
- 11* Il sostantivo *dwārēh* dovrebbe in realtà significare "il suo mulo", cf. §IV.4.
- 12* Traduzione *ad sensum*.
- 13* Le ultime due parole del verso, che non traduco, potrebbero significare "ed essi (sono) ubbidienti".
- 14* Alla lettera: "restavano fermi (/prendeivano posizione) davanti a me", cf. verso 17.
- 15* Alla lettera: "restavano fermi (/prendeivano posizione) per ultimi".
- 16* Alla lettera: "(avendo) cura del proprio aspetto marziale".
- 17* Alla lettera: "dotato di maestà e di splendore".
- 18* Traduzione *ad sensum* dell'ultima parola.
- 19* Traduzione *ad sensum* dell'ultima parola.
- 20* Traduzione *ad sensum* dell'ultima parola.

- 21* Alla lettera: "non tornò utile a loro". Considero *npī^clēlay* un errore di vocalizzazione in luogo di *npī^clēli* "non tornò utile a me". Allo stesso modo leggo la forma verbale *plīklay* "lavorarono" del verso seguente come *plīkli* "lavorai", cf. nota 23*.
- 22* Traduzione *ad sensum* dell'ultima parola.
- 23* Considero le forme verbali *īkillay* "mangiarono (/consumarono)", *šqillay* "presero", *drēlay* "versarono" e *miṣlay* "morirono" come errori di vocalizzazione per rispettivamente *īkilli* "mangiai (/consumai)", *šqilli* "presi", *drēli* "versai" e *miṣli* "morii", cf. la forma verbale *killi* "mangiai" presente nei versi 27a-b.
- 24* Alla lettera: "In questo mondo vento mangiai". Ovviamente il verbo *npilli* "caddi" significa qui "caddi morto".
- 25* Il significato di *ḥāqqā* è "retribuzione dovuta", cf. ML 78b.
- 26* Alla lettera: "giungerà" al futuro. Per ragioni di spazio non ho tradotto il nesso *b-ʔidēh* "nella sua mano". E' sottinteso l'Angelo della Morte.
- 27* Alla lettera: "uno chiede". Interpreto *kā* "uno" come la particella preverbale del presente storico *kē*, ma, per rispetto della *consecutio temporum*, traduco il verbo al passato remoto.
- 28* Alla lettera: "Ogni giorno".
- 29* Interpreto *kim zarzā*, che non dà senso, come una scrittura erronea di *ki-mzarzyā*.
- 30* Alla lettera: "mi facevano mangiare le torture".
- 31* Testo corrotto tradotto alla lettera.
- 32* Non ho tradotto la prima parola, che sembra essere il verbo *yātē* "egli sa (?)".
- 33* A titoli di prova traduco *ʔannē* come *ʔānā* "io".
- 34* Alla lettera: "generosità (/umanità, pietà) io impetrai da lui".
- 35* Al v. 34b traduco *ʿamlī* "le mie azioni" con "peccati". L'espressione *qūlūk qimīli* del v. 34c significa alla lettera: "Mi alzai verso/contro di te".
- 36* Alla lettera: "figli del battesimo".

V. Confronto tra la redazione Katola e la redazione San Diego

Nel testo della redazione Katola del "Canto del re Arsanis Gimgimma" si possono isolare cinque blocchi di strofe che grosso modo corrispondono ad altrettanti blocchi di strofe della redazione San Diego.

V.1.

Il primo blocco di strofe parallele è il più compatto e comprende nello stesso ordine le prime sei strofe di entrambe le redazioni. A differenza della redazione K, la quale si apre con il macarismo *ḥbaylay* "Beati loro!" da me emendato in *ḥbaylan* "Beati noi!", la redazione SD inizia come altre poesie religiose neoaramaiche con la dossologia *šūḥḥā l-šimmā d-ʔāw ʿīsā* "Gloria al nome di Gesù". Al verso 1b, la redazione SD prefigge al nome di Arsanis la preposizione *l-* come *nota accusativi* (*d-mūqimlē l-ʔarsānīsā*), mentre al verso 1c la stessa redazione

introduce la preposizione ablativa *m-* e la congiunzione *wi-* (*m-kā garmā kwārā wi-spīṣā* “[che risuscitò Arsanis] da un osso bianco e putrido”).

Nella seconda strofa le differenze sono ancor meno rilevanti. Al verso SD2a, in luogo della copula *ylē* di K2a (un tempo presente che non si concilia con la *consecutio temporum* del brano), compare il pronome anaforico ²*āw*: *spīṣā ʔāw garmā kwārā* “putrido (era) quell'osso bianco”. Il verso SD2b presenta la preposizione composta *b-gāw* in luogo di *gāw*, mentre il verso SD2c suona *mōqim l-iṣō ga(n)bārā*. In Pennacchietti 1991:574 ho tradotto i versi SD2b-c “come un vasaio (fa) con la terra /lo risuscitò Gesù il potente”, scegliendo il primo significato di *paḥārā*, “vasaio”, che altrimenti significa “argilla” (cf. ML 249b, Brockelmann, *Lexicon*, p. 563a). In questo caso però il verso SD2b descrive come è avvenuta l'azione espressa nel verso successivo, mentre la similitudine contenuta nel verso K2b si riferisce al verso precedente (“putrido è l'osso bianco come argilla nel terreno”). E' difficile stabilire quale delle due interpretazioni rispecchi più fedelmente il senso originale, ma è verosimile che l'equazione *paḥārā* = “argilla” sia la migliore.

I versi K3b-c corrispondono con differenze minime ai versi SD3a-b: *mūqimlē ḡwanqā kāṭā l mārē d-ʔaqlē w-ʔidāṭā*. Lo sfasamento nell'ordine dei versi che si rileva tra le due redazioni è probabilmente dovuto al fatto che la redazione San Diego non ha conservato il verso iniziale originario, per cui essa è stata costretta ad aggiungere un terzo verso (SD3c *w-mar rēṣā w-mar natyāṭā* “e con testa e con orecchie”) per completare la strofa. Il verso K3a, *qarqapīā d-gāw daṣṭāṭā* (“(da) un teschio che (era) nei campi”, con cui viene finalmente specificato di quale osso bianco si tratta, dovrebbe quindi rappresentare il primo verso della struttura originaria della terza strofa. Esso corrisponde all'espressione *kelōxē le-ʔardāna* “Schädel auf den Boden” con cui Cristo si rivolge più volte al teschio nella versione curda (cf. Socin 1890, *Texte*, p. 174, v. 12; p. 175, vv. 20, 26, 33; p. 180, v. 175).

Anche la strofa K4, con la *lectio difficilior* K4a *kaḍ mšihālē mrahmānā* “Quando l'ebbe unta il Misericordioso”, sembra conservare la formulazione originaria rispetto alla strofa SD4: *stādan mšihā mrahmānā l b-ʔaw (ʔ)nāṣā drēlē gyānā l mnūhimlē b-ʔāy ʔiddānā* “N.S. Cristo misericordioso / in quell'uomo mise l'anima / (e) lo fece rivivere in quel momento”. Per quanto riguarda le strofe 5 e 6, esse hanno in comune solo le sequenze K5b *wi-drēlē šlāmā* - SD5b *wi-drāylē šlāmā* e K6a ²*imērē ylē b-ṣaynā* - SD6b ²*imirrē b-ṣaynā*.

V.2.

La seconda sezione della redazione Katola che presenta parallelismi con la redazione San Diego è costituita dalle strofe K 8, 10, 11, 12, 13 e 15, le quali corrispondono in qualche modo alle strofe SD 20, 17, 21, 23, 22 e 24.

Mentre il verso K8a ha in comune con il verso SD20a, oltre al significato generale, la sola parola *malkūṭā* “regno”, i versi K8b e SD20b sono del tutto identici: ²*ātyā (h)wā lī rāmūtā* “ho raggiunto una posizione sublime”, letteralmente “mi è giunta una posizione sublime”. Il verso K8c ²*ayk yōnā d-ʔāṭā l-ḥaddūtā* “come una colomba che ascenda verso la felicità”, sembra invece

rappresentare, per l'arditezza della similitudine, una soluzione di ripiego rispetto al più sobrio verso SD20c *w-qaṭ lā k-taḡrinwā māwīā* "e mai ricordavo (/pensavo al) la morte". quest'ultimo verso contiene la combinazione *lā k-* (negazione + particella temporale) che è attestata esclusivamente nel dialetto di Alqoṣ (cf. ML 123a).

Sono pure da preferirsi rispetto alla redazione Katola (strofe K10 e K11) le strofe SD17 e SD21: *k-yāwinwā l-kūrsī sqilā / ʔḥidā min garmā d-filā / qrimā b-gāw dihbā ṣlilā / ... / k-mātinwā m-kul pinyāṭā / dūrrē ṭāḥē d-yāmāṭā / d-lāḥāywā b-laylāwāṭā* "Stavo seduto su un trono sontuoso / fatto di avorio / e intarsiato di oro puro /.../ Da ogni parte mi procuravo / magnifiche perle marine / che brillavano nelle notti". Si ha infatti l'impressione che il tramite della redazione Katola abbia scambiato l'aggettivo siriano classico *ṣlilā* "puro" (cf. v. SD2c) con *ṣallilā* "sobrio", scritto *ṣālilā* (v. K10c), ragione per cui sono stati introdotti l'aggettivo *rāwāyā* "ebbro" e un quarto verso per far quadrare il significato. In questo modo (1) la prima rima (*sqilā*) è saltata, (2) *garmā d-filā* è passato al primo verso e (3) si è trovato in *naṣṣilā* "puro" (v. K10b) un sostituto per l'originario *ṣlilā*.

L'inferiorità delle lezioni della strofa K11 a quelle della strofa SD21 è dimostrata dall'ineguale numero delle sillabe, le quali sono 5 in K11a, 7 in K11b e ben 9 in K11c. Nella strofa SD21 i versi sono invece tutti rigorosamente settenari.

Per il resto della seconda sezione i punti di contatto tra le due redazioni si riducono a ben poca cosa. I versi K12b e K15c corrispondono al verso SD23b *ʔāṭāḥē b-gāw diwānē* "seduti nei saloni (/tribunali)". Inoltre il verso K13b corrisponde al verso SD22b *lāḥāṣē d-ḡülle kwārē* "rivestiti di manti candidi", nonostante il fatto che i relativi soggetti sono differenti. Il verso K13c, evidentemente corrotto, trova infine rispondenza nel verso SD24b *d-lā daqnā wi-d-lā simbēlē* "senza barba né baffi".

V.3.

Il terzo blocco di strofe parallele è costituito rispettivamente dalle terzine K 16, 17, 18, 20 e 19 e dalle terzine SD 11/12, 13, 14, 15 e 16.

Il verso SD13a *hindwāyē w-ham ṣāmāyē* "indiani ed anche siriani" (cf. v. K17a) può aiutare a comprendere il misterioso *ṣāmē ʔanī* presente in K16a ("essi sono ubbidienti" da *ṣāmʿē* ?), che probabilmente rappresenta una corruzione di *ṣāmāyē* (da arabo *aṣ-ṣām* "Siria"). Non è da escludere che l'etnonimo *hindwāyē* "indiani" fosse riferito in origine non tanto alle truppe inviate dall'India da qualche vassallo del vasto impero di Arsanis (la strofa 8 della redazione San Diego recita espressamente: *ṣimmi ʔarsānis sūltān / k-ḥakminwā m-baḡdad hil wāʔn / w-min ʿaḡam hil hindistāʔn* "Mi chiamo Arsanis Sultan. / Regnavo da Bagdad a Van / e dalla Persia fino all'India"), bensì a contingenti di "nubiani" o di "etiopi", secondo un'accezione che l'etnonimo *hindwāyā* ha spesso nella letteratura siriana, cf. Payne Smith, *Compendious*, pp. 104-105 e Vosté 1929:79. Avremmo in questo caso un'allusione alla tradizione cristiana secondo cui Arsanis sarebbe stato un re dell'Egitto.

Le concordanze che si colgono in questo terzo gruppo di strofe sono le seguenti: K16a e SD11a, *r(h)ōmāyē*; K16b e SD11b, *li-šlāmī*; K16c e SD12b, *qāmī*; K17a e SD13a, *hindwāyē*; K17b *saypē d-ʔidayhīn šlūkāyē* e SD13c *saypē b-ʔiday šlūkāyē*; K18a *ʿal ʔidayhōn* e SD14a *b-ʔidayhīn*; K18b *l-rūšayhōn* e SD14b *l-rūšayhīn*; K20a *w-nappīrē* e SD15a *w-naffīrē*; K20b *šappīrē* “belli” e SD15b *šīpōrē* “trombe, tube”.

La strofa SD15 *b-gāw zūrnātā w-naffīrē / w-b-gāw qarnātā w-šīpōrē / mqadmīwālī ʔiqārē* “Con pifferi e con trombe, / con corni e con tube / mi rendevano gli onori”, per via della *lectio difficilior šīpōrē* (cf. Brockelmann, *Lexicon*, p. 798a, *šīpōrā* “tuba”), ha tutta l’aria di preservare il testo originario. Al contrario, la corrispondente strofa K20, con l’inatteso impiego della copula *ylay* “essi sono”, con la goffa espressione *w-tūḵ w-ʿālā šappīrē* “e belli di sotto e di sopra” e con l’oscura parola *ʔakbayrē* (i versi K20b-c contengono solo 6 sillabe), dà l’impressione di essere stata rimaneggiata.

Può darsi, inoltre, che la strofa K19, che interrompe bruscamente il filo della descrizione contenuta nelle strofe K16-18 e K20 (cf. SD11-15), fosse in origine collocata dopo la strofa K20 poiché essa contiene tre punti di contatto con la strofa SD16, cioè: K19a *kā malkā winwā* – SD16a *kā ḥākim winwā* e SD16b *w-malkā*; K19b *mārē haybat* - SD16c *w-mar haybā*. Il terzo verso della strofa K19, con l’oscura parola *hildāšā*, richiama invece il verso SD42c *w-latī (ʔ)nāšā mkašānā* “e non ho chi mi salvi”.

V.4.

Il quarto gruppo di strofe parallele comprende le terzine K21 e K23-26, le quali corrispondono rispettivamente alle strofe SD26 e SD28-31.

Il testo della strofa K21 è palesemente corrotto, tant’è vero che il copista non ha indicato con la consueta punteggiatura il confine dei singoli versi. Il primo, di sole 5 sillabe, dovrebbe terminare con *grībā*, una misura di capacità, che fa rima con *hāwē (h)wā* e con *ʔaklīwā*. In questo caso, però, il verso K21b conterrebbe ben 10 sillabe. La corrispondente strofa SD26 è costituita invece da tre buoni versi settenari: *kūd yōm m-kūškā k-qāyminwā / ʔīʔnā d-milkā mapqinwā / tā mēʔkōltā d-ʔāwdinwā* “Ogni giorno mi alzavo all’alba / (ed) estraevo il carico del sale / per il vitto che preparavo”. I parallelismi con la strofa K21 sono *kūd yōm*, *milkā* e *mēʔkōltā*.

Particolarmente interessante è il confronto della strofa K23 con la strofa SD28. Al primo verso il copista ha lasciato senza vocalizzazione il problematico nesso *bi-špārē* che dovrebbe significare “all’alba” e che compare anche in SD28a. Il verbo *yahbīn (h)wā*, che in SD28 (*k-yāhwinwā*) apre il primo verso, la redazione Katola lo colloca invece al secondo verso (K23b), con il risultato di ottenere 9 sillabe, mentre SD28b ne ha regolarmente 7: *ʔarbā ʔimmā dēnārē*. I versi K23c e SD28c hanno in comune solo il nesso *flā yātūmē - tā yattūmē* “per gli orfani”.

Assai corrotto è pure il testo della strofa K24, il quale colloca in terza posizione e con 8 sillabe il verso corrispondente a quello che in SD29 apre la strofa: *laywā m-kādē d-ʔādāʔī* “Non erano tra le opere delle mie mani”. Il verbo *lā plīḵlay* “essi non lavorarono” di K24b (cf. SD29b *lā plīḵlī* “io non lavorai”) è stato

evidentemente vocalizzato in modo erroneo perché non concorda quanto alla persona con *dē^cī* "il mio sudore" (cf. SD29b *dē^cī*). Inoltre è probabile che il *qāī* "a me" che chiude il verso K24a rappresenti una traccia sonora del *zidqāī* "le mie elemosine" del verso SD29c.

Il significato della strofa SD30 (*kūd pāīk ʿad palkūtā / w-yāhbillā b-gāw rāmūtā / lē²wā (y)rī¹tā malkūtā* "Chiunque svolga tale servizio / e lo compia con superbia / non aveva ereditato (sic) il paradiso") è praticamente identico a quello della strofa K25, ma presenta una diversa distribuzione della negazione. La stessa successione di lettere [*l²w² yry²*] è stata interpretata dal copista della redazione San Diego come un puccheperfeito negativo (*yry²* è un participio passato attivo maschile allo stato enfatico riferito al soggetto), mentre il tramite della redazione Katola lo ha interpretato come una forma anomala di preterito, *l-²āwā īrī¹tā* (*lectio difficilior*), corrispondente a *yri¹ālē* "egli la ereditò" (*yry¹* in questo caso è un participio passato passivo femminile allo stato assoluto riferito al sostantivo femminile *malkūtā*). Il nesso *l-²āwā* (con il pronome dimostrativo *ʿāwā*, cf. ML 5a) svolge la stessa funzione di indice del soggetto che assolve la desinenza della terza persona s.m. *-lē* in *yri¹ālē* (simili forme anomale di preterito sono state registrate da Krotkoff 1982:34, §3.3.2.6. nota e 39, §3.3.4.). In questo caso la lezione presente nella redazione Katola sembra essere la migliore.

I punti di contatto tra le strofe K26 e SD31 sono al primo verso *mēskēnē - miskēnē* "poveri", al secondo verso *šqillay* (errore per *šqilli*) - *wi-šqilli* "e presi", e al terzo verso *w-pišlē bi-krēnē* "e diventò (/passò) in (mano di) altri" - *pišlay tā kinnē* "diventarono (/passarono) ad altri".

V.5.

Il quinto ed ultimo blocco di strofe che presentano dei punti in comune è rappresentato dalle terzine K28-30 e K32 e dalle terzine SD40-42 e SD32.

Il primo e il terzo verso delle strofe K28 e SD40 sono molto simili (K28a *ʿāy ʿiddānā da-šhāqā* - SD40a *b-ʿāy ʿiddānā di-šhāqā*, e K28c *bid ʿātē saypā d-ʿīdēh bi-brāqā* - SD40c *b-ʿīdēh saypā bi-brāqā*), ma è evidente che il testo della strofa K28 è corrotto, poiché il terzo verso contiene 10 sillabe ed è inoltre seguito da un quarto verso che costituisce un aggiustamento assai maldestro. Il soggetto di tutto il periodo, che nella redazione Katola non viene esplicitato (il numerale *kā* "uno" che precede il verbo *īlib* nel verso K28d lo considero come un'errata interpretazione della particella preverbale temporale *kē*), nel verso SD40b è l'Angelo della Morte: *īlē mala²kā k-birqā* "giunse un angelo come un fulmine".

Per quanto riguarda le strofe K29 e SD41 è difficile dire quale delle due sia la migliore. Il verso K29a è di sole 6 sillabe, ma rispetta la rima, cosa che non fa, se non solo in parte, il settenario SD41a (*klēlē l-ʿil m-rēšī w-šriklē* "Si fermò sulla mia testa e gridò") rispetto alla rima dei due versi seguenti (...*mpōlīālē#*, ...*mhūlqālē#*). I secondi versi di queste due strofe differiscono unicamente nella scelta del sostantivo per esprimere "la mia anima": *napšī* in K29b e *gyānī* in SD41b. Al contrario, i terzi versi non hanno nulla in comune. Il verso K29c contiene il termine dialettale *bīyā* per *baytā* (cf. ML 32a, dialetto di Qudshanis), mentre il verso SD41c (*b-nūrā w-kiškā mhūlqālē* "la gettò nel fuoco e

nell'oscurità") anticipa il contenuto del verso seguente, ossia K30a *ʾāw bāyā nūrā w-tinnā* "Quella casa (è) fuoco e fumo" e SD42a *b-dūktā d-nūrā w-tinnānā*, alla lettera "In un luogo di fuoco e fumoso".

A parte questo primo verso, le strofe K30 e SD42 sono completamente differenti, ma il verso SD42c, *w-lattī (ʾ)nāšā mkaḷšānā* "e non ho chi mi salvi", alla lettera "e non ho un uomo salvatore", ricorda, come già si è detto a proposito del terzo blocco di strofe parallele, il verso K19c, *latwā li ʾnāšā hildāšā*, che non sono però in grado di tradurre se non *ad sensum*. Potremmo definire quest'ultimo verso come una sorta di "masso erratico", pronto a essere impiegato dove la rima e il senso lo consentono. Altro esempio di "masso erratico" è rappresentato dal verso K32b, *dahbā b-sandūqē drēti* "misi l'oro nelle casse", il quale corrisponde, con la stessa rima ma in un altro contesto, al verso SD32b, *w-dihbā b-sandūqē qfili* "e rinsierrai l'oro nelle casse". Del resto, tutto il testo della strofa K32 sembra essere corrotto.

V.6.

Il discorso sui massi erratici pone interessanti quesiti sui processi che regolano, nella poesia popolare, la rielaborazione e la ricomposizione di testi un tempo affidati esclusivamente al fragile supporto della memoria. Si sarà notato, per esempio, che l'ordine in cui si susseguono nella redazione Katola i cinque blocchi di strofe o meglio di versi paralleli non corrisponde a quello della redazione San Diego. Infatti in quest'ultima redazione i versi del secondo blocco presentano una numerazione più alta (SD 20, 17, 21, 23, 22, 24, 23) rispetto a quelli del terzo blocco (SD 11, 12, 13, 14, 16, 42, 15). Il problema è dunque quello di stabilire se, nell'ipotetica versione originaria del "Canto del re Arsanis Gimgimma" in neoaramaico, il secondo blocco di versi paralleli che abbiamo identificato nella redazione Katola abbia preceduto o seguito il terzo blocco di versi della stessa redazione.

A mio avviso è assai probabile che in origine il secondo blocco K avesse la propria collocazione tra il terzo e il quarto blocco K, secondo l'ordine di successione rispecchiato dalla numerazione dei versi dei blocchi SD. E ciò per il motivo che il filo del racconto messo in bocca al re Arsanis nella redazione San Diego sembra più logico e coerente.

Dopo essersi presentato a Cristo che lo ha risuscitato, il re Arsanis comincia a descrivere l'estensione del suo regno e la potenza del proprio esercito (strofe SD8-16, cf. K16-20); dopo di ch  egli ricorda quanto fosse sontuosa la sua reggia e splendida la sua corte (strofe SD17-25, cf. K9-15). Il re si vanta della generosit  da lui dimostrata nella vita terrena (strofe SD26-28, cf. K21-23), ma confessa subito dopo di aver agito esclusivamente per il proprio interesse e di aver in realt  oppresso i pi  poveri (strofe SD29-34, cf. K24-27).

La redazione Katola sorvola sulle circostanze della morte del re (strofe K28-29, cf. SD35-41) e dedica appena due strofe alla descrizione dei tormenti subiti nell'inferno (strofe K30-31, cf. SD42-51). In compenso, per , essa contiene una parte essenziale che manca alla redazione San Diego: il re Arsanis dichiara, rivolgendosi inaspettatamente al pubblico, di essere stato alla fine redento da

La leggenda islamica del teschio redivivo

Cristo, di aver ricevuto da lui stesso il battesimo e di essersi unito per volere di Gesù ad altri eremiti (*iḥīdāyē*) su un determinato monte (strofa K35). L'allusione al monte degli eremiti ricorda l'espressione *eremita in monte Scethi Libyae* relativa a S.Arsenio in *BHL*, p. 115.

V.7. Elenco dei parallelismi nelle redazioni K e SD

	<i>Redazione Katola</i>	<i>Redazione San Diego</i>
I blocco:		
	K1 abc	SD1 abc
	K2 abc	SD2 abc
	K3 -bc	SD3 ab-
	K4 ab-	SD4 ab-
	K5 -b-	SD5 -b-
	K6 a-	SD6 a-
II blocco:		
	K8 ab-	SD20 ab-
	K10 a-c	SD17 -bc
	K11 -bc	SD21 -bc
	K12 -b-	SD23 -b-
	K13 -b-	SD22 -b-
	K13 -c	SD24 -b-
	K15 -b-	SD23 -b-
III blocco:		
	K16 ab-	SD11 ab-
	K16 -c	SD12 -b-
	K17 ab-	SD13 a-c
	K18 ab-	SD14 ab-
	K19 ab-	SD16 abc
	K19 -c	SD42 -c
	K20 ab-	SD15 ab-
IV blocco:		
	K21 ab-	SD26 abc
	K23 abc	SD28 abc

K24 -bc	SD29 ab-
K25 a-c	SD30 a-c
K26 abc	SD31 abc
V blocco:	
K28 abc	SD40 abc
K29 -b-	SD41 -b-
K30 a-	SD42 a-
K32 -b-	SD32 -b-

VI. Conclusioni

Tirando le fila del confronto tra la redazione Katola e la redazione San Diego del "Canto del re Arsanis Gimgimma", credo si possa affermare che entrambe derivano, nonostante il prevalere delle divergenze, da un prototipo in parte ricostruibile. Quest'ultimo, d'altro canto, deve aver costituito l'adattamento nella *koiné* letteraria neoaramaica dei cristiani di Mesopotamia di un testo epico curdo sul "Sultano Gimgim" più completo e meno corrotto di quello pubblicato da Socin.

Trattandosi di poema epico popolare, trasmesso da cantastorie (*zammārē* in neoaramaico e *dengbêj* in curdo) analfabeti e abituati a improvvisare ogni qual volta la memoria facesse loro difetto (cf. Lescot 1943:iii-iv), non si può pretendere di risalire a un testo rigorosamente definito né sul versante curdo, né tanto meno su quello neoaramaico.

Dato che il cantastorie neoaramaico in genere era bilingue e recitava in curdo non meno bene che in neoaramaico,¹² è da supporre che la versione neoaramaica da lui conosciuta non fosse del tutto esente da interferenze da parte del modello curdo da lui mandato a memoria. Si spiegherebbero in tal modo le parole di probabile origine curda *kürāsānē* e *rübālē* che compaiono nella versione Katola ai versi 12c e 13ac.

È in ogni caso da escludere che la redazione San Diego sia stata tradotta direttamente dal curdo nel 1930 dal monaco caldeo Toma Hanna, così come egli stesso afferma nelle strofe 57, 58 e 60. Si deve invece supporre che egli si sia fatto dettare questo testo da un anonimo cantastorie cristiano da lui incontrato nel Kurdistan iracheno, che gli avrebbe recitato pure il corrispondente testo curdo. Il

¹² Nel 1870 Socin (1890, *Texte*, pp. xvi-xvii) si è fatto dettare poesie curde da un cantastorie caldeo nel villaggio di Kaşafire e da un cantastorie ebreo nella città di Zacho. Entrambi parlavano neoaramaico orientale. Nel primo Socin non ha riconosciuto il famoso e discusso bardo neoaramaico Dawid Kora "Davide il cieco" (cf. Macuch 1976:104-105, Habbi 1979-1980:89-93). Il secondo, di nome Pinehas, era un *dengbêj* molto apprezzato dalle tribù curde del Bohtan e dello Hakkari. Secondo Lescot (1942:xxii) i poemi epici curdi venivano recitati su un modo rapido e monotono. È molto verosimile che lo stesso tipo di recitazione venisse impiegato anche per i poemi epici neoaramaici.

monaco ovviamente ignorava che un vescovo della sua stessa confessione, il Rev. Yusuf Katola, aveva messo per scritto più di quarant'anni prima una redazione differente dello stesso componimento. Toma Hanna, comunque, ha contribuito in modo non indifferente alla conoscenza del nostro testo. Egli infatti ha preservato una seconda e più completa redazione del poemetto che, a giudicare dalle sue più antiche riduzioni in prosa siriana e in prosa araba in *karšūnī* (cf. Baumstark 1922:284 e Graf 1944:552), deve aver avuto una grande diffusione tra i cristiani del Kurdistan iracheno già verso il XVI secolo. D'altra parte, il testo raccolto da Toma Hanna dimostra che negli anni '30 era ancora viva in Kurdistan una tradizione poetica popolare di espressione neoaramaica, ma di ispirazione curda, che almeno in questo caso specifico è stata capace di imprimere una traccia sia nella letteratura minore siriana, sia in quella arabo-cristiana.

Prima di concludere, vorrei ancora fare qualche considerazione sul nome Arsanis (Arsenio) con cui, come si è detto più sopra, tutte le versioni cristiane della leggenda chiamano il cranio redivivo, attribuendogli spesso la qualifica di "re dell'Egitto" o, addirittura, quella di "abate, re dell'Egitto".

Sachau (1899:386) ha segnalato l'esistenza storica di un Arsenio, "eines Byzantinischen Statthalters von Aegypten". E, in effetti, gli *Anecdota Syriaca* raccolti da Land (1870, IV:192-193) citano più volte un 'arsānīs che è stato *hūparkā* "prefetto" di Alessandria. Ma mi sembra che questo personaggio non abbia niente a che vedere con la nostra leggenda. Piuttosto c'è un altro Arsenio egiziano che può essere preso in considerazione. Alcuni dettagli dell'agiografia che circolava in una certa parte dell'Oriente cristiano su S.Arsenio il Grande¹³ potrebbe infatti indurre a pensare che, in un determinato ambiente, la figura di quel Padre della Chiesa abbia finito per confondersi con quella del re risorto diventato monaco. Mentre Cheikho (1910:83) ne ha tracciato un profilo storico assai succinto, nelle sei pagine in neoaramaico che Bedjan (1912:222-228) dedica alla vita di S. Arsenio, emergono dei particolari, peraltro desunti dalle fonti tradizionali dell'agiografia cristiana, che possono aver dato adito a una contaminazione. Per esempio, nelle ultime righe della p. 225 si dice che Arsenio, durante la sua vita

¹³ Di S.Arsenio, detto "il Grande", uno dei più famosi Padri del Deserto, si sa che nacque a Roma verso il 354 da una famiglia senatoria. Uomo dottissimo, fu chiamato dall'imperatore Teodosio I a Costantinopoli per educare i suoi figli, futuri imperatori, Arcadio ed Onorio. Verso il 394 una crisi spirituale lo spinge ad abbandonare il fasto della corte bizantina e ad abbracciare la vita monastica nel deserto di Scete, ad occidente di Alessandria. Morì verso il 450 a Troe presso Menfi. Di lui si sono conservati vari detti e sentenze (cf. PG 65, col. 87-108 e PL 73, col. 763-764, 771,794, 801,807) e due operette sulla vita ascetica (cf. PG 66, col. 1617-1626 e BS, II:477-479). Della devozione che S.Arsenio ha goduto nel Vicino Oriente ne è prova il fatto che Cheikho (1910:83) lo annovera tra i santi del Libano e che non pochi sono i manoscritti arabo-cristiani che ne riportano la vita e le massime (cf. Graf 1944, I:401-402 e Mingana 1933, I:59, mss. n. 21/C, e 1939, III:37, mss. n. 208). S.Arsenio è ricordato nel *Martyrologium Romanum* (ed. H.Delehaye, Bruxelles 1940, p. 296) e nel *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (ed. H.Delehaye, Bruxelles 1955, pp. 665-666). Ha molto contribuito alla diffusione del suo culto in Occidente la *Legenda Aurea* del beato Giacomo da Varazze (1230-1298; cf. Graesse 1846:807-809). Il nome Arsanis è portato da nestoriani dell'Iran e dell'Unione Sovietica.

secolare, fu *bābā d-malkē* "padre di re"¹⁴ che ebbe al suo seguito molti servitori (cf. la strofa K13 e le strofe SD18 e SD24; in curdo cf. Socin 1890, *Texte*, pp. 63-98, *Übers.*, pp. 198-199; in siriano cf. Hall 1890:83, lin. 3-4, e 86) e che possedette tappeti e giacuali preziosi (cf. la strofa SD18).

L'accenno ai molti servitori e alla lussuosa dimora posseduti da Arsenio prima della sua vocazione si ritrova anche nel poema neoaramaico intitolato *ʔalāhā d-kim-marʔēlay ʔān qaddīšē w-ʔān sāhdē* "Dio che ha provveduto ai santi e ai martiri", che il diacono caldeo Toma Tiktik Singari di Telkayf (m. 1860) ha composto nel 1820 sulla vita monastica (cf. Fiey 1965, II:371; Macuch 1976:101-102; Habbi 1979-1980:84-86; Poizat 1990:164). Colpisce in questo testo, che riproduciamo in nota,¹⁵ il fatto che esso contenga quasi la traduzione letterale di un verso della versione curda pubblicata da Socin: neoaramaico *b-kammārē d-sēʔmā w-dihbā* "(seicento servitori) con cinture d'argento e d'oro" (str. 56, v. 6), cf. curdo *har-ēg le-pištē kamarē zērīna* "(siebenhundert Jünglinge...) jeder trug an seiner Hüfte einen goldenen Gürtel" (v. 64, Socin 1890, *Texte*, p. 176, *Übers.*, p. 198). Inoltre, alla strofa 57, verso 2, l'espressione *lbišē ṭābē ksūyātā*¹⁶ "rivestiti di fini indumenti" ricorda il verso 22b della redazione SD *lābāšē d-ḡillē kwārē* "rivestiti di candidi manti" e l'espressione (ʔarbʕā ʔalpē ʕabdē) *ba-lbūšē sūmmāqē* "(quattromila servi) in vestiti rossi" della versione siriana (cf. Hall 1890:83, lin. 3). Questi stessi temi si trovano però già nell'agiografia di S.Arsenio, cf. PG 65, col. 102-103, e *Acta Sanctorum Julii*, IV, p. 605: *mille servi aurea zona vincti, omnesque monilibus ac holosericis exornati, assistebant ei; pretiosi vero tapetes sub eo sternebantur* "lo assistevano mille servi che indossavano una cintura d'oro, tutti adornati di collane e di vesti di seta; inoltre sotto di lui venivano stesi preziosi tappeti".

Si deve quindi concludere che, a livello popolare, la tradizione agiografica relativa a S.Arsenio ha indotto i cristiani del Kurdistan a identificare quel Padre della Chiesa con il teschio redivivo, ossia con il sultano idolatra risuscitato da Cristo di

¹⁴ Può darsi che sia una svista per *rābā* "maestro, educatore" in riferimento all'incarico che S.Arsenio ha svolto nei confronti di Arcadio e di Onorio adolescenti (vd. nota precedente).

¹⁵ Mss. Habbi n. 3, fol. 195r, p. 389; mss. Sachau n. 232, fol. 36v; cf. anche Habbi 1978b:64, lin. 6-11, che riproduce il mss. Habbi n. 2 (Arcivescovado caldeo di Mosul). In quest'ultimo manoscritto l'anno di composizione risulta essere il 1829 anziché il 1820. Strofa 56, v. 4-6: *l-ʔarsānīs mā d-mahkēwā / ʔiṭwālē ʕabdē ṣiṭmʔā / b-kammārē d-sēʔmā w-dihbā*. Strofa 57: *ʕabdē ʔā d-kādmīwālē / lbišē ṭābē ksūyātā / ʔriqlē w-kūllay ṣbīqīlē wi-mḡūbēlē kdā qillāytā / w-kū rēšēh kēʔpā drēlē / w-lā dmīklē li-spādītā*. Strofa 58, v. 1-4: *lā dmīklē li-spādītā / ṣlāwājēh w-ʔillēh jūbā / miḡ dibšā w-kakkārītā / saqqaf d-kimmā mahkēwā...*, "Arsanīs, qualunque cosa dicesse, aveva (ai suoi ordini) seicento servitori con cinture d'argento e d'oro", "Questi schiavi che lo servivano, rivestiti di fini indumenti, li lascio tutti quando fuggì e si scelse un' (umile) cella. Sotto il capo egli pose una pietra e (più) non dormì su un cuscino", "Non dormì (più) su un cuscino. Le sue preghiere - oh lui beato! - come miele e favo gli addolcivano il palato".

¹⁶ Il termine *ksūyātā*, da sing. **ksūtā*, (cf. *ṣlūtā* "preghiera", ML 265a) non è attestato in nessun dizionario. Suppongo che sia un sinonimo di siriano *taksūtā*, pl. *taksūtā*, "indumento, vestito" e non una variante di *kōsyātā*, sing. *kōsītā* "cappello, copricapo", cf. ML 128a.

cui narrava la tradizione orale curda musulmana. Da questo incontro è nato un personaggio composito e contraddittorio che è nello stesso momento un santo abate¹⁷ e un re dell'Egitto.

BIBLIOGRAFIA

- Acta Sanctorum Julii, Tomus IV, Venetiis 1748.
- Asín Palacios M., 1917. "Logia et agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata", *Fasciculus prior, Patrologia Orientalis*, XIII, 3, Paris, pp. 331-431 (Ed. Brepols, Turnhout 1974).
- Asín Palacios M., 1919. *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid.
- Baumstark A., 1922. *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn.
- Bedjan P., 1912. *Vies des Saints (hayyē d-qaddīšē)*, Paris-Leipzig.
- Brockelmann C., *Geschichte der arabischen Literatur*, 1.B. Weimar 1898, 2.B. Berlin 1902, 1.Suppl.B. Leiden 1937, 2.Suppl.B. Leiden 1938, 3.Suppl.B. Leiden 1942.
- Brockelmann C., 1928. *Lexicon Syriacum*, ed. 2a, Halle.
- Cerulli E., 1949. *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano.
- Cerulli E., 1972. *Nuove ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano.
- Cheikho L., 1910. "awliyā³ allāh fī Lubnān", *Al-Machriq*, 13, pp. 81-89.
- al-Chelebi Dawud, 1927. *Kitāb mahjūtāt al-mawsil*, Baghdad.
- Cunbur M., 1976. "Cimcime Sultan destani", *Türk folkloru arashtırmaları yillighi* (Ankara), pp. 40-54.
- Eckmann J., 1964. "Die kiptschakische Literatur", *Philologiae Turcaicae Fundamenta*, II, Wiesbaden, pp. 275-304.
- Eisenberg I. (ed.), 1922-1923. *Vita Prophetarum auctore Muhammad ben 'Abdallah al-Kisa'i, ex codicibus qui in Monaco, Bonna, Lugd. Batav., Lipsia et Gothana asservantur*, Leiden.
- Fiey J.M., 1965. *Assyrie Chrétienne*, vol. I et II, Beyrouth.
- Fleischer H. O(rthobius=Leberecht), 1831. *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis*, Lipsiae.
- Fleischer H.O., 1838. *Codices arabici, persici, turcici. Catalogus librorum manuscriptorum*, Stadtbibliothek Leipzig, Grimma.
- Goldenberg G., 1992. "Aramaic perfects", *Israel Oriental Studies*, XII, pp. 112-137.

¹⁷ Che l'"abate Arsenio re dell'Egitto" fosse equiparato a un santo sembra non esistano dubbi. Secondo il racconto siriano edito da Hall (1890:85) l'"eletto Arsanis" ricevette da Cristo che lo aveva risuscitato l'ordine di andate al "monte" per offrire come primizia otto anni di preghiera e di digiuno, senza mangiare né bere, ma cibandosi solo del sacramento dell'Eucaristia di domenica in domenica.

- Goldziher I., 1902. "Mélanges judéo-arabes IX-XII", *Revue des Études Juives*, 64, pp. 63-72.
- Graesse Th. (ed.), 1846. *Jacobi a Voragine Legenda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta*, Lipsia (Ratisbona 1890).
- Graf G., 1944. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 1.B.: *Die Übersetzungen*, Città del Vaticano.
- Habbi Y. [ḥabbī], 1978a. "udabā³ as-sūrīṭ al-awā³il", *MMLS*, 4, pp.97-120.
- Habbi Y., 1978b. "qaṣīda li-š-šā³ir tūmā tikīk (al-mutawaffā sanat 1860)", *Qālā Sūryāyā*, Baghdad, 17-18, pp. 56-66.
- Habbi Y., 1979-1980. "turāṭ as-sūrīṭ al-adabī fī al-qarn at-tāsi³ ašar", *MMLS*, 5, pp. 71-118.
- Haddad B. [haddād], 1977. "al-ḥaḡma at-tatarīya al-muḡūliya ʿalā qaryatay karamlays wa-tallusqūf ʿām 1236 m. nazzamahā šīʿran al-qass tūmā hannā ad-dayrānī al-karamlaysī ʿām 1930 m.", *Qālā Sūryāyā*, 15-16, pp. 44-62.
- Hall I.H., 1890. "The Story of Arsanis", *Hebraica* (New Haven), vol.6, n. 2, pp. 81-88.
- Heinrichs W., 1990. "Introduction", in W. Heinrichs (a cura di), *Studies in Neo-Aramaic*, Atlanta, Georgia.
- Hennecke E., 1965. *New Testament Apocrypha*, vol. II, Philadelphia (traduzione di Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1964).
- Jaba A., 1879 *Dictionnaire kurde-français publié par Ferdinand Justi*, St.-Pétersbourg.
- Knappert J., 1971. *Swahili Islamic Poetry*, vol. I, Leiden.
- Köprülü F., 1928. *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul.
- Krotkoff G., 1982. *A Neo-Aramaic Dialect of Kurdistan. Texts, Grammar, and Vocabulary*, New Haven, Connecticut.
- Land J.P.N., 1870. *Anecdota syriacorum tomus tertius*, Leiden.
- Lescot R., 1942. *Textes kurdes. Deuxième partie: Mamé Alan*, Beyrouth.
- Levi della Vida G., 1923. "Gesù e il teschio", *Bilychnis* (Roma), 22, pp. 196-201.
- Lidzbarski M., 1896. *Die neu-aramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 2 voll., Weimar (ristampa: G. Olms Verlag, Hildesheim 1973).
- Macuch R., 1976. *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin.
- Mingana A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, Vol. I: *Syriac and Garshūni Manuscripts*, Cambridge 1933; Vol. III: *Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts*, Cambridge 1939.
- Olearius A., 1727. *Voyages très-curieux et très-renommez faits en Moscovie, Tartarie et Perse...*, traduits de l'original et augmentez par le Sr. de Wicquefort, Amsterdam (prima edizione in tedesco: Schleswig 1647). Si veda anche D. Lohmeier (a cura di), *Adam Olearius, Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen und Persischen Reyse*, Schleswig 1656, Tübingen 1971.
- Payne Smith R., 1903. *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford.

La leggenda islamica del teschio redivivo

- Pennacchietti F.A., 1990. "Due pagine da un manoscritto inedito di una poesia religiosa neoaramaica di Yawsip Gemdani (XVII sec.)", in A. Vivian (a cura di), *Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi* (Judentum und Umwelt, B. 29), Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 691-709 + due tavole.
- Pennacchietti F.A., 1991. "La versione neoaramaica di un poema religioso caldeo in lingua curda", in B. Scarcia Amoretti - L. Rostagno (a cura di), *Yâd-Nâma in memoria di Alessandro Bausani*, Roma: Bardi ed., II vol., pp. 169-183.
- Pennacchietti F.A., 1992. "Il parallelo islamico di un singolare episodio della passione di San Giorgio", *Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici e Artistici della Provincia di Cuneo*, 107, 2° sem., pp. 101-110.
- Pertsch W., 1859. *Die persischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Wien.
- Pertsch W., *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1.B. 1878, 2.B. 1880, 3.B. 1881, 4.B. 1883, 5.B. 1892.
- Poizat B., 1990. "La complainte sur la peste de Pioz", in W. Heinrichs (a cura di), *Studies in Neo-Aramaic*, Atlanta, Georgia, pp. 161-179, + appendice, pp. 203-207.
- Prym E.-Socin A., 1881. *Der neu-aramäische Dialekt des Tûr 'Abdîn*, 2 voll., Göttingen.
- Sachau E., 1885. — *Kurzes Verzeichnis der Sachau'schen Sammlung syrischer Handschriften*, Königliche Bibliothek zu Berlin, Berlin.
- Sachau E., 1895. — *Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul*, Berlin.
- Sachau E., 1899. — *Verzeichnis der syrischen Handschriften* (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 23.B.), Berlin.
- Saran O.-Shedd W.A., 1898. *Catalogue of Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College, Oroomiah*.
- Scher A., 1905. — *Catalogue de mss. syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Seert*, Mossoul.
- Scher A., 1907. — "Notice sur les mss. syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir", *Journal Asiatique*, 10^e série, tome 10, pp. 331-362, 385-431.
- Scher A., 1909. — "Notice sur les mss. syriaques du Musée Borgia, aujourd'hui à la bibliothèque vaticane", *Journal Asiatique*, 10^e série, tome 13, pp. 249-287.
- Sidersky D., 1933. *Les origines des légendes musulmanes dans le Qoran et dans les vies des prophètes*, Paris.
- Socin A., 1890. *Kurdische Sammlungen. Zweite Abteilung: Erzählungen und Lieder im Dialekte von Bohtan gesammelt, herausgegeben und übersetzt, a. die Texte, b. Übersetzung*, St.-Petersbourg.
- Velidi Togan Z., 1964. — "La littérature kazakh", in *Philologiae Turcicae Fundamenta*, II, Wiesbaden, pp. 741-760.

- Vosté J., 1929. — *Catalogue de la Bibliothèque Syro-Chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoṣ (Iraq)*, Rome, Boureaux de l'Angelicum".
- Wahby T. — Edmonds C.J., 1971. — *A Kurdish-English Dictionary*, Oxford (prima edizione: 1966).
- Weil G., 1845. *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt a.M.
- Zaidi S. Mujahid Husain, 1973. — *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Urdu-Handschriften*, Wiesbaden.

ABBREVIAZIONI

- BS = *Bibliotheca Sanctorum*, Vol.II, Roma 1962. Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense.
- BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, ediderunt Socii Bollandiani*, Tomus Primus, Bruxelles 1898-1899 (reimpressione anastatica 1949).
- EI = *The Encyclopaedia of Islam*, Leyden 1913-1936, new edition Leiden 1960.
- IA = *İslâm Ansiklopedisi*, 2. cilt, İstanbul 1949.
- K = Katola: manoscritto n. Or.4422 della British Library di Londra, foll. 100v-103v.
- ML = Maclean A.J., *A Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac*, Oxford 1901.
- MMLS = *mağallat al-mağma^c al-ilmī al-irāqī. al-hay^a as-suryānīya (mağallat mağma^c al-luğa as-suryānīya)*, Bagdad.
- PG = Migne J.-P., *Patrologia Graeca*, voll. 65 e 66, Paris 1864.
- PL = Migne J.-P., *Patrologia Latina*, vol. 73, Paris 1849.
- SD = San Diego: riproduzione anastatica del manoscritto Habbi n. 3 (cf. Habbi 1978a:101-102, Poizat 1990:162-163) eseguita nel 1977 a San Diego, California.
- WKAS = *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, 1. Lieferung, Wiesbaden 1957.
- ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

CONTENTS

<i>Andrzej Zaborski</i> Exceptionless Incompatibility Rules and Verbal Root Structure in Semitic	1
<i>Rainer M. Voigt</i> Der Lautwandel <i>s</i> ¹ > <i>h</i> in wurzellosen Morphemen des Alt- und Neusüdarabischen	19
<i>Gideon Goldenberg</i> Principles of Semitic Word-Structure	29
<i>Olga Kapeliuk</i> Possessive and Determining Nominal Complexes in Semitic	65
<i>Lucas Van Rompay</i> Some Preliminary Remarks on the Origins of Classical Syriac as a Standard Language: The Syriac Version of Eusebius of Caesarea's Ecclesiastical History	70
<i>H. J. Polotsky</i> Incorporation in Modern Syriac	90
<i>Fabrizio A. Pennacchietti</i> La leggenda islamica del teschio redivivo in una versione neoaramaica	103
<i>Geoffrey Khan</i> The Pronunciation of the Verbs <i>היה</i> and <i>חיה</i> in the Tiberian Tradition of Biblical Hebrew	133
<i>Tamar Zewi</i> The Nominal Sentence in Biblical Hebrew	145
<i>Roni Henkin</i> 'Come We'll Go!' and 'Let's see!' – Imperatives in Indirect Commands	168
<i>Shlomo Raz</i> Archaic and Innovative Tense Forms in Gurage	197
<i>David L. Appleyard</i> A Falasha Prayer Text in Agaw	206
<i>Didier Morin</i> Dialectologie de l'afar-saho	252
<i>Aron Dolgopolsky</i> Some Hamito-Semitic Names of Body Parts	267