

ELIA DI NISIBI
(975-1046)

IL LIBRO PER SCACCIARE LA PREOCCUPAZIONE

(Kitāb daf^c al-hamm)

tomo 1°

Introduzione a cura di Paolo LA SPISA e Davide RIGHI

Testo arabo a cura di Samir Khalil SAMIR sj

Traduzione e note a cura di Anna PAGNINI





Anna Pagnini
6 marzo 1964 – 15 aprile 2004

In copertina: *kitāb daf^c al-hamm* in calligrafia by Bruna Milano

file: # - Kitab - I parte (wk77).docx;
stampato: 17/12/2016 00:27



1^a edizione Zamorani 2007

© Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana
Bologna 2016
ISBN 978-1533457776

INDICE

INDICE	3
INDICE DELLE MAPPE E DELLE IMMAGINI	8
NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE	9
<i>PRENOTANDA</i> ALLA PRESENTE EDIZIONE	10
ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI	12
BIBLIOGRAFIA	18
FONTI ARABE	18
BIBLIOGRAFIA DI GNOMOLOGIA GRECA LATINA BIZANTINA	20
BIBLIOGRAFIA VARIA	21
PREFAZIONE	31
INTRODUZIONE	35
I. L'EPOCA DI ELIA DI NISIBI	37
I.1. PER UN'INTRODUZIONE A ELIA DI NISIBI	38
I.2. IL QUADRO STORICO CULTURALE	39
L'XI secolo	39
Mayyāfāriqīn e l'alta Mesopotamia	51
I Banū Mağribī	53
Al-Ḥākīm bi-Amri-llāh	55
Conclusione	59
I.3. IL QUADRO DELLE CHIESE ORIENTALI	60
Introduzione generale	60
Siri occidentali e Siri orientali	62
Le radici culturali della chiesa nestoriana	66
La produzione letteraria e apologetica della chiesa nestoriana	71
Chiesa nestoriana e Stato	77
Tumulti religiosi a Bağdād e nell'XI secolo	80
Conclusione	82
II. ELIA DI NISIBI: VITA E OPERE	83
II.1. GLI ELEMENTI BIOGRAFICI ESSENZIALI	83
Il nome e il soprannome	83
Il luogo di nascita	83
I pochi dati riguardanti la vita	84
L'elezione a vescovo e il suo ministero episcopale	85
Le false congetture circa la sua data di morte	85
II.2. LE OPERE	86
L'elenco completo delle opere e il suo ordine	86

Introduzione

Opere teologiche	87
Le sessioni (mağālis)	87
1. Prima sessione: Unità e Trinità di Dio	88
2. Seconda sessione: Incarnazione e Unione ipostatica	91
3. Terza sessione: Monoteismo dei Cristiani secondo il Corano	92
4. Quarta sessione: Dimostrazione della fede cristiana per mezzo della ragione e il miracolo	94
5. Quinta sessione: Professione di fede monoteista di Elia di Nisibi	95
6. Sesta sessione: sintassi, lessicografia, calligrafia e teologia	96
7. Settima sessione: Opinione dei cristiani sull'astrologia, sui musulmani, sull'anima	99
8. Corrispondenza tra Elia e il visir	102
9. Lettera sull'Unità e la Trinità del Creatore	102
10. Lettera sul creatore	104
11. Lettera sulla creazione del mondo, l'Unità e la Trinità di Dio	106
12. Trattato sul senso delle parole «kiyān» e «ilāh»	108
13. Libro della Dimostrazione della vera Fede	109
14. Trattato sulla beatitudine eterna	111
15. Risposta ai dubbi di Ibn Buṭlān	112
16. Lettera sulla castità	114
Opere sapienziali	116
17. Libro per scacciare la preoccupazione	116
18. Sentenze utili all'anima e ai corpi	118
Opere poetiche e commentari	118
19. Cantico di Elia di Nisibi	118
20. Commentario teologico del Credo	119
Opere di indirizzo storico, giuridico e scientifico	120
21. Cronografia	120
22. Libro sulla successione	121
23. Dizionario arabo-siriaco	121
24. Trattato sui pesi e le misure	122
PREMESSA ALL'EDIZIONE DEL TESTO ARABO	123
I TESTIMONI DEL TESTO	123
Manoscritti testimoni del testo pervenutici sotto il nome di Elia di Nisibi:	123
Manoscritti testimoni del testo pervenutici sotto il nome di Barhebraeus	124
Manoscritti testimoni del testo senza attribuzione	124
I CRITERI DI EDIZIONE	124
LA DIVISIONE DEL TESTO E I TITOLI	125
TESTO E TRADUZIONE	127
INTRODUZIONE DELL'AUTORE	129
PERSEVERARE NELLA GRATITUDINE SCACCIA LE PREOCCUPAZIONI	129
1. È necessario che la gratitudine superi l'ingratitude	129
2. L'animo nobile ha poche preoccupazioni	129
3. L'animo rozzo ha molte preoccupazioni	131

Indice

IL NUTRIMENTO SPIRITUALE DELL'ANIMA SCACCIA LE	
PREOCCUPAZIONI	133
1. L'elevazione dell'anima rispetto al corpo	133
2. Necessità di curare l'anima scacciando le preoccupazioni	133
3. Necessità di nutrire l'anima per scacciare le preoccupazioni	135
LE PREOCCUPAZIONI SONO DI DUE TIPI: GENERALI E	
PARTICOLARI	135
1. Le preoccupazioni generali	137
2. Le preoccupazioni particolari	137
IL COMPORTAMENTO DELL'UOMO DI FRONTE ALLE	
PREOCCUPAZIONI VARIA AL VARIARE DELLA	
PREOCCUPAZIONE	139
1. Aspetti positivi e negativi delle preoccupazioni generali	141
2. Aspetti positivi e negativi delle preoccupazioni particolari	143
LA PRATICA DELLE VIRTÙ RELIGIOSE E INTELLETTIVE	145
1. Le virtù religiose più efficaci	145
2. Le virtù intellettive più efficaci	147
PROSPETTO DEL LIBRO	149
I. I PREGI DELLA RELIGIOSITÀ E I DIFETTI	
DELL'EMPIETÀ	153
I.1. LA RELIGIOSITÀ E L'EMPIETÀ: IN CHE COSA CONSISTONO E	
QUALI SONO I LORO ESITI	153
I.1.1. La religiosità e il suo esito	153
I.1.2. L'empietà e il suo esito	153
I.2. IL FAVORE DIVINO	155
I.2.1. Colui a cui è stato accordato il favore divino	155
I.2.2. Colui cui non è stato accordato il favore divino	157
I.3. LA RELIGIOSITÀ È LA VIA PER LA FELICITÀ	159
I.3.1. La differenza tra l'amico del mondo e l'amico della	
trasgressione	159
I.3.2. L'uomo religioso è amato	159
I.3.3. L'uomo empio è odiato	161
I.3.4. Massime dall'Antico e dal nuovo Testamento	163
I.3.5. Massime dei saggi greci	169
I.4. MASSIME DIVERSE	171
I.4.1. Il timor di Dio e il mondo	171
I.4.2. La sottomissione a Dio	173
I.4.3. Argomenti diversi	177
I.4.4. Tre virtù	177
I.4.5. Opera il bene e agisci con buona volontà verso tutti	177
I.4.6. I rapporti con gli altri	181
I.4.7. Il valore della fede	183
I.4.8. Chi persevera nella fede otterrà ricco bottino	187
I.4.9. Il favore di Dio e degli uomini verso l'uomo di fede	189
I.5. MASSIME DI UOMINI SAGGI	191
I.5.1. Ubbidienza verso Dio e benevolenza verso gli uomini	191

Introduzione

I.5.2. (Diritto di Dio e diritto degli uomini)	191
I.5.3. Un beduino describe il mondo	195
I.5.4. Massime di eremiti	195
I.5.5. L'amicizia verso gli uomini davanti al giudizio di Dio	197
I.5.6. L'opera degli uomini in ciò che piace a Dio	197
I.5.7. La punizione e la ricompensa nella vita ultraterrena	199
I.5.8. C'è un timore da apprezzare ed uno da disprezzare	205
I.5.9. La religiosità delle intenzioni, delle parole e delle azioni	207
I.5.10. Compiacere Dio beneficiando gli uomini	211
I.5.11. Il timore di Dio e le preoccupazioni	213
I.5.12. La religiosità, la ragione e il timore	215
I.5.13. Consigli di un re a suo figlio	217
I.5.14. Il sapere, il potere e la ricchezza	219
I.5.15. Quattro convinzioni di un eremita	225
I.5.16. Consigli di un uomo sapiente ai suoi discepoli	227
I.6. MASSIME PERSIANE	229
I.6.1. Chi è l'uomo migliore e chi è l'uomo peggiore	229
I.6.2. I saggi, gli stolti e le vicende umane	233
I.7. MASSIME DI DIVERSA PROVENIENZA	233
I.7.1. Ubbidienza verso Dio e benevolenza verso gli uomini	233
I.7.2. L'azione e l'intenzione	239
I.7.3. La virtù più grande	245
I.7.4. Il mondo di quaggiù è una casa di passaggio	247
I.7.5. Non essere nemico dell'uomo religioso	247
I.8. MASSIME DI EREMITI E MONACI	249
I.8.1. Non rimproverare le azioni altrui	249
I.9. LA SOTTOMISSIONE A DIO	255
I.9.1. Per ogni colpevole c'è una punizione	255
I.9.2. Gli uomini sono di quattro tipi	257
I.10. MASSIME DI EREMITI, MONACI, ASCETI E UOMINI SAPIENTI	259
I.11. MASSIME DI PROVENIENZA DIVERSA	269
I.11.1. La pazienza e la sopportazione	269
I.11.2. Il favore divino	275
II. SUI VANTAGGI DELLA GRATITUDINE E GLI SVANTAGGI DELL'INGRATTUDINE	281
II.1. LA GRATITUDINE E L'INGRATTUDINE: IN CHE COSA CONSISTONO E QUALI SONO I LORO ESITI	281
II.1.1. La gratitudine e il suo esito	281
II.1.2. L'ingrattitudine e il suo esito	281
II.1.3. Perché aumentino in te la gratitudine e la lode	283
II.1.4. Considera i motivi della tua gratitudine	285
II.2. MASSIME DI DIVERSE PROVENIENZE	287
II.2.1. Sii grato: con la gratitudine ti verrà dato in sovrappiù	287
II.2.2. Necessità di essere grato per la grazia ricevuta	289
II.2.3. La grazia ricevuta da Dio e i bisogni della gente	291
II.2.4. La gratitudine porta il ripetersi della grazia e l'ingrattitudine porta la punizione	295

Indice

II.2.5. Rinfacciare un beneficio annulla il beneficio fatto	303
II.2.6. La gratitudine verso il benefattore e i beni terreni	305
II.2.7. La gratitudine e la sopportazione	307
II.2.8. Il dovere della gratitudine	309
II.2.9. La perseveranza nella gratitudine	313
II.2.10. La gratitudine verso Dio e la gratitudine verso gli uomini	319
II.2.11. La gratitudine e il suo frutto	323
II.2.12. L'uomo grato è amato	327
II.2.13. La gratitudine nel momento della difficoltà	329
II.2.14. Chi è grato merita un sovrappiù di grazia	331
II.2.15. Aneddoto di al-Aḥnaf: la gratitudine nella disgrazia	333
III. SUI MERITI DELLA TEMPERANZA E GLI SVANTAGGI DELL'INTEMPERANZA	339
III.1. LA TEMPERANZA E L'INTEMPERANZA: IN CHE COSA CONSISTONO E QUALI SONO I LORO ESITI	339
III.1.1. La temperanza e il suo esito	339
III.1.2. L'intemperanza e il suo esito	341
III.2. FILOSOFI, DOTTORI DELLA LEGGE E MEDICI HANNO PROIBITO L'INTEMPERANZA	343
III.3. MASSIME DI DIVERSE PROVENIENZE	345
III.3.1. L'intemperanza nel mangiare e nel bere è dannosa	345
III.3.2. L'amore per le donne è dannoso	353
III.3.3. I vantaggi della temperanza	355
III.3.4. I pericoli dell'intemperanza	357
III.3.5. La temperanza e il prestigio	359
III.3.6. Il sapersi accontentare è la ricchezza più grande	361
III.3.7. La temperanza nella parola	363
III.3.8. La temperanza è necessaria per mantenere il dominio di sé	363
IV. SUL VALORE DELL'UMILTÀ E LA SPREGEVOLEZZA DELLA SUPERBIA	369
IV.1. L'UMILTÀ E LA SUPERBIA: IN CHE COSA CONSISTONO E QUALI I LORO ESITI	369
IV.1.1. L'umiltà e il suo esito	369
IV.1.2. La superbia e il suo esito	369
IV.2. MASSIME DEL NUOVO E DELL'ANTICO TESTAMENTO	371
IV.2.1. La necessità dell'umiltà	371
IV.3. MASSIME DI DIVERSE PROVENIENZE	375
IV.3.1. I pregi dell'umiltà e i difetti della superbia	375
IV.3.2. L'umiltà, la superbia e l'onore	377
IV.3.3. L'umiltà, la superbia e il rapporto con gli altri	379
IV.3.4. I caratteri dell'uomo umile	381
IV.3.5. I vantaggi dell'umiltà	387
IV.3.6. La presunzione	387
IV.3.7. L'umiltà dell'uomo elevato	391
IV.3.8. Detti di monaci ed eremiti	393

Introduzione

IV.3.9. Il frutto della superbia e il frutto dell'umiltà	395
IV.3.10. Chi è umile viene innalzato	399
IV.3.11. Chi è umile viene amato	401
IV.3.12. Ciò che induce umiltà è una grazia di Dio all'uomo	403
V. SULLA BONTÀ DELLA MISERICORDIA E LA MALVAGITÀ DELLA DUREZZA DI CUORE	407
V.1. LA MISERICORDIA E LA DUREZZA DI CUORE: IN CHE COSA CONSISTONO E QUALI I LORO ESITI	407
V.1.1. La misericordia, ciò che vi si accompagna e il suo esito	407
V.1.2. La durezza di cuore, ciò che vi si accompagna e il suo esito	409
V.2. MASSIME DEL NUOVO TESTAMENTO	411
V.2.1. Il misericordioso non perderà la sua ricompensa	411
V.3. MASSIME DELL'ANTICO TESTAMENTO	419
V.3.1. Massime di Salomone	419
V.3.2. Massime del figlio di Sira	421
V.4. MASSIME DI DIVERSA PROVENIENZA	425
V.4.1. La misericordia va rivolta a tutti indistintamente	425
V.4.2. L'elemosina fa espiare le colpe	427
V.4.3. La misericordia giusta e quella sbagliata	427
V.4.4. La misericordia dell'uomo potente	431
VI. SULL'UTILITÀ DEL PENTIMENTO E LO SVANTAGGIO DELL'OSTINAZIONE	437
VI.1. IL PENTIMENTO E L'OSTINAZIONE: IN CHE COSA CONSISTONO E QUALI I LORO ESITI	437
VI.1.1. Il pentimento, ciò che vi si accompagna e il suo esito	437
VI.1.2. L'ostinazione, ciò che vi si accompagna e il suo esito	439
VI.2. MASSIME DELL'ANTICO E DEL NUOVO TESTAMENTO	441
VI.3. MASSIME DI DIVERSE PROVENIENZE	441
VI.3.1. Il pentimento muta la preoccupazione in gioia	441
VI.3.2. Il digiuno e la preghiera	445
VI.3.3. Chiedi perdono a Dio quando sbagli e perdona chi ha sbagliato	445
VI.3.4. L'efficacia del pentimento	451
INDICE DELLE MAPPE E DELLE IMMAGINI	
Foto di Anna Pagnini	2
Estensione dell'impero abbaside e province dell'impero	42
Principali città del Medio Oriente	55
Luoghi e siti archeologici della Siria antica	84

NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE

Per la traslitterazione dei termini arabi ci si è avvalsi del sistema correntemente in uso presso gli orientalisti. Segnaliamo alcune osservazioni utili alla pronuncia dei fonemi assenti nell'alfabeto italiano.

Come l'inglese, l'arabo possiede le interdentali *ṭ* (sorda, corrispondente all'inglese *think*) e *ḍ* (sonora, corrispondente all'inglese *this*).

Le consonanti segnalate con un punto sotto (*ṣ ḏ ṭ ṣ̣*) rappresentano le enfatiche corrispondenti alle rispettive consonanti, vanno cioè pronunciate ritraendo la radice della lingua verso la faringe. La *q* rappresenta l'enfatica della *k* (per questo alcuni autori la traslitterano con *ḳ*) e corrisponde nella pronuncia alla *c* di *cuore*.

L'apostrofo indica la lettera *hamzah*, consistente in una brusca apertura delle corde vocali, come un leggero singhiozzo.

L'alfabeto arabo conosce inoltre una faringale sorda *ħ* (corrispondente ad una *h* espirata con forte raschiamento della faringe) e una sonora, la *ʿ* (*ʿayn*, corrispondente sonora della precedente).

La *ğ* corrisponde alla *g* dolce come in *giro*. A sua volta la *š* corrisponde al suono italiano *sc* come in *scena*.

Le due semivocali *w* e *y* corrispondono rispettivamente alle italiane *u* di *uomo* e *i* di *ieri*.

I segni *ḥ* e *ḡ* indicano le due prevelari, rispettivamente sorda (come il tedesco *Bach*) e sonora (dal suono simile alla *r* francese).

PRENOTANDA ALLA PRESENTE EDIZIONE

Ciò che il lettore ha in mano è l'edizione critica con la traduzione italiana a fronte del *daf' al-hamm*, il «libro per scacciare la preoccupazione» del vescovo nestoriano Elia di Nisibi (974-1046), con lo studio – premesso all'edizione del testo e alla traduzione – e gli indici che compariranno alla fine del secondo volume.

Già più di 30 anni fa, nel 1974, cominciai a pubblicare in Egitto alcuni capitoli dell'opera,¹ nel quadro di un progetto di pubblicazione delle opere di Elia.² Negli anni 1975-1978, avendo esaminato una ventina di manoscritti del testo, ne stabilii l'edizione critica su alcuni manoscritti scelti. Allora avevo identificato più di cento manoscritti dell'opera.

Vent'anni dopo, nel 1999, incontrai Anna Pagnini che aveva compiuto la sua tesi sulla letteratura araba gnomologica.³ Le ho proposto di far parte del GRAC, il Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana, e di lavorare al *Daf' al-hamm* di Elia di Nisibi e le ho fornito il testo su supporto magnetico. Assemblea dopo assemblea ella ci aveva ragguagliato sulla lunghezza del lavoro piuttosto consistente, sulla difficoltà di identificazione delle fonti, e anche sul suo metodo di lavoro, con la compilazione di un piccolo dizionarietto dei termini principali e più ricorrenti.

Nella primavera del 2002 cominció uno scambio di e-mail con don Davide Righi per iniziare l'impaginazione della traduzione a fronte del testo arabo. Al termine di questo scambio, nel giugno 2002, si rimase d'accordo che ella avrebbe perfezionato il lavoro di numerazione dei paragrafi e di formattazione del testo e si sarebbe accinta alla stesura dell'introduzione.

Dopo il collasso occorso nel luglio 2002, nell'autunno stesso Anna fu ricoverata in ospedale ed entrò in uno stato comatoso dal quale non uscì più. Fu per i suoi, e per noi tutti membri del GRAC, una dura

1 Vedi la rivista *Risālat al-Kanīṣab* 6 (Minia 1974) 153-159, 201-207, 252-256, 306-311 e 363-367; 7 (1975) 60-64.

2 Pubblicò 1 volume e 23 articoli su Elia. Altri sono pronti per la stampa.

3 *Matal e verso a confronto. Una questione di poetica araba classica alla luce di un'analisi paremiologica*, Firenze 1998, pubblicata anche in *Quaderni di Semitistica* 20 ed anche in *Quaderni di studi arabi* 16, Ed. Herder.

prova. Il 15 aprile 2004, la giovane ricercatrice ci lasciò all'età di quarant'anni. Questa scomparsa prematura spiega le difficoltà incontrate nella pubblicazione e le lacune inevitabili che il lettore noterà.

La professoressa Bettini, che l'aveva accompagnata negli studi giovanili, ci fece pervenire su supporto magnetico il lavoro che Anna aveva compiuto fino al momento del proprio ricovero, dove il lavoro di risistemazione e formattazione della traduzione era stato solo iniziato, gli indici compilati solo provvisoriamente e con problemi di formattazione non piccoli, visto che in alcuni files i segni diacritici erano scomparsi quasi completamente. Ovviamente l'introduzione al testo era rimasta nelle intenzioni di Anna e rimaneva da fare completamente.

Si decise perciò, nell'ambito delle assemblee del GRAC, di pubblicare il testo critico di Samir e la traduzione di Anna, con uno studio introduttivo sul periodo storico di Elia di Nisibi, una presentazione della sua vita e sue opere e una premessa al genere letterario gnomologico qui usato dal vescovo di Nisibi. Il tutto seguito dagli indici che Anna aveva parzialmente steso.⁴

Ecco dunque il frutto del lavoro di questi decenni, fatto a più mani e che è riuscito a dare seguito solo ad una parte delle intenzioni. È questa la collaborazione che Anna apprezzava e che è caratteristica del nostro gruppo di ricerca. Ad Anna va il nostro ringraziamento per il suo lavoro di ricercatrice, la nostra amicizia e la nostra preghiera. Al marito Giovanni e ai loro figli consegnamo questo lavoro che non abbiamo voluto lasciare incompiuto.

Samir Khalil

⁴ Paolo La Spisa ha curato l'introduzione storica, Davide Righi la vita e le opere, Paola Pizzi ha messo mano agli indici e li ha risistemati, Bruna Milano si è accollata l'onere della prima impaginazione «testo a fronte» delle più di quattrocento pagine e ha disegnato l'immagine della copertina.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

- ‘ALĪ, NB: ‘ALĪ IBN ABĪ ṬĀLIB (Attribuzione tradizionale), *Nahğ al-balāğah*, ed. Muḥammad ‘ABDUH, ricerca fonti Ḥusayn AL-A‘LAMĪ, Beirut: Mu‘assasah al-a‘lamī li-l-maṭbū‘āt, 1993/1413.
- ALLARD, *Les Chrétiens à Bağdād* (1962): Michel ALLARD, *Les Chrétiens à Bağdād*, in *Arabica* (Volume spécial publié à l’occasion du mille deux centième anniversaire de la fondation de Bağdād), 9 (1962) 375-388.
- ANṬĀKĪ, *Cronache* (1998): Yahyā Ibn Sa‘īd AL-ANṬĀKĪ, *Cronache dell’Egitto fatimide e dell’impero bizantino (937-1033)*, a cura di Bartolomeo Pirone, coll. “Patrimonio Culturale Arabo Cristiano”, vol. 3, Milano: Jaca Book, 1998.
- BAUSANI, *L’Impero bizantino* (1981): André GUILLOU, Filippo BURGARELLA, Alessandro BAUSANI, *L’Impero bizantino e l’Islamismo*, in *Nuova Storia dei Popoli e delle Civiltà*, Vol. 6, parte i, Torino: UTET, 1981.
- BEO: *Bulletin d’études orientales*, a cura dell’Institut Français d’Etudes Arabes de Damas (IFEAD) divenuto nel 2003 Institut Français du Proche Orient.
- BIANQUIS, *Damas et la Syrie* (1986): Thierry BIANQUIS, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076). Essai d’interprétation de chroniques arabes médiévales*, vol. 2, Damasco: Institut Français de Damas, 1986.
- BONADEO, *Le biblioteche arabe* (2005): Cecilia Martini BONADEO, *Le biblioteche arabe e i centri di cultura fra IX e X secolo*, in Cristina D’ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Torino: Piccola biblioteca Einaudi, 2005, vol. I, pp. 261-281.
- BROCK, *Madaris* (2001): Sebastian BROCK, *Nuṣū’ al-fikr al-masīḥī: Madāris Anṭākyyah wa al-Rubā wa Niṣībīn al-labūtiyyah*, in *Al-Masīḥiyyah ‘abra ta’riḥihā fī al-Mašriq*, taḥrīr Ḥabīb BADR, Su‘ād SALĪM, Ġuzīf ABŪ NAHRĀ, Beirut: Mağlis Kana’is al-Šarq al-Awsaṭ, 2001, pp. 143-164.

Elenco delle abbreviazioni

- CAHEN, *L'Islam* (1997): Claude CAHEN, *L'Islam des origines au début de l'empire Ottoman*, Parigi: Hachette 1997 (4^a edizione).
- CHEIKHO, *Mağālis* (1922): Louis CHEIKHO, *Mağālis Īlīyyā mutrān Naṣībīn*, in *al-Mašriq* 20 (1922) 33-34, 112-122, 267-272, 366-377, 425-434.
- CSCO: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.
- D'ANCONA, *Storia della filosofia* (2005): Cristina D'ANCONA, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, vol. 1, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005.
- DELLY, *Élie Bar Sénaya* (1960): Emmanuel-Karim DELLY, *Élie Bar Sénaya*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 4/1 (1960) 572-574.
- DELLY, *La théologie d'Élie bar-Sénaya* (1957): Emmanuel-Karim DELLY, *La théologie d'Élie bar-Sénaya. Étude et traduction de ses Entretiens*, coll. "Studia Urbaniana", vol. 1, Roma 1957.
- DPAC: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*.
- DTC: *Dictionnaire de Théologie Catholique*.
- DUCELLIER, *Cristiani d'Oriente* (2001): Alain DUCELLIER, *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo. Secoli VII-XV*, Torino: Einaudi, 2001.
- DUVAL, *Histoire* (1892): Rubens DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la première croisade*, Parigi: Imprimerie Nationale, 1892.
- DUVAL, *La littérature* (1900): Rubens DUVAL, *Anciennes littératures chrétiennes II. La littérature syriaque*, Parigi: Librairie Victor Lecoffre, 1900.
- ECHE, *Les bibliothèques arabes* (1967) = Youssef ECHE, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damas: Institut Français de Damas, 1967.
- EI²: *Encyclopédie de l'Islam* (seconda edizione).
- ELIA DI NISIBI, R'A: ELIA DI NISIBI, *Risālah al-'afāf*, in Mayy NAĠM (ed.), *Epître sur la vertu de continence. Introduction, traduction annotée, texte critique*, Thèse de doctorat de III cycle, Paris: Institut National des Langues Orientales, 1981.
- FIEY, *Chrétiens syriaques* (1980): Jean Maurice FIEY, *Chrétiens syriaques sous les abbassides, surtout à Bagdad (749-1258)*, CSCO, Subsidia 59, Lovanio: 1980.

- ĠĀĤIZ, BT: Abū ‘Uṭmān ‘Amr Ibn Baḥr AL-ĠĀĤIZ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. Šihāb al-Dīn Muwaffaq, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1998/1419, 2 voll.
- GARDET, *Introduction* (1981): Louis GARDET, George Chahat ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, Parigi: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981³.
- GRAF, *Geschichte* (1947): Georg GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, coll. “Studi e Testi” n° 133, vol. II: *die schriftsteller bis zur mitte des 15. jahrhunderts*, Città del Vaticano: biblioteca apostolica vaticana, 1947.
- GSLI: *Giornale Storico di Letteratura Italiana*.
- GUIDI, *Gli statuti* (1890): Ignazio GUIDI, *Gli statuti della scuola di Nisibi*, in *Giornale della Società Asiatica Italiana* 4 (1890), Roma: Tipografia della Reale Accademia dei Lincei, pp. 165-195.
- GUTAS, *Pensiero greco* (2002): Dimitri GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Torino: Einaudi, 2002.
- GUTAS, GW: Dimitri GUTAS, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1975.
- ḤUNAYN IBN IŠĤĀQ, AF: ḤUNAYN IBN IŠĤĀQ, *Ādāb al-Falāsifah*, ed. ‘A.R. BADAWĪ.
- IBN ‘ABD RABBIH, ‘IF: Aḥmad Ibn Muḥammad IBN ‘ABD RABBIH AL-ANDALUSĪ, *al-‘Iqd al-farīd*, ed. ‘A.M. al-Tarḥīnī e M. M. Qamīḥah, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1997/1417, 9 voll.
- IBN ABĪ AL-DUNYĀ, MA: IBN ABĪ AL-DUNYĀ, *Kitāb makārim al-aḥlāq*, ed. J.A. Bellamy, Wiesbaden, 1973
- IBN ABĪ UṢAYBĪ‘AH, ‘UĀṬĀ: IBN ABĪ UṢAYBĪ‘AH, *Kitāb ‘uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, ed. A. MUELLER, Il Cairo: al-Maṭba‘ah al-wahbiyyah, 1882.
- IBN AL-AṬĪR AL-ĠAZARĪ, UĠ: ‘Izz al-Dīn Ibn al-Aṭīr Abī al-Ḥasan ‘Alī Ibn Muḥammad AL-ĠAZARĪ: *Usd al-ġābah fī ma‘rifah al-ṣaḥābah*, Beirut: Dār al-fikr, 1993/1414, 6 voll.
- IBN DURAYD, KM: Abū Bakr Muḥammad Ibn Ḥasan IBN DURAYD AL-AZDĪ, *Kitāb al-muḡtanā*, ed. Franz ROSENTHAL.

Elenco delle abbreviazioni

- IBN HINDŪ, *KR*: Abū al-Farağ IBN HINDŪ, *al-Kalim al-rūḥāniyyah fī-l-ḥikam al-yūnāniyyah*, ed. Muṣṭafā al-Qabbānī al-Dimaṣqī, Il Cairo: Maṭba‘ah al-tarqī, 1900/1318.
- IBN MISKAWAYH, *HH*: Abū ‘Alī Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ya‘qūb IBN MISKAWAYH, *al-Ḥikmah al-Ḥālidah*, ed. A.R. BADAWĪ, Il Cairo, 1952.
- IBN MISKAWAYH, *TA*: Abū ‘Alī Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ya‘qūb IBN MISKAWAYH, *Tabḍīb al-ahlāq wa taṭhīr al-a‘rāq*, Il Cairo, 1959 [Nell’originale dell’Autrice il termine *taṭhīr* appariva come *ta’(diacritico saltato)ir*, ma riteniamo che il titolo effettivo dell’opera sia quello da noi riportato].
- IBN AL-MUQAFFA‘, *AK*: IBN AL-MUQAFFA‘, *al-Adab al-kabīr*, Beirut: Dār al-ğīl, s.d.
- IBN QUTAYBAH, *UA*: Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim Ibn Qutaybah AL-DĪNAWARĪ, *Kitāb ‘uyūn al-aḥbār*, Il Cairo: Dār al-kutub al-miṣriyyah, 1925-1930, 4 voll.
- LANDRON, *Chrétiens et Musulmans* (1994): Bénédicte LANDRON, *Chrétiens et Musulmans en Irak: Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l’Islam*, Parigi: Cariscrypt, 1994.
- LE COZ, *L’Eglise d’Orient* (1995): Raymond LE COZ: *L’Eglise d’Orient. Chrétiens d’Irak, d’Iran et de Turquie*, Parigi: Les Editions du Cerf, 1995.
- MUBAŠŠIR IBN FĀTIK, *MH*: Abū al-Wafā’ al-Mubaššir IBN FĀTIK, *Muḥṭār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim*, ed. A.R. Badawī, Madrid: Maṭba‘ah al-ma‘had al-miṣrī li-l-dirāsāt al-islāmiyyah, 1958/ 1377.
- NASRALLAH, *Histoire* (1983): Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l’église melchite du Ve au XXe siècle. Contribution à l’étude de la littérature arabe chrétienne*, t. III 1 (969-1250), Lovanio: Peeters, 1983.
- OC: *Oriens Christianus*.
- OSTROGORSKY, *Storia dell’Impero bizantino* (1993): Georg OSTROGORSKY, *Storia dell’Impero bizantino*, Torino: Einaudi Tascabili, 1993².
- PAC: *Patrimoine Arabe Chrétien*.
- PCAC: *Patrimonio Culturale Arabo Cristiano*.
- PO: *Patrologia Orientalis*.
- PUTMAN, *L’Eglise et l’Islam* (1975): Hans PUTMAN, *L’Eglise et l’Islam sous Timothée I (780-823). Etude sur l’église nestorienne*

au temps des premiers 'abbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi, Beirut: Dar el-Mashreq éditeurs, 1975.

RSE: *Rivista di Studi Etiopici*.

SAMIR, *Date de la mort d'Elie* (1988): Samir Khalil SAMIR, *Date de la mort d'Elie de Nisibe*, in *Oriens Christianus* 72 (1988), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p. 124-132, e ripubblicato in SAMIR, *Foi et culture* (1996), II.

SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977): Samir Khalil SAMIR, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien: Élie de Nisibe (Īliyyā al-Nāṣībī) (975-1046)*, in *Islamochristiana* 3 (1977) p. 257-286; ripubblicato in SAMIR, *Foi et culture* (1996), I.

SAMIR, *Foi et culture* (1996): Samir Khalil SAMIR, *Foi et culture en Irak au XI^e siècle. Elie de Nisibe et l'Islam*, Aldershot (UK)-Brookfield (USA): Ashgate publishing (Variorum), 1996. [poiché l'edizione è una raccolta di articoli che conservano le loro numerazioni di pagina originaria, verrà indicato il numero dell'articolo in numeri romani – come già segnalato nella doppia numerazione dell'edizione – e il numero di pagina dell'articolo come secondo numero. Perciò I, 269 indica il primo articolo della raccolta, la pagina 269 indica il numero di pagina di quell'articolo così come l'aveva nella sua pubblicazione originaria].

SAMIR, *Kitāb «Daf' al-Hamm»* (1974): Samir Khalil SAMIR, *Kitāb «Daf' al-Hamm» li-Īliyyā al-Nāṣībīnī*, in *Risālat al-Kanīṣah* 6 (1974), Bagdad, p. 153-159.

AL-SIĞISTĀNĪ, *MSH*, Abū Sulaymān Muḥammad Ibn Ṭāhir Ibn Bahrām al-Mantiqī AL-SIĞISTĀNĪ, *Muntaḥab ṣiwān al-ḥikmah*, ed. D.M. DUNLOP.

SINISCALCO, *Chiese orientali* (2005): Paolo SINISCALCO, *Le antiche Chiese orientali: storia e letteratura*. Contributi di: Michel van Esbroeck, René Lavenant, Paolo Marrassini, Tito Orlandi, Romano Penna, Giulia Sfameni Gasparro; Roma: Città Nuova, 2005.

AL-ṬĀ'ĀLIBĪ, *II*: Abū Maṣṣūr 'Abd al-Malik Ibn Muḥammad Ibn Ismā'īl AL-ṬĀ'ĀLIBĪ, *al-Iğāz fī-l-īğāz*, ed. J. Ph. VALETON, Leida, 1844.

AL-ṬĀ'ĀLIBĪ, *TM*: Abū Maṣṣūr 'Abd al-Malik Ibn Muḥammad Ibn Ismā'īl AL-ṬĀ'ĀLIBĪ, *Tabaqāt al-mulūk*, opera inedita probabilmente consultato dalla professoressa Pagnini sulla

Elenco delle abbreviazioni

- base di Abu Mansur 'Abd-al-Malik AL-THA'ALIBI [AL-THAA-LIBI], *The Book of Curious and Entertaining Information: The Latā'if al-Ma'ārif of Tha'alibi* [Laṭā'if al-Ma'ārif], Translated with introduction and notes by C. E. BOSWORTH, Edinburgo: Edinburgh University Press, 1968.
- AL-ṬURṬŪṢĪ, SM: Abū Bakr AL-ṬURṬŪṢĪ, *Kitāb sirāğ al-mulūk*, Il Cairo, 1935.
- TROUPEAU, *Chiese e Cristiani* (1999): Gérard TROUPEAU, *Chiese e cristiani nell'Oriente musulmano*, in *Storia del Cristianesimo*, Religione-Politica-Cultura, edizione italiana a cura di Giuseppe Alberigo. Vol. 4: Vescovi Monaci e Imperatori (610-1054), Roma: Città Nuova-Borla, 1999, pp. 391-453.
- TROUPEAU, *La littérature* (1995): Gérard TROUPEAU, *La littérature arabe chrétienne du X^e au XII^e siècle*, in *Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age*, Aldershot: Ashgate Publishing (Variorum), 1995.
- VÖÖBUS, *History* (1965): Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, coll. CSCO n. 266, *Subsidia* n. 26, Lovanio: 1965.
- YAḤYĀ IBN 'ADĪ, TA: Yaḥyā IBN 'ADĪ, *Kitāb taḥḍīb al-aḥlāq*, ed. Samīr Ḥalīl, Beirut/Il Cairo: Cedrac/Patristic Center, 1994.
- ZDMG: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Wiesbaden.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia seguente è frutto in realtà di più compromessi. Da una parte si è voluto pubblicare la bibliografia che Anna Pagnini aveva provveduto a compilare provvisoriamente e in sezioni separate (fonti arabe, bibliografia di gnomologia greca latina bizantina), dall'altra è la presentazione alfabetica della bibliografia citata da Paolo La Spisa, Davide Righi e da una bibliografia fornita da Samir.

Inoltre le abbreviazioni sono frutto della commistione delle abbreviazioni usate da Anna nelle note alla sua traduzione con le abbreviazioni usate dagli altri curatori nelle note alle loro introduzioni.

Ci scusiamo con i lettori se, dunque, la bibliografia non è unica. Segnaliamo tuttavia che nell'indice che apparirà alla fine del secondo volume ci sarà la possibilità di trovare tutti gli autori in ordine alfabetico nell'indice unico con i rimandi ai numeri della bibliografia.

FONTI ARABE

‘ALĪ IBN ABĪ ṬĀLIB (Attribuzione tradizionale), *Nahğ al-balāğab*, ed. Muḥammad ‘ABDUH, ricerca fonti Ḥusayn al-A‘LAMĪ, Beirut: Mu‘assasah al-a‘lamī li-l-maṭbū‘āt, 1993/1413.

‘Aṭīyyah ABŪ AL-NAĞĀ, *Nahj al-balāğha, La voie de l'éloquence*, Beirut, 1989 (2 ed.).

Fu‘ād Afrām AL-BUSTĀNĪ, *‘Alī Ibn Abī Ṭālib Nahğ al-balāğab*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1962 (5 ed.).

J.A. CHAPMAN, *Maxims of Ali*, Lahore, 1981 (1 ed. 1946).

ELIA DI NISIBI, *Risālah al-‘afāf*, in Mayy NAĞM (ed.), *Epître sur la vertu de continence. Introduction, traduction annotée, texte critique*, Thèse de doctorat de III cycle, Parigi: Institut National des Langues Orientales, 1981.

Abū ‘Uṭmān ‘Amr Ibn Baḥr AL-ĞĀHIZ, *al-Bayān wa-l-tabḥīn*, ed. Šihāb al-Dīn Muwaffaq, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1998/1419, 2 voll.

GALENO, *Kitāb al-aḥlāq*, ed. Paul KRAUS, in *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt* vol. V, 1 (May 1937), 1-52.

ELIA AL-ĞAWHARĪ, *Tasliyah al-aḥzān*, vedi LEVI DELLA VIDA, G.

- ‘Izz al-Dīn Ibn al-Aṭīr Abī al-Ḥasan ‘Alī Ibn Muḥammad AL-ĠAZARĪ: *Usd al-ġābah fī ma‘rifah al-ṣaḥābah*, Beirut: Dār al-fikr, 1993/1414, 6 voll.
- Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad AL-ĠAZZĀLĪ, *al-Ḥikmah fī mablūqāt Allāh*, Il Cairo, 1321.
- Dimitri GUTAS, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1975.
- ḤUNAYN IBN IṢḤĀQ, *Ādāb al-Falāsīfah*, ed. ‘A.R. Badawī.
- Aḥmad Ibn Muḥammad IBN ‘ABD RABBIH AL-ANDALUSĪ, *al-‘Iqd al-farīd*, ed. ‘A.M. al-TARḤĪNĪ e M. M. QAMĪḤAH, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1997/1417, 9 voll.
- IBN ABĪ AL-DUNYĀ, *Kitāb makārim al-aḥlāq*, ed. J.A. Bellamy, Wiesbaden, 1973.
- IBN ABĪ UṢAYBI‘AH, *Kitāb ‘uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, ed. A. MUELLER, Il Cairo: al-Maṭba‘ah al-wahbiyyah, 1882.
- ‘Izz al-Dīn Ibn al-Aṭīr Abī al-Ḥasan ‘Alī Ibn Muḥammad AL-ĠAZARĪ: *Usd al-ġābah fī ma‘rifah al-ṣaḥābah*, Beirut: Dār al-fikr, 1993/1414, 6 voll.
- Abū Bakr Muḥammad Ibn Ḥasan IBN DURAYD AL-AZDĪ, *Kitāb al-muġtanā*, ed. Franz ROSENTHAL.
- Franz ROSENTHAL, *Sayings of the Ancients from Ibn Durayd’s Kitāb al-Muġtanā*, in *Orientalia* 27 (1958) 29-54 e 150-183.
- Yaḥyā IBN ‘ADĪ, *Kitāb taḥḏīb al-aḥlāq*, ed. Samīr Ḥalīl, Beirut/Il Cairo: Cedrac/Patristic Center, 1994.
- Abū al-Wafā’ al-Mubaššir IBN FĀTIK, *Muḥṭār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim*, ed. A.R. BADAWĪ, Madrid: Maṭba‘ah al-ma‘had al-miṣrī li-l-dirāsāt al-islāmiyyah, 1958/ 1377.
- Abū al-Faraġ IBN HINDŪ, *al-Kalim al-rūḥāniyyah fī-l-ḥikam al-yūnāniyyah*, ed. Muṣṭafā AL-QABBĀNĪ al-Dimašqī, Il Cairo: Maṭba‘ah al-tarqī, 1900/1318.
- Abū ‘Alī Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ya‘qūb IBN MISKAWAYH, *al-Ḥikmah al-Ḥālidah*, ed. A.R. BADAWĪ, Il Cairo, 1952.
- Abū ‘Alī Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ya‘qūb IBN MISKAWAYH, *Taḥḏīb al-aḥlāq wa taḥḏīr al-a‘rāq*, Il Cairo, 1959 [Nell’originale dell’Autrice il termine *taḥḏīr* appariva come *ta’* (diacritico scomparso) *īr*, ma riteniamo che il titolo effettivo dell’opera sia quello da noi riportato].
- IBN AL-MUQAFFA’, *al-Adab al-kabīr*, Beirut: Dār al-ġīl, s.d.
- Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim Ibn Qutaybah AL-DĪNAWARĪ, *Kitāb ‘uyūn al-aḥbār*, Il Cairo: Dār al-kutub al-miṣriyyah, 1925-1930, 4 voll.

- IBN AL-NADĪM, *Fihrist*, trad. Dodge, New York-Londra: Columbia Univ. Press, 1970.
- Ya'qūb Ibn Ishāq AL-KINDĪ, *Risālah fī-l-ḥīlah li-daf' al-aḥzān*, vedi Richard WALZER e Helmut RITTER.
- Abū Sulaymān Muḥammad Ibn Ṭāhir Ibn Bahrām al-Manṭiqī AL-SIĞISTĀNĪ, *Muntaḥab siwān al-ḥikmah*, ed. Douglas Morton DUNLOP.
- Abū Manṣūr 'Abd al-Malik Ibn Muḥammad Ibn Ismā'īl AL-ṬĀ'ĀLIBĪ, *al-I'ğāz fī-l-i'ğāz*, ed. Jean Philippe VALETON, Leida, 1844.
- Abū Bakr AL-ṬURṬUŠĪ, *Kitāb sirāğ al-mulūk*, Il Cairo, 1935.

BIBLIOGRAFIA DI GNOMOLOGIA GRECA LATINA BIZANTINA⁵

- J.F. KINDSTRAND ed., *Gnomica basileensia*, Uppsala, 1991. Si tratta dell'edizione di un'opera frammentaria (in greco) nella quale le sentenze sono state messe in ordine alfabetico. Questa collezione è stata usata da C. WACHSMUTH (cfr. il suo *Studien zu den griechischen Florilegien*, Berlino 1882, ristampato Osnabruck 1971). Per i contenuti la collezione è strettamente legata alla grande produzione delle collezioni sacro/profane, in particolare è un estratto di una versione di Massimo il confessore. Sono massime di filosofi e autori greci intorno a: la giustizia, le cose buone e cattive, la verità e la falsità, l'amicizia, sulle donne, sui vecchi e i giovani, la morte.
- ANTONIUS MELISSA, *Loci communes*, in J.P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, vol. 136 coll.765/1244.
- Leutsch: v. E.L. SCHNEIDEWIN, F.G.: *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, 1-2 Gottinga 1839-51, Hildesheim 1965.
- P. ODORICO, *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Vienna, 1986 (Introduzione: L'evoluzione dei florilegi bizantini fino al X sec.; Lo gnomologio di Giovanni georgide; Ipotesi sull'evoluzione del florilegi sacro-profani dal X sec. alle tradizioni manoscritte più recenti; Peculiarità e valore del Florilegium Marcianum e del Georgide; Le tradizioni manoscritte; Alcune osservazioni sui criteri ecdotici seguiti. Testi e Indice. C'è l'indice per autore e quello alfabetico per massime (in greco). L'autore ha identificato le fonti delle sentenze. Pag. 6: sappiamo per certo che già durante l'antichità e la prima epoca bizantina erano diffuse

5 Pubblichiamo in questa sezione che aveva curato Anna Pagnini stessa, anche le preziose annotazioni che ella aveva apposto ad ogni voce bibliografica.

molte collezioni di tipo gnomologico: raccolte di un unico scrittore (come le gnomai di Menandro o di Euripide), sillogi di più autori profani (...), sentenze di vasta fortuna (...). Soltanto piuttosto tardi cominciarono a circolare accanto alle raccolte profane anche florilegi cristiani, nel VII sec.).

- P. ODORICO, *Il 'Corpus parisinum' e la fase costitutiva dei florilegi sacro-profani (Prospettive di ricerca sulla letteratura gnomologica bizantina)*, in *Studi Bizantini e Neogreci: Atti del IV congresso nazionale di studi bizantini*, a cura di P. L. LEONE (Galatina, 1983), pp. 417-429.
- Marcel RICHARD, *Florilèges spirituels grecs*, in *Dictionnaire de spiritualité* 5(1964), coll. 475-512 (Opera Minora, no.1).
- Francesca SBORDONE, *Sentenze di filosofi e detti celebri di antichi spartani*, in *Rivista Indo-Greco-Italica* 19-20 (1935-37) pp.113-130 (anche *Scritti di varia filologia*, Napoli 1971, pp.164-181).

BIBLIOGRAFIA VARIA

- Armand ABEL, *La polemique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, in *L'Elaboration de l'Islam*, Parigi: Presses Universitaires de France 1961, pp. 61-85.
- Armand ABEL, *L'Apologie d'al-Kindi et sa place dans la polémique islamo-chrétienne*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*. Roma, 31/03-03/04, 1963; Firenze, 04/04, 1963. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1964, pp. 501-523, spec. pp. 511-513.
- ABŪ AL-BARAKĀT IBN KABAR, *Miṣbāḥ al-zulmah*, a cura di Samīr Ḥalīl, il Cairo: Maktabat al-Kārūz, 1971.
- ABŪNĀ Albēr, *Adab al-luġa al-ārāmiyya*, Beirut 1970-1971.
- Micheline ALBERT, *Langue et Littérature syriaque*, in *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Parigi: Les Editions du Cerf, 1993, pp. 299-375.
- Michel ALLARD, *Les Chrétiens à Baġdād*, in *Arabica* (Volume spécial publié à l'occasion du mille deux centième anniversaire de la fondation de Baġdād), 9 (1962) 375-388.
- Michele AMARI, A. D'ANCONA, *La leggenda di Maometto in Occidente*, GSLI 13 (1889), pp. 199-281.
- Émile AMMAN, *Nestorius*, DTC 11 (1931), coll. 76-157.
- Tor ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, Parigi: Adrien-Maisonneuve, 1955.
- Yaḥyā Ibn Sa'īd AL-ANṬĀKĪ, *Cronache dell'Egitto fatimide e dell'impero bizantino (937-1033)*, a cura di Bartolomeo Pirone, coll.

- “Patrimonio Culturale Arabo Cristiano”, vol. 3, Torino: Zamorani, 1998.
- M.G. BALTY-GUESDON, *Le ‘Bayt al-ḥikma’ de Bagdad*, in *Arabica* 39 (1992) 131-150.
- Alessandro BAUSANI, *La civiltà musulmana da Maometto (570-632) alla fine del califfato abbaside (1258)*, in Alessandro BAUSANI (a cura di), *L’Impero bizantino e l’Islamismo*, in *Nuova Storia dei Popoli e delle Civiltà*, Vol. 6, parte I, Torino: UTET, 1981, pp. 271-370.
- Alessandro BAUSANI, *La Persia dalla conquista islamica ad oggi*, in Alessandro BAUSANI, *L’Impero bizantino e l’Islamismo*, in *Nuova Storia dei Popoli e delle Civiltà*, Vol. 6, parte I, Torino: UTET, 1981., pp. 373-508.
- Paolo BETTIOLO, *Lineamenti di Patrologia siriana*, in Antonio QUACQUARELLI (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma: Città Nuova, 1989, pp. 503-603.
- Paolo BETTIOLO, *Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria*, in D’ANCONA, *Storia della filosofia* (2005), pp. 48-100.
- Thierry BIANQUIS, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076). Essai d’interprétation de chroniques arabes médiévales*, vol. 2, Damasco: Institut Français de Damas, 1986.
- Thierry BIANQUIS, *Sayf al-Dawla*, EI² 9 (1998), pp. 107b-114a.
- Rafaël J. BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I, étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du Convent de Mar Marōn*, coll. “Studi e Testi” n.187, Città del Vaticano: 1956.
- Joshua BLAU, *A grammar of christian arabic based mainly on south-palestinian texts from the first millennium*, in CSCO, *Subsidia* t. 27 (1966), tt. 28-29 (1967).
- BONADEO-FERRARI, *al-Fārābī*, in D’ANCONA, *Storia della filosofia* (2005), pp. 380-448.
- Cecilia MARTINI BONADEO, *Le biblioteche arabe e i centri di cultura fra IX e X secolo*, in D’ANCONA, *Storia della filosofia* (2005), pp. 261-281.
- H. BOWEN, *Naṣr ad-Dawla ibn Marwān*, EI² 7 (1993), pp. 1019a-1020a.
- Claude CAHEN, *Dhimmā*, EI² 2 (1965), pp. 234a-238a.
- Claude CAHEN, *L’Islam des origines au début de l’empire Ottoman*, Parigi: Hachette 1997 (4^a edizione).
- M. CANARD, *al-Djazīra*, EI² 2 (1965), pp. 536a-537b.
- M. CANARD, *al-Ḥākīm bi-Amr Allāh*, EI² 3 (1990), pp. 79a-84b, qui p. 79a.

- M. CANARD, *Bagdād au VI^e siècle de l'Hégire (X^e siècle de l'ère chrétienne)*, in *Arabica (Volume spécial publié à l'occasion du mille deux centième anniversaire de la fondation de Bagdād)*, 9 (1962) 267-287.
- G. CANARD, *Fāṭimides*, *EP* 2 (1977), pp. 870a-882b.
- Filippo CARCIONE, *Le eresie. Trinità e Incarnazione nella Chiesa antica*, Milano: Paoline, 1992, pp. 145-147.
- Robert CASPAR, 'Abd al-Mağīd ŠARFI, Samir Khalil SAMIR, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*, in *Islamochristiana* 3 (1977) 255-286.
- R. CASPAR, *Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdi (II^e-VIII^e siècle)*, in *Islamochristiana* 3 (1977) 107-175.
- Mirella CASSARINO, *Traduzioni e traduttori arabi dall' VIII all' XI secolo*, Roma: Salerno, 1998.
- É. CHAUMONT, *Al-Šāfi'iyya*, *EP* 9 (1998), pp. 191a-195b.
- P.M. COOB, 'Umar (II) b. 'Abd al-'Azīz, *EP* 10 (2002), pp. 886a-887b.
- Louis CHEIKHO, Carra DE VAUX, H. ZAYYAT, *Eutychiei Patriarchae Alexandrini Annales*, coll. CSCO, v.50 t.6, v.51 t.7, Lovanio: 1954.
- Louis CHEIKHO, *Mağālis Īliyyā muṭrān Naṣībīn*, in *al-Mašriq* 20 (1922) 33-34, 112-122, 267-272, 366-377, 425-434.
- Louis CHEIKHO, *Seize traités*, Beirut 1906, p. 104-109.
- Louis CHEIKHO, *Trois Traités Anciens de polémique et de théologie chrétiennes*, Beirut 1923, p. 64-66.
- Louis CHEIKHO, *Vingt traités*, Beirut 1920, p. 124-129.
- Ricoldo DA MONTECROCE, *I Saraceni: contra legem saracenorum*, a cura di Giuseppe RIZZARDI, Firenze: Nardini, 1992.
- Jean DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam. Présentation, commentaires et traduction par Raymond Le Coz*, coll. "Sources Chrétiennes" n. 383, Parigi: Les Editions du Cerf, 1992.
- Paul DE LAGARDE, *Praetermissorum libri duo*, Gottinga 1879, 96p.
- Emmanuel-Karim DELLY, *Élie Bar Sénaya*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 4/1 (1960) 572-574.
- 'Ammānū'īl Karīm DELLY, *Kitāb tafsīr al-amāna al-kabīr, li-Īliyyā Ibn Šināyā muṭrān Naṣībīn*, in *Al-Nağm* 14 (Mossul 1954), p. 68-72, 120-124, 161-166.
- Emmanuel-Karim DELLY, *La théologie d'Élie bar-Šénaya. Étude et traduction de ses Entretiens*, coll. "Studia Urbaniana", vol. 1, Roma 1957.
- Hendrik J. W. DRIJVERS, *Nisibis*, in *Theologische Realenzyklopädie* 24 (1994), p. 573-576.

- Alain DUCELLIER, *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo. Secoli VII-XV*, Torino: Einaudi, 2001.
- Rubens DUVAL, *Anciennes littératures chrétiennes II. La littérature syriaque*, Parigi: Librairie Victor Lecoffre, 1900.
- Rubens DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la première croisade*, Parigi: Imprimerie Nationale, 1892.
- Youssef ECHE, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age*, Damas: Institut Français de Damas, 1967.
- EUTICHIO, *Gli Annali, Introduzione, traduzione e note a cura di Bartolomeo Pirone*, Il Cairo: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1987.
- Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut: 1958.
- BONADEO-FERRARI, *al-Fārābī*, in D'ANCONA, *Storia della filosofia* (2005), pp. 380-448.
- Jean Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq*, 2 voll. Beirut: Imprimerie Catholique, 1965.
- Jean Maurice FIEY, *Chrétiens syriaques sous les abbassides, surtout à Bagdad (749-1258)*, CSCO, Subsidia 59, Lovanio: 1980.
- Jean Maurice FIEY, *Jalon pour une histoire de l'église en Iraq*, in CSCO *Subsidia*, vol. 310, t. 36, Lovanio 1970; p. 79.
- Fāyiz FURAYĠĀT, *Mawqif al-masīḥiyyīn min al-muslimīn*, in *al-Waḥdah* 14 (Sidone 1975), p. 22-26.
- Francesco GABRIELI, *Adab*, EI² 1 (1960), pp. 180a-181a.
- Francesco GABRIELI, *La successione di Harūn al-Rašīd e la guerra fra al-Amīn e al-Ma'mūn. Studio storico su un periodo del Califato 'Abbaside*, in *Rivista degli Studi Orientali* 11 (1928), pp. 341-397.
- Giuseppe GABRIELI, *Una nuova «risāla» o «Epistola» sulla Unità e Trinità di Dio*, in *Bessarione* 7 (1903), 272-275.
- AL-ĠĀḤIḌ, *Kitāb fi radd 'alā al-Našārā*, in *Rasā'il al-Ġāḥiḏ*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, pp. 231-264.
- Louis GARDET-George Chahat ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, Parigi: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981³.
- Sulaymān AL-ĠAZZĪ, *al-Dīwān al-šī'rī*, coll. "al-Turāt al-'Arabī al-Masīḥī" n. 8, Junieh e Roma: 1985.
- Sulaymān AL-ĠAZZĪ, *Maqālāt lāḥūtiyya natriyya*, coll. "al-Turāt al-'arabī al-masīḥī" n° 9, Junieh e Roma: 1986.
- D. GIMARET, *Mu'tazila*, EI² 7 (1993), pp. 785a-795a.

- Alessandro GORI, *Nuovi documenti in amarico per lo studio delle tradizioni cristiane su Bahīra e Maometto in Etiopia*, RSE 37 (1993) 45-66.
- Ignazio GUIDI, *Gli statuti della scuola di Nisibi*, in *Giornale della Società Asiatica Italiana* 4 (1890), Roma: Tipografia della Reale Accademia dei Lincei, pp. 165-195.
- André GUILLOU, Filippo BURGARELLA, Alessandro BAUSANI, *L'Impero bizantino e l'Islamismo*, in *Nuova Storia dei Popoli e delle Civiltà*, Vol. 6, parte I, Torino: UTET, 1981.
- Dimitri GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Torino: Einaudi, 2002.
- Joseph ḤABBĪ, *Elia Bar-Senaya. History (Opus Chronologicum)*, Bagdad: Syriac Academy Publication, 1975, 241p.
- Yūsuf ḤABBĪ, *Tārīḥ Ḥīyyā Bar Šināyā*, Bagdad 1975.
- Rašīd ḤADDĀD, *La Trinità divine chez les théologiens arabes 750-1050*, Parigi: Beauchesne, 1985.
- Ludwig HAGEMANN, *Cristianesimo contro Islam, una storia di rapporti falliti*, Roma: Salerno, 2001.
- C. HILLENBRAND, *Marwānides*, EI² 6 (1991), pp. 611a-612a.
- ḤIYĀSINT, *Risālah fī al-ḥāliq li-Ḥīyyā muṭrān Naṣībīn*, in *al-Nağm* 7 (Mossul 1935), p. 333-340.
- L. HORST, *Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar 1886.
- IBN ABĪ (UṢAYBĪ'A) vedi UṢAYBĪ'A.
- Martin JUGIE, *Eutychès et eutychieanisme*, DTC 5 (1939), coll. 1582-1609.
- Ibrahim KEILANI, *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, essayiste arabe di IV^e s. de l'Hégire (X^e s.)*, Beirut: Institut Français de Damas, 1950.
- Paul KHOURY, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle*, Würzburg Altenberge: Echter Verlag, Telos Verla, 1989, pp. 4-5.
- AL-KINDĪ, *Apologia del Cristianesimo*, a cura di Laura BOTTINI, coll. "Patrimonio Culturale Arabo Cristiano" n° 4, Torino: Zamorani, 1998.
- Bénédicte LANDRON, *Chrétiens et Musulmans en Irak: Attitudes Nestorienne vis-à-vis de l'Islam*, Parigi: Cariscript, 1994.
- R. LAVENANT, *Nisibi*, DPAC 2 (1983), pp. 2407-2409.
- Raymond LE COZ, *L'Eglise d'Orient: chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Parigi: Les Editions du Cerf, 1995, p. 165.
- Giorgio LEVI DELLA VIDA [M. BONNER], *Umar I b. al-Khaṭṭāb*, EI² 10 (2002), pp. 883a-886a.
- Gaston MARÇAIS, *Fāṭimides*, EI² 2 (1965), pp. 870a-884b.
- Vladimir MINORSKY, *Mayyāfāriqīn*, EI² 6 (1991), pp. 920a-924b.

- Robert MACINA, *Cassiodore et l'école de Nisibe. Contribution à l'étude de la culture chrétienne orientale à l'aube du Moyen Âge*, in *Le Muséon* 95 (1982) 131-166.
- Wilfred MADELUNG, *shī'a*, EI² 9 (1998), pp. 433b-438b.
- Wilfred MADELUNG, *Isma'īliyya*, EI² 4 (1978), pp. 206b-215b.
- Giovanni MICCOLI, *I monaci*, in Jacques LE GOFF (a cura di), *L'uomo medievale*, Bari: Laterza, 1998, pp. 41-80.
- J. H. MÖLLER, *Über den syrischen Nomenclator des Thomas a Novaria*, Gottinga 1840.
- Sayyed Hossein NASR, *Iḥnā 'aṣḥariyya*, EI² 4 (1978), pp. 289a-291a.
- Joseph NASRALLAH, *Historie du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, t. III 1, (969-1250), Lovanio: Peeters, 1983.
- Joseph NASRALLAH, *Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son oeuvre*, Harisa 1950.
- François NAU, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e s.*, Parigi: Imprimerie Nationale, 1933
- Pierre NAUTIN, *L'auteur de la «Chronique de Séert»: Išo'denah̄ de Baṣra*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 186-2 (ottobre 1974), p. 113-126.
- OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero bizantino* (1993), pp. 253-254.
- Andrea PACINI (ed.), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Torino: Ed. fondazione Agnelli, 1996.
- Rudolf PETERS, *waqf*, EI² 11 (2003), pp. 65b-70a.
- Shlomo PINES, *La «Philosophie Orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 19 (1952), p. 5-37.
- Hans PUTMAN, *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I (780-823). Etude sur l'église nestorienne au temps des premiers 'abbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, Beirut: Dar el-Mashreq éditeurs, 1975.
- George RAḤMA, *Risālah fi faḍīlat al-'afāf li-Īliyyā al-Naṣībīnī*, in *al-Maṣriq* 62 (1968), p. 3-74.
- SAMĪR ḤALĪL, *Abū al-Qāsimi al-wazīru yaṭlubu du'ā'a li-ruhbāni min aḡli-hi, wa-Īliyyā al-muṭrānu yaruddu 'alayhi*, in "al-Turāt al-'arabī al-masīhī" n° 26 in *Risālat al-Kanīṣah* 6 (1974) 91-95.
- SAMĪR ḤALĪL, *Iliyyā al-Naṣībī. Kitāb al-Maḡālis. Al-Maḡlis al-sādis, fī al-naḥwi wa-al-luḡati wa-al-ḥaṭṭi wa-al-kalāmi*, il Cairo, 1975, 53p.
- SAMĪR ḤALĪL, *Īliyyā al-Naṣībīnī (975-1046) wa-al-wazīr Abū al-Qāsim*, coll. "Al-turāt al-'Arabī al-Masīhī" n° 25, in *Risālat al-Kanīṣah* 6 (1974) 51-57.

- SAMİR ḤALĪL, *Ḥayāt Īlīyyā al-Naṣībīnī* (975-1046 m.), in *Risālat al-Kanīsa* 6, Minia 1974.
- SAMİR ḤALĪL, *Maqālab li-Īlīyyā muṭrān Naṣībīn fī na‘īm al-āḥira*, in *Bayn al-Nabrayn* 5, Bagdad 1977.
- Samir Khalil SAMIR, *A propos du volume II de la Clavis Patrum Graecorum*, in *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977) 182-197.
- Samir Khalil SAMIR, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien: Élie de Nisibe (Īlīyyā al-Nāṣībī) (975-1046)*, in *Islamochristiana* 3 (1977), Roma: Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica, p. 257-286; ripubblicato in SAMIR, *Foi et culture* (1996), I.
- Samir Khalil SAMIR, *Date de la mort d'Élie de Nisibe*, in *Oriens Christianus* 72 (1988) 124-132.
- Samir Khalil SAMIR, *Deux cultures qui s'affrontent: Une controverse sur l'i'rāb au XI^e siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 49 (1975-1976) 619-649.
- Samir Khalil SAMIR, *Élie de Nisibe: Profession de foi monothéiste*, in: *Proche-Orient Chrétien* 45 (1995) 3-5.
- Samir Khalil SAMIR, *Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn 'Alī al-Maġribī, sur l'Unité et la Trinité*, in *Islamochristiana* 5 (1979) 31-117.
- Samir Khalil SAMIR, *Foi et culture en Irak au XI^e siècle. Elie de Nisibe et l'Islam*, Aldershot (UK)-Brookfield (USA): Variorum, 1996.
- Samir Khalil SAMIR, *Langue arabe, logique et théologie chez Élie de Nisibe*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 52 (1991-1992) (Beyrouth, 1995) 227-367.
- Samir Khalil SAMIR, *La réfutation de l'astrologie par Élie de Nisibe*, in *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977) 408-440.
- Samir Khalil SAMIR, *Le comunità cristiane, soggetti attivi della società araba nel corso della storia*, in Andrea PACINI (ed.), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Torino: Ed. fondazione Agnelli, 1996, pp. 75-100.
- Samir Khalil SAMIR, *Le "Daf` al-Hamm" d'Élie de Nisibe. Date et circonstances de sa rédaction*, in *Orientalia Lovaniensa Periodica* 18 (1987) 99-119.
- Samir Khalil SAMIR, *L'exposé sur la Trinité du Kitāb al-Kamāl. Édition critique*, in *Parole de l'Orient* 6-7 (1975-1976), 257-279.
- Samir Khalil SAMIR, *L'unicité absolue de Dieu. Regards sur la pensée chrétienne arabe*, in *Lumière et Vie*, n° 163 (1983) 35-48 [article remanié à l'insu de l'Auteur].
- Samir Khalil SAMIR, *Note sur le médecin Zāhid al-'Ulamā', frère d'Élie de Nisibe*, in *Oriens Christianus* 69 (1985) 168-183.

- Samir Khalil SAMIR, *Rôle culturel des chrétiens dans le monde arabe*, Beirut: CEDRAC, 2003, p. 13.
- Samir Khalil SAMIR, *Traité sur la béatitude éternelle d'Élie de Nisibe. Introduction et édition critique* (in arabo), coll. "Al-Turāt al-'Arabī al-Suryānī" 2, in *Bayn al-Nabrayn*, vol. 5 (Mossul, marzo 1977), p. 91-112 e 138-139.
- Samir Khalil SAMIR, *Un traité nouveau d'Élie de Nisibe sur le sens des mots «Kiyān» et «Ilāh»*, in *Parole de l'Orient* 14 (1987) 109-153.
- Aydin SAYLI - Claude HUART, *Gondēshāpūr*, in *IEP* 2 (1965), pp. 1146a-1146b.
- Paul SBATH, *Bibliothèque des Manuscrits Paul Sbath*, III (il Cairo 1934), p. 10-19.
- Paul SBATH, *Massime di Elia metropolitano di Nisibi (975-1056)*, il Cairo 1936, 64p.
- Paul SBATH, *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IX^e au XIV^e siècle*, Cairo 1929, p. 75-103.
- Paul SBATH, *Al-Fibris*, I, p. 34, n°235.
- Luigi I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano: 1974.
- Manlio SIMONETTI, *Nestorio-Nestorianesimo*, *DPAC* 2 (1983), coll. 2390-2394.
- Paolo SINISCALCO, *Le antiche Chiese orientali: storia e letteratura*, Roma: Città Nuova, 2005.
- P. SMOOR, *al-Mağribī, Banū*, *IEP* 5 (1986), pp. 1200b-1202a.
- Dominique SOURDEL, *al-Ḳādir bi-Allah*, *IEP* 4 (1997), pp. 394b-395b.
- TEODORETO DI CIRRO, *Storia dei monaci di Siria a cura di Stefano Di Meglio*, Padova: EMP, 1986, pp. 12-13.
- Eugène TISSERANT, *Nestorienne, Église*, in *DTC* 11 (1931) coll. 157-323.
- Eugène TISSERANT, *Timothée I*, *DTC* 15 (1946), coll. 1121-1139.
- Gérard TROUPEAU, *Chiese e cristiani nell'Oriente musulmano*, in *Storia del Cristianesimo, Religione-Politica-Cultura, edizione italiana a cura di Giuseppe Alberigo*. Vol. 4: *Vescovi Monaci e Imperatori (610-1054)*, Città Nuova: Borla, 1999, pp. 391-453.
- Gérard TROUPEAU, *La littérature arabe chrétienne du x^e au xii^e siècle*, in *Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age*, Aldershot: Ashgate Publishing (Variorum), 1995.
- Gérard TROUPEAU, *Le traité sur l'Unité et la Trinité de 'Abd Allāh ibn al-Ṭayyib*, in *Parole de l'Orient*, 2 (1971) 71-89.
- Gérard TROUPEAU, *Le traité sur la Trinité et l'Unité*, in *BEO* 25 (1972) 105-123.
- Emile TYAN, J.R. WALSH, *Fatwā*, *IEP* 2 (1965), pp. 886a-887b.

- IBN ABĪ UṢAYBĪ'A, 'Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-aṭibbā', a cura di August MUELLER, Il Cairo 1299/1882, tomo I.
- Albert VAN ROEY, *Élie de Nisibe*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 15 (1963) 192-194.
- Bernhard VANDENHOFF, in *ZDMG* 74 (1920), p. 77-94 e a J. ḤABBĪ, *Elia Bar-Senaya*, p. 12-13.
- Bernhard VANDENHOFF, *Ein Brief des Elias bar Šinājā über die Wahl des Katholikos Iso'jabb IV*, in *Oriens Christianus* (2^a serie) 3, 59-81 e 236-262.
- Michel VAN ESBROECK, *Giacomo Baradeo*, DPAC 2 (1983), col. 1507.
- Vera VON FALKENHAUSEN, *Il Vescovo*, in Guglielmo CAVALLLO (a cura di), *L'uomo bizantino*, Bari: Laterza, 1992, pp. 255-290, qui p. 285.
- Artur VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, in *CSCO Subsidia*: vol. 184, t. 14 (1958); vol. 197, t.17 (1960); (1988); Lovanio: Peeters.
- Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, coll. CSCO n. 266, *Subsidia* n. 26, Lovanio 1965.
- Arthur VÖÖBUS, *The Statutes of the school of Nisibis: the Syriac text edited, translated and furnished with a literary-historical commentary*, Stoccolma: Papers of the Estonian Theological Society in Exile n. 12, 1962.
- Jacques Marie VOSTÉ, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au II^e Concile de Constantinople*, in *Revue Biblique* 38 (1929) 382-395, 542-554.
- J.R. WALSH – Emile TYAN, *Fatwā*, EI² 2 (1965), pp. 886a-887b.
- Karl Vilhelm ZETTERSTÉEN, *al-Rādī bi-Allāh*, EI² 8 (1995), pp. 380b-381b.

- ١ . «حياة إيليا النّصيبينيّ (٩٧٥-١٠٤٦ م)»، في: رسالة الكنيسة ٦ (١٩٧٤) ١١-١٤ و ١٧ .
- ٢ . «إيليا النّصيبينيّ (٩٧٥-١٠٤٦ م) والوزير أبو القاسم»، في: رسالة الكنيسة ٦ (١٩٧٤) ٥١-٥٤ و ٥٧ .
- ٣ . «أبو القاسم الوزير يطلب دعاء الرّهبان من أجله، وإيليا المطران يرُدُّ عليه»، في: رسالة الكنيسة ٦ (١٩٧٤) ٩١-٩٥ .

- ٤ . «كتاب "دفع الهمّ" لإيليا النَّصِيبِيّ»، في: رسالة الكنيسة
٦ (١٩٧٤) ١٥٣-١٥٩ .
- ٥ . «مقدّمة كتاب "دفع الهمّ" (١) كيف تدفع عنك الهموم؟»،
في: رسالة الكنيسة ٦ (١٩٧٤) ٢٠١-٢٠٧ .
- ٦ . «مقدّمة كتاب "دفع الهمّ" (٢) تحليل أنواع الهموم»، في:
رسالة الكنيسة ٦ (١٩٧٤) ٢٥٢-٢٥٦ .
- ٧ . «مقدّمة كتاب "دفع الهمّ" (٣) الفضائل المُعِينة على دفع
الهمّ»، في: رسالة الكنيسة ٦ (١٩٧٤) ٣٠٦-٣١١ .
- ٨ . «الديانة وثمرتها، لإيليا مطران نصيبين»، في: رسالة الكنيسة
٦ (١٩٧٤) ٣٦٣-٣٦٧ .
- ٩ . «الديانة طريق السعادة، لإيليا مطران نصيبين»، في: رسالة
الكنيسة ٧ (١٩٧٥) ٦٠-٦٤ .
- ١٠ . «في امتياز السيّد المسيح عن سائر الأنبياء لإيليا مطران نصيبين
(سنة ١٠٢٧ م)، عن كتاب "مجموع أصول الدين" للمؤتمن بن
العسّال» (١ و ٢)، في: صديق الكاهن ١٥/٣-٤ (١٩٧٥) ١٧٣-
١٨٨ و ٣/١٧ (١٩٧٧) ٤٣-٥٥ .
- ١١ . «مقالة لإيليا مطران نصيبين في نعيم الآخرة»، في: بين
النهرين ٥ (١٩٧٧) ٩١-١١٢ و ١٣٨-١٣٩ .
- ١٢ . «إيليا النَّصِيبِيّ (٩٧٥-١٠٤٦ م) والوزير أبو القاسم المَغْرِبِيّ
(٩٨١-١٠٢٧)»، في: المشرق ٧٦ (٢٠٠٢) ٤٤٣-٤٥٨ .
- ١٣ . «إيليا النَّصِيبِيّ (٩٧٥-١٠٤٦ م) والوزير أبو القاسم المَغْرِبِيّ»
(٢)، في: المشرق ٧٧ (٢٠٠٣) ٨٣-١٠٥ (Résumé fr., Élie de
Nisibe (975-1046) et le Vizir Abū al-Qāsīm al-Mağribī, p.
.297).

I. L'EPOCA DI ELIA DI NISIBI

Nella letteratura apologetica arabo-cristiana di età medievale, Elia di Nisibi rappresenta una delle figure centrali negli anni di passaggio tra X e XI secolo. Potremmo tranquillamente affermare che si tratta dell' «autore più importante per quel che concerne le relazioni con l'Islam, sia per la qualità della sua opera (che ispirò molti altri autori cristiani), che per la sua quantità».⁸

La condizione di sudditanza in cui vivevano le comunità cristiane orientali sotto il dominio arabo-musulmano – le cui leggi li relegavano spesso a cittadini di seconda categoria – impose una una meditata riformulazione degli articoli di fede per motivi pastorali e apologetici.

Se da una parte quindi, tra VIII e X secolo erano ancora in auge questioni relative alla contesa dell'ortodossia in seno alle varie confessioni cristiane di area orientale, dall'altra era sempre più urgente imbastire un confronto dialettico con l'Islam.

In questo ultimo caso sono stati definiti dagli studiosi tre diversi generi letterari che hanno caratterizzato fin dai suoi albori la *querelle* arabo cristiana: la polemica, l'apologetica e la forma missionaria.⁹ Tuttavia Khoury, a cui va attribuita questa classificazione, ritiene che nella letteratura arabo-cristiana medioevale non si sia mai instaurato un effettivo dialogo tra i protagonisti delle molteplici dispute che si tennero in Oriente:

Ma, in fondo – egli precisa – queste tre forme si radicano nella stessa reazione di conservazione di sé. Esse sono dunque fundamentalmente diverse dal rapporto di dialogo, che esprime piuttosto l'apertura all'altro, lo scambio, l'aiuto reciproco per la crescita di ciascun compagno nella propria via e nella propria verità.¹⁰

8 «L'auteur le plus important, en ce qui concerne les relations avec l'Islam, tant par la qualité de son œuvre (qui inspira tant d'autres auteurs chrétiens), que par sa quantité»: Robert CASPAR, 'Abd al-Mağīd ŠARFI, Samir Khalil SAMIR, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*, in *Islamochristiana* 3 (1977) 255-286, qui p. 257.

9 Paul KHOURY, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle*, Würzburg Altenberge: Echter Verlag, Telos Verla, 1989, pp. 4-5.

10 «Mais, au fond, ces trois formes s'enracinent dans la même réaction de conservation de soi. Elles sont donc foncièrement autres que la réaction de dialogue, qui exprime plutôt l'ouverture à l'outre, l'échange, l'entraide pour la croissance de chacun des partenaires

Eppure nella figura di Elia sembra proprio incarnarsi quella forma di dialogo aperto all'arricchimento degli interlocutori, al punto che il vescovo nestoriano fu pronto a rimettere in discussione la tradizionale terminologia teologica della propria tradizione religiosa, al fine di essere il più intelligibile possibile a chi, non cristiano, lo ascoltasse.¹¹ In ultima analisi l'intenzione di Elia di Nisibi di instaurare un sincero dialogo con l'interlocutore musulmano, sembra essere stato l'elemento peculiare dell'intera sua vita e di gran parte della sua vasta e variegata produzione letteraria.

I.1. PER UN'INTRODUZIONE A ELIA DI NISIBI

Per poter dunque comprendere adeguatamente il ruolo culturale e religioso che Elia di Nisibi rivestì nel suo tempo è necessario soffermarci su tre aspetti:

1. Il periodo storico in cui egli visse (X e XI secolo) fu segnato da crisi politiche e religiose sia in seno all'Islam che alle chiese orientali. Sarà pertanto delineato un breve profilo del clima storico-culturale che caratterizzò l'inizio del nuovo millennio nell'Oriente arabo, facendo riferimento alle due personalità più influenti e rappresentative con cui più o meno direttamente il vescovo di Nisibi venne a contatto: il visir al-Mağribī e il califfo faṭimide del Cairo al-Ḥākīm, noto per la sua stravaganza, quanto per aver lasciato un'impronta indelebile sui cristiani che ne subirono le persecuzioni.
2. L'organizzazione dell'*œcumene* cristiana orientale in cui egli operò: a tale scopo saranno analizzate forma e struttura delle chiese di lingua siriana.
3. Il patrimonio culturale e religioso della chiesa nestoriana la cui eredità il vescovo recepì e trasmise, quale ultimo originale teologo e intellettuale del movimento letterario di lingua siriana che avrebbe di lì a poco conosciuto il tramonto.

dans sa propre voie et dans sa propre vérité»: Paul KHOURY, *Matériaux pour servir*, p. 5.

- 11 «Finalement, Elie de Nisibe se décide à modifier tout son vocabulaire, pour le rendre directement intelligible aux musulmans. Il nous semble que c'est là une étape décisive dans sa réflexion théologico-apologétique. [...] En réalité, c'est une véritable révolution mentale qui opéra l'évêque de Nisibe: il rompt définitivement avec la mentalité de ghetto, du ghetto chrétien de langue syriaque, pour adopter décidément le vocabulaire de l'autre; et peu importe si ce vocabulaire est contraire aux «règles de la logique» auxquelles il est pourtant si attaché, ou contraire aux traditions des traducteurs syriaques des textes philosophiques grecs»: Samir Khalil SAMIR, *Un traité nouveau d'Élie de Nisibe sur le sens des mots «Kiyān» et «Ilāh»*, in *Parole de l'Orient* 14 (1987) 109-153, qui pp. 129-130. In questo clima di interscambio culturale si svolsero le sedute tra Elia e il visir al-Mağribī, dal cui resoconto vedrà la luce il *Kitāb al-Mağālis* (Libro delle Sedute).

I.2. IL QUADRO STORICO CULTURALE

L'XI secolo

Introduzione

Il periodo in cui visse e operò Elia di Nisibi è caratterizzato da fenomeni di portata politica, sociale e religiosa che mutarono l'assetto del primo Impero arabo dell'epoca delle grandi invasioni. Esso vedrà il suo culmine in ampiezza territoriale e in splendore economico-culturale con gli Abbasidi di Baġdād, per poi affievolirsi nelle divisioni interne sino al definitivo tramonto nel 1258, con l'irruzione dei mongoli nel cuore dell'Impero.

Si suole suddividere il regno abbaside in due periodi: dalla fondazione della dinastia fino al 945 – anno in cui i Buyīdi (o Buwayhidi) dal Nord Irān (precisamente dalla regione montuosa del Daylam a sud del Mar Caspio) si impossessarono della capitale – quindi dal 945 al 1258, anno in cui Baġdād cadde sotto il dominio mongolo. Durante questo secondo periodo a detenere il potere furono dunque dapprima i già menzionati Buyīdi seguiti dai turchi Selġūkidi (1055-1194). Dopo l'invasione mongola il nome degli Abbasidi si perpetuerà sotto la dominazione mamelucca in Egitto (1250-1517), che volgerà al suo termine grazie ai colpi inferti dalla conquista ottomana.

Quell'antica unità dunque, che si estendeva dall'Atlantico all'Oceano Indiano, dall'Asia centrale al Saġhārā, sarà raggiunta per l'ultima volta sotto l'egida della Sublime Porta, sebbene la storiografia araba successiva la riterrà una sorta di «colonizzazione» *ante litteram*.

L'età abbaside è a giusto titolo considerata l'epoca classica della civiltà arabo-islamica. Con i primi quattro califfi al-Manṣūr (754-775), al-Mahdī (775-785), Harūn al-Rašīd (786-809) e al-Ma'mūn (813-833) fiorirono fino al culmine del loro splendore le arti, le lettere e l'architettura. Grazie all'iniziativa di al-Manṣūr, nel 762 la nuova capitale dell'impero da Damasco fu spostata a Baġdād, cui fu conferito l'epiteto di «città della pace». Ma la prima grande innovazione apportata dai nuovi sovrani, per cui ancor oggi si parla di «rivoluzione abbaside», sta nell'aver accolto tra le fila della propria amministrazione, neoconvertiti all'Islam, provenienti dalla Persia e dall'Asia centrale, dall'Armenia e dalla Turchia. Si venne a creare così un tessuto sociale di variegata

estrazione etnico-culturale all'origine di una vera e propria «rinascenza». Fu così che prese forma la prima *nahḍah* o rinascita araba,¹² grazie soprattutto all'iniziativa del colto califfo al-Ma'mūn che incentivò le opere di traduzione dal greco e dal persiano in arabo.¹³

Non bisogna tuttavia dimenticare che, ottenuto il potere nel 750, gli Abbasidi, servendosi dell'appoggio di neofiti persiani e turchi, in un primo momento dovettero sostenere le fazioni šī'ite che vedevano in 'Alī l'unico degno successore di Muḥammad, nel comune intento di scalzare dal califfato gli «usurpatori» Omayyadi. Tale alleanza fu totalmente tradita una volta che la famiglia abbaside raggiunse i suoi obiettivi. Una simile ambiguità di strategia dovette, secondo alcuni, minare fin dal suo nascere le fondamenta del neo-impero islamico.¹⁴

Durante il periodo che prenderemo in esame, l'effettivo controllo territoriale degli Abbasidi di Baġdād sarà ridotto di gran lunga rispetto all'antica unità che dall'epoca omayyade (661-750) perdurerà sino agli inizi del X secolo circa.

Successivamente il dominio del califfato di Baġdād si limiterà entro i confini del crescente fertile abbracciando ad arco le città di Gerusalemme, Damasco, Antiochia, Aleppo, Samarra, Baġdād, Boşrah e Kūfa, estendendosi inoltre alla Turchia orientale sino all'attuale Cecenia a Ovest e alla costa sud occidentale del Mar Caspio ad Est.

I tre aspetti storicamente significativi che caratterizzeranno il periodo tra il X e l'XI secolo su cui ci soffermeremo sono dunque:

- 12 A questa prima *nahḍah* sarebbe succeduta una seconda, quella a cui normalmente gli studiosi si riferiscono quando parlano di rinascenza araba, intendendo cioè quel movimento culturale che prese forma in Egitto e in Libano nella seconda metà del XIX secolo, come diretta conseguenza della politica di modernizzazione e di apertura culturale attuata dal khedivè d'Egitto Muhammad Ali (1769-1849); cfr. Samir Khalil SAMIR, *Le comunità cristiane, soggetti attivi della società araba nel corso della storia*, in Andrea PACINI (ed.), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Torino: Ed. fondazione Agnelli, 1996, pp. 75-100.
- 13 Sul movimento di traduzione delle opere della classicità greco-persiana in arabo nella Baġdād dei primi califfi abbasidi, e le sue implicazioni storico-sociali, si veda il fondamentale saggio di Dimitri GUTAS: *Pensiero greco e cultura araba*, Torino: Einaudi, 2002; in cui si ridimensiona il ruolo che alcuni «califfi illuminati» insieme a classi di dotti cristiani «dal particolare zelo scientifico», avrebbero giocato nel dare origine ad un fenomeno che durò per ben due secoli.
- 14 Da parte sua il Gabrieli suggerì di vedere tra i prodromi dello *sfaldamento politico dell'Impero musulmano*, la decisione di Harūn al-Rašīd — combattuto sino agli ultimi anni della sua vita su quale dei di lui due figli meritava la *bay'ah* (= investitura) califfale — in favore di una spartizione di fatto dell'Impero tra al-Amīn e al-Ma'mūn. Quest'ultimo infine, solo dopo il fratricidio perpetrato nell'813, prenderà definitivamente il potere a Baġdād nell'819; cfr. Francesco GABRIELI, *La successione di Harūn al-Rašīd e la guerra fra al-Amīn e al-Ma'mūn. Studio storico su un periodo del Califfato 'Abbaside*, in *Rivista degli Studi Orientali* 11 (1928), pp. 341-397, qui 348.

- a. Il frazionamento dell'Impero che, con l'accogliere nelle sue fila i *clientes* (in arabo *mawālī*) di origine prevalentemente persiana, sembrava aver dato inizio ad un processo di snaturamento del carattere propriamente arabo tipico dell'età delle prime conquiste.
- b. La riappropriazione da parte di Bisanzio dei territori sottratti dalle truppe arabe tra VIII e IX secolo.
- c. Infine il singolare califfato di al-Ḥākīm bi-Amr Allāh (996-1020) che estese la sua influenza dall'Egitto alla Siria, insidiando in un primo momento l'Impero abbaside, La Mecca e Medina (luoghi santi per la tradizione musulmana) successivamente l'alta Mesopotamia.

II. ELIA DI NISIBI: VITA E OPERE

II.1. GLI ELEMENTI BIOGRAFICI ESSENZIALI¹⁵¹

Il nome e il soprannome

Elia di Nisibi era chiamato anticamente *Iliyyā muṭrān Naṣībīn* «Elia vescovo di Nisibi» e in arabo era chiamato con la *nisbah* «Iliyyā al-Naṣībī» e più recentemente «Iliyyā al-naṣībīnī» (entrambe forme ammissibili per dire «Elia di Nisibi»).

Il suo soprannome invece era, in siriano, *bar Šinaya*, in arabo *Ibn Sīnā*.

Il luogo di nascita

Il *Synodicon orientale*¹⁵² indica il paese di Šena «sulla riva destra del Tigri, un po' al di sopra della foce del grande Zab» quale luogo di nascita di Elia e indica giovedì 11 febbraio 975 quale giorno della sua nascita.

151 I dati biografici li riportiamo a partire da diversi articoli e diverse fonti che segnaleremo in nota di volta in volta. Qui riprendiamo i dati biografici che vengono elencati in SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 258. Come segnalato da Samir, i dati fondamentali della vita di Elia di Nisibi sono riportati in GRAF, *Geschichte* (1947), II, p. 177-189. Oltre a quello studio si deve consultare DELLY, *La théologie d'Élie bar-Šénaya* (1957), p. 9-17; DELLY, *Élie Bar Šénaya* (1960) 572-574; Albert VAN ROEY, *Élie de Nisibe*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 15 (1963) 192-194; Georges RAḤMA, *Risāla fī faḍīlat al-'afāf li-Īliyyā al-Naṣībīnī*, in *al-Maṣriq* 62 (1968) 3-9; Albert ABŪNĀ, *Adab al-luḡa al-ārāmiyya*, Beirut 1970-1971, pp. 419-426; SAMĪR ḤALĪL, *Ḥayāt Īliyyā al-Naṣībīnī (975-1046 m.)*, in *Risālat al-Kanīsa* 6, Minia 1974, pp. 11-17; Yūsuf ḤABBĪ, *Tārīḥ Īliyyā Bar Šināyā*, Bagdad 1975, pp. 4-8 e 207; SAMĪR ḤALĪL, *Maqālah li-Īliyyā muṭrān Naṣībīn fī na'im al-āḥira*, in *Bayn al-Nabrayn* 5, Bagdad 1977, pp. 91-97.

152 *Synodicon orientale*, a cura di J.-B. CHABOT, Parigi 1902, p. 683 citato in DELLY, *Élie Bar Šénaya* (1960), p. 572. Il *Synodicon* era un libro liturgico della Chiesa orientale che conteneva i nomi e i dati essenziali di personalità insigni della Chiesa antica. È assimilabile ai martirologi storici della Chiesa occidentale.



Siti di rilevanza archeologica e città della Siria antica. Si può notare a Nord il Grande Zāb, nei pressi del quale sorgeva, vicino alla sua confluenza nel Tigri, il villaggio nativo di Elia di Nisibi. Si noti la città di Nisibi più a Ovest, oggi al confine sud-orientale della Turchia, identificabile con la città di Nusaybin (vedi J. W. DRIJVERS, Nisibis, in Theologische Realenzyklopädie 24 (1994), p. 573–576).

I pochi dati riguardanti la vita

Viene ordinato sacerdote il 15 settembre 994 dal vescovo Natanaele, il futuro *katolikòs* Giovanni V Ibn 'Īsā. Viene fatto arciprete del convento di San Simeone, presso Šēna.

Tra il 996 e il 1000 soggiorna nel famoso convento di san Michele, vicino a Mossul. Vi completa i suoi studi sotto la direzione di un santo monaco, Giovanni al-A'rağ, di cui Elia parla nella seconda parte della sua quarta seduta. Egli dimostrerà non solo di coltivare interessi e studi diversi, ma dimostrerà *la sua profonda pietà, la sua bella intelligenza e la sicurezza del suo giudizio*¹⁵³ e presumibilmente proprio per queste

153 DELLY, *Élie Bar Sēnaya* (1960), p. 573.

sue doti il 15 febbraio 1002 è consacrato vescovo di Bayt Nūḥaḍra dal patriarca Giovanni V Ibn ʿĪsā.

L'elezione a vescovo e il suo ministero episcopale

Della sua attività episcopale sappiamo solo che si oppose all'elezione del *katolikòs* Iso'yahb IV, con il quale però si riconciliò più tardi.¹⁵⁴

Il 3 dicembre 1007, muore Yahballah metropolita di Nisibi e il 26 dicembre 1008 Elia viene costituito metropolita di Nisibi¹⁵⁵ dal patriarca.

Tra il 15 e il 29 luglio 1026 hanno luogo le sette sedute di Elia con il visir Abū al-Qāsim al-Mağribī.

Le false congetture circa la sua data di morte

In base alla *Cronaca* di Ṣalība Ibn Yūḥannā, *Asfār al-asrār*, composta nel 1332 e tradotta in latino dal Padre Enrico Gismondi, possiamo stabilire che è il venerdì 18 luglio 1046 il giorno in cui Elia di Nisibi muore. Per la verità a partire da Joseph Simon Assemani nel XVII secolo diversi studiosi, e tra gli ultimi Van Roey,¹⁵⁶ hanno messo in discussione la data di morte ricordando che nelle sue opere Elia menziona come già deceduto il *katolikòs* Elia I, morto il 6 maggio 1049 e formula pertanto l'ipotesi che nel testo della cronaca la data del 1046 debba essere letta come 1056. Stando però alle osservazioni operate da Delly¹⁵⁷ e di Samir¹⁵⁸ che qui non riprendiamo e alle quali si rimanda, si deve ribadire che la data di morte di Elia di Nisibi è il venerdì 18 luglio 1046.

154 Cf. B. VANDENHOFF, *Ein Brief des Elias bar Šinājā über die Wahl des Katholikos Iso'yahb IV*, in OC (2ª serie) 3, 59-81 e 236-262.

155 La città di Nisibi è oggi identificabile con la cittadina di Nusaybin, nella regione Turca di Mardin, a sud vicino al confine con la Siria e non, come alcuni hanno proposto, con la città di Nizip. Cf. Hendrik J. W. DRIJVERS, *Nisibis*, in *Theologische Realenzyklopädie* 24 (1994), p. 573-576.

156 Albert VAN ROEY, *Élie de Nisibe*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 15 (1963) 192.

157 DELLY, *La théologie d'Élie bar-Šénaya* (1957), p. 9-15.

158 SAMIR, *Date de la mort d'Elie* (1988), II, 124-132.

II.2. LE OPERE

L'elenco completo delle opere e il suo ordine

Intendiamo qui riprendere la lista completa delle opere di Elia secondo la classificazione tematica e non cronologica così come è stato proposto dal Graf. Detta classificazione tematica delle opere autentiche di Elia di Nisibi viene operata sulla base delle correzioni apportate da Samir per alcune opere non autentiche che sono state espunte (n° 10 e 15 del Graf) e integrata con alcune opere che da Samir sono state inserite (l'elenco del Graf non le comprendeva; esse sono la n°10, 12, 18, 19, 20 dell'elenco di Samir). Inoltre l'elenco di Samir,¹⁵⁹ che tralasciava alcune opere per motivi tematici, è stato integrato in modo da avere un elenco completo delle opere di Elia di Nisibi. Ecco:

1. 1^a sessione: *Unità e Trinità di Dio*
2. 2^a sessione: *Incarnazione e Unione ipostatica*
3. 3^a sessione: *Monoteismo dei Cristiani secondo il Corano*
4. 4^a sessione: *Dimostrazione della fede cristiana per mezzo della ragione e il miracolo*
5. 5^a sessione: *Professione di fede monoteista di Elia di Nisibi*
6. 6^a sessione: *La sintassi, la lessicografia, la calligrafia e la teologia*
7. 7^a sessione: *Opinione dei cristiani sull'astrologia, sui musulmani, sull'anima*
8. *Corrispondenza tra Elia e il Visir*
9. *Lettera sull'Unità e la Trinità del Creatore*
10. *Lettera sul creatore*
11. *Lettera sulla creazione del mondo, l'Unità e la Trinità di Dio*
12. *Trattato sul senso delle parole «kiyān» e «ilāh»*
13. *Libro della Dimostrazione della vera Fede*
14. *Trattato sulla beatitudine eterna*
15. *Risposta ai dubbi di Ibn Buṭlān*
16. *Lettera sulla castità*
17. *Libro per scacciare la preoccupazione*
18. *Sentenze utili all'anima e ai corpi*
19. *Cantico di Elia di Nisibi*
20. *Commentario teologico del Credo*
21. *Cronografia*
22. *Libro sulla successione*
23. *Dizionario siriano-arabo*
24. *Trattato sui pesi e le misure*

159 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 258-259.

Ecco dunque la tabella di corrispondenza tra l'elenco da noi offerto, quello proposto da Samir e quello di Graf:

nostra numer.	Titolo dell'opera	Samir	Graf
1	Unità e Trinità di Dio	1	1
2	Incarnazione e Unione ipostatica	2	1
3	Monoteismo dei Cristiani	3	1
4	Dimostrazione della fede cristiana	4	1
5	Professione di fede monoteista	5	1
6	La sintassi, la lessicografia	6	1
7	Opinione dei cristiani sull'astrologia	7	1
8	Corrispondenza tra Elia e il visir	8	2
9	Lettera sull'Unità e la Trinità del Creatore	9	3
10	Lettera sulla creazione del mondo, l'Unità e la Trinità delle persone	10	-
11	Lettera sul Creatore	11	4
12	Trattato sul senso delle parole «kiyān» e «ilāh»	12	-
13	Libro della Dimostrazione della vera Fede	13	5
14	Trattato sulla beatitudine eterna	14	6
15	Risposta ai dubbi di Ibn Buṭlān	15	8
16	Lettera sulla castità	16	9
17	Libro per scacciare la preoccupazione	17	10
18	Sentenze utili all'anima e ai corpi	18	-
19	Cantico di Elia di Nisibi	19	-
20	Commentario teologico del Credo	20	-
21	Cronografia	21	13
22	Libro sulla successione	-	11
23	Dizionario siriano-arabo	-	12
24	Trattato sui pesi e le misure	-	14

Opere teologiche

Le sessioni (mağālis)

Le circostanze in cui si tennero queste sessioni sono ricostruibili attraverso l'introduzione alla prima di esse e anche attraverso un'altra sua opera, la *Corrispondenza tra Elia e il visir*. Il visir arriva a Nisibi il venerdì 26 del mese di ġumādā I dell'anno 417 dell'ègira (corrisponde al 15 luglio 1026). Il giorno dopo il vescovo gli fa visita. Nel momento in cui sta partendo il visir lo trattiene e allora inizia una lunga discussione. A quell'incontro ne seguirono altri nei giorni successivi.

Le *sessioni* si sono tenute il 15, il 17, il 20, il 22, il 24 e il 29 luglio del 1026. Era la prima volta che il visir e il vescovo si incontravano. Si tornarono a incontrare nel dicembre 1026 e nel giugno 1027 prima che il visir morisse nell'ottobre 1027 a Mayyāfāriqīn.

Il visir con il quale Elia intrattiene queste sessioni e la *Corrispondenza* ci è conosciuto, oltre che attraverso il carteggio di Elia, anche da altre fonti.¹⁶⁰

Il testo delle *Sessioni* è stato edito due volte da Louis Cheikho. La prima edizione porta il titolo «Sessioni di Elia vescovo di Nisibi»¹⁶¹, mentre la seconda è apparsa nell'opera intitolata «Tre antichi trattati cristiani di polemica e di teologia» pubblicati a Beirut nel 1923 (pp. 26-73).¹⁶² L'edizione di Cheikho si è basata su due manoscritti appartenenti alla stessa famiglia della tradizione manoscritta e soprannominata «melkita». L'edizione critica del testo è prevista negli anni a venire da parte di Samir. (è già stato pubblicato?)

1. Prima sessione: Unità e Trinità di Dio¹⁶³

Di questa prima sessione Cheikho pubblicò l'edizione nel 1922¹⁶⁴ ed è apparsa poi nel 1957 la traduzione di Delly. In anni più recenti,

160 Cf. Samir Ḥalīl, *Īlīyyā al-Naṣībīnī (975-1046) wa-al-wazīr Abū al-Qāsim*, coll. "Al-turāt al-'Arabī al-Maṣīḥī" n° 25, in *Risālat al-Kanīṣab* 6 (1974) 51-57.

Abū al-Qāsim al-Ḥusayn bin 'Alī al-Mağribī, nacque al Cairo nel 981 e in un momento di follia del califfo al-Ḥākīm bi-amrillāh vide la propria famiglia interamente assassinata il 19 luglio 1010, dopo che essa aveva servito per più generazioni i califfi fatimidi. Rifugiatosi presso Naṣr al-Dawlah Aḥmad bin Marwān, emiro di Diyārbakr e di Mayyāfāriqīn, mecenate degli uomini di scienza e di lettere del suo tempo, ottenne un posto di ministro e morì il 15 ottobre 1027. Fu un uomo di grande cultura e curioso di tutto; ci ha lasciato sette opere di cui una raccolta di poesie, una vita del Profeta basata sulla *ṣirah* di Ibn Hiṣām, un rimaneggiamento del *fibrīst* di Ibn al-Nadīm, un *kitāb al-siyāṣah* menzionato anche da Elia di Nisibi nella sua *Corrispondenza*, e altri libri.

Come segnala Samir (SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 259) abbiamo notizie di lui anche tramite Ibn Ḥallikān nel *Wafayāt al-A'yān* (§185 dell'edizione curata da Muḥammad Muḥyiddīn 'Abdalḥamīd, tomo I, il Cairo 1948, p. 428-433).

161 CHEIKHO, *Mağālis* (1922).

162 Louis CHEIKHO, *Trois Traités Anciens de polémique et de théologie chrétiennes*, Beirut 1923, p. 26-73.

163 Per i dati introduttivi si rimanda alle p. 102-103.

164 CHEIKHO, *Mağālis* (1922). Louis CHEIKHO, *Trois Traités Anciens de polémique et de théologie chrétiennes*, Beirut 1923, p. 26-73.

nel 1979, Samir ha pubblicato nuovamente il testo della sessione basandosi su manoscritti più numerosi e più antichi¹⁶⁵ rispetto a Cheikho e corredando l'edizione con una nuova traduzione francese.¹⁶⁶

La sintesi seguente è tratta in modo preponderante dalla presentazione dell'opera di Elia di Nisibi fatta da Samir.¹⁶⁷

Questa sessione comprende una introduzione e cinque capitoli. Nell'introduzione si specificano le circostanze di queste sessioni. Come abbiamo sopra ricordato, il visir arriva a Nisibi il venerdì 26 del mese di ġumādā I dell'anno 417 dell'ègira (corrisponde al 15 luglio 1026). Il giorno dopo il vescovo gli fa visita, ma nel momento in cui sta per partire il visir lo trattiene con una lunga discussione su diversi temi.

Capitolo 1. Il visir espone la sua posizione circa i cristiani. Egli li riteneva dei *kuffār* («empi»), tuttavia il visir racconta un episodio che lo ha fatto dubitare di ciò. Spiega che ancora egli li ritiene *kuffār* quando pensa ai loro dogmi, e tuttavia li ritiene monoteisti quando pensa al miracolo che gli è capitato al convento di Mār Mārā. Racconta allora il miracolo e ciò che lo ha fatto dubitare circa il monoteismo (*tawḥīd*) dei cristiani, domandando a Elia di spiegarsi a proposito dei dogmi.

Elia allora esprime inizialmente una riserva: se la finalità del visir è quella di conoscere la nostra fede e la nostra innocenza, mi esprimerò; ma se il suo fine è la controversia (*al-munāzarah wa-al-muġādalah*) allora lo prega di scusarlo. Il visir lo rassicura sulle proprie intenzioni e precisa la propria posizione: «io ritengo che ogni cristiano è un monoteista, degno di lode, vincitore anche se non confessa la profezia di Muḥammad figlio di 'Abdallah su di lui la pace» (*fa-inna-ny a'taqidu anna kulla naṣrāniyyin muwaḥḥidun maḥmūdun fā'izun, wa-in kāna lā ya'tarifu bi-nubuwwati Muḥammadin Ibni 'Abdillāh 'alayhi al-salāmu*).

Capitolo 2. In quale senso si può dire che Dio è sostanza (*ġawhar*)? Dio è sostanza nel senso che egli è «sussistente in se stesso» (*qā'im bi-nafsibi*).

165 Si è basato sui manoscritti.

1. *Vaticano arabo 143* (Iraq [?] XII-XIII sec), fol. 1v-2v (introduzione alle sessioni) 3r-29r (prima sessione)

2. *Vaticano arabo 180* (Iraq XIII sec), fol. 70r-82r (prima sessione)

3. *Vaticano arabo 645* (Siria 1242), fol. 10v-14v (prima sessione §1-92).

L'edizione di Luis Cheikho che si basava su due manoscritti del 18° e del 19° secolo custoditi alla Biblioteca Orientale di Beirut.

166 Samir Khalil SAMIR, *Entretien d'Elie de Nisibe avec le vizir Ibn 'Alī al-Maġribī, sur l'Unité et la Trinité*, in *Islamochristiana* 5 (1979) 31-117. Si trova anche pubblicato in SAMIR, *Foi et culture*, (1996), VII, 31-117.

167 Samir Khalil SAMIR, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien: Elie de Nisibe (Ilīyā al-Naṣībi)*(975-1046), in *Islamochristiana* 3 (1977) 257-286.

La prima obiezione riguarda la sostanza. Chi parla di sostanza parla di qualcosa di circoscritto (*mutaḥayyiz*) e suscettibile di accidenti. La risposta di Elia afferma che chi dice «sussistente in sé» (si tratta dei musulmani) dice anche circoscritto e suscettibile di accidenti.

In una seconda obiezione il visir dice: voi dite che Dio è sostanza (*ḡawhar*), ma voi dovete dire anche che Dio è «corpo» (*ḡasad*). Elia risponde: se voi dite che Egli è «sussistente in se stesso», voi dovete dire anche che egli è corpo.

Nella terza obiezione il visir dice: i musulmani non dicono di Dio che è sostanza, a causa della loro definizione della sostanza e del fatto che il loro libro e la loro lingua non l'affermano. Elia risponde: i cristiani dicono che egli è *ḡawhar*, a causa delle loro definizioni di sostanza e del fatto che il loro libro e la loro lingua lo definiscono così! E se i musulmani hanno un termine per designare il «sussistente in sé» migliore di *ḡawhar*, ce lo dicano e noi lo utilizzeremo.

Capitolo 3. In che senso i cristiani affermano che Dio è tre ipostasi (*aqānīm*)? Il visir fa presente che Dio è sussistente in sé, vivente e ragionevole (*nāṭiq*). Elia precisa allora il senso di *nutq*, cioè «la forza ragionevole che si trova nell'anima, per mezzo della cui presenza si trova la scienza, la sapienza, la conoscenza e la capacità di comprendere le cose» (*al-quwwath al-nuṭqīyyatu al-mawḡūdatu fī al-nafsi, allatī bi-wuḡūdi-hā yūḡadu al-'ilmu wa-al-ḥikmatu wa-al-ma'rifatu wa-idrāku al-ṣay'i*). Ora se Dio è vivente e ragionevole, lo è mediante una Vita e una Ragione (*nutq*): infatti «vivente» e «razionale» non sono che dei nomi derivati (*asmā' muštaqqah*) da vita e ragione.

Secondo alcuni *ahl al-sunnah* vorrebbe dire che Dio è vivente grazie a una Vita, conoscendo grazie ad una Scienza, potendo grazie ad una Potenza, ecc... Se dunque noi siamo *mušrikūna* («associatori»¹⁶⁸) per il fatto che diciamo che egli vive per mezzo di una Vita, ecc... i musulmani lo sono più di noi!

Aggiunge inoltre il concetto che «sussistente in sé», «vivente» e «razionale» non sono identici. Con essi noi vogliamo significare l'Essenza, la Ragione (logos, *nutq*), e la Vita. Noi chiamiamo la Ragione «Verbo» (*kalimah*) e la Vita «Spirito» (*rūḥ*).

168 Il termine viene ad indicare, a partire dal testo coranico, coloro che associano ad Allah altri dèi e quindi, rendendo culto non solo al vero Dio (Allah) ma anche ad altri al di fuori di lui, si rendono colpevoli di *širk* «associazione», cioè politeismo, che è considerata la colpa più grave, già a partire dalla predicazione coranica. D'altronde la professione di fede islamica desunta dal Corano (*lā ilāh illā Allāh* «non c'è altro dio all'infuori di Allah») richiama appunto questo principio ritenuto basilare dai musulmani. Cf. W. BJÖRKMAN, *Šhirk*, in SEI, p. 542-544.

Elia inoltre aggiunge che questi attributi, dal momento che non sono né accidenti, né forze composte, sono sostanze, al pari dell'Essenza. Ora, secondo la definizione di Aristotele, ogni essere che non è accidente, è: sia sostanza generale (*ğawhar 'āmm*), sia ipostasi particolare (*uqnūm ḥāṣṣ*). Per questo motivo egli ne desume che Essenza Verbo e Spirito sono tre ipostasi particolari.

Elia infine precisa che dal momento che l'Essenza è la causa della nascita (*wilādab*) del Verbo e della processione dello Spirito (*inbiṭāq*), queste tre ipostasi sono state chiamate: Padre, Figlio e Spirito santo.

Capitolo 4. La discussione riprende in seguito ad un'obiezione del visir. Elia si difende dicendo: «Se veniamo criticati per avere chiamato il Verbo e lo Spirito due ipostasi, allora come fanno i musulmani a parlare delle mani di Dio?». Si diparte allora in una discussione sull'antropomorfismo. Il visir riconosce: noi utilizziamo queste espressioni perché esse si trovano nel Corano. Elia a propria volta confessa: noi utilizziamo queste espressioni perché esse si trovano nel Vangelo. Ma nei due casi, è necessario comprendere secondo il *bāṭin* («senso nascosto») e non il *zābir* (senso letterale).

Capitolo 5. Il visir riprende: Perché dite che Gesù, l'uomo assunto da Maria, è il Signore eterno secondo il vostro Credo? Elia precisa che «Gesù» significa l'uomo assunto da Maria, mentre «Signore» è il Verbo eterno: è solamente dal fatto dell'incarnazione (*al-ittiḥād* «unione») che Gesù e Signore possono identificarsi.

2. Seconda sessione: Incarnazione e Unione ipostatica¹⁶⁹

L'edizione curata da Cheikho¹⁷⁰ è incompleta, al contrario della traduzione fornita da Delly.¹⁷¹ Samīr ha preparato una nuova edizione del testo che però non è stata ancora pubblicata.

L'opera è divisa in cinque capitoli dei quali il più sviluppato è il secondo.

Capitolo 1. Il 17 luglio Elia viene convocato dal visir che gli chiede: «Voi dite che c'è l'inabitazione (*ḥulūl*) di Dio nell'uomo Gesù assunto da Maria. Ma allora voi fate di Dio un accidente, o un corpo. Inoltre se questa *ḥulūl* è totale, Dio allora è finito; se questa *ḥulūl* è parziale, Dio allora è diviso!».

169 Per l'edizione del testo e altri dati introduttivi si rimanda alle p. 102-103. Le informazioni circa il contenuto delle sessioni sono sempre desunte e spesso tradotte dall'articolo di SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 261.

170 CHEIKHO, *Mağālis* (1922), p. 112-117.

171 DELLY, *La théologie d'Élie bar-Sénaya* (1957), p. 79-88.

A queste difficoltà Elia risponde che la sua inabitazione è di dignità, di benevolenza e di volontà, come ha luogo nei profeti e nei santi, non di essenza e di sostanza.

Capitolo 2. Il visir continua allora: «Perché allora voi preferite Gesù ai Profeti?». Elia spiega che nessun profeta può essere detto uguale a Gesù. Nessun profeta è chiamato *Cristo* o *Verbo di Dio*; nessuno è stato concepito senza seme umano; nessuno ha fatto tanti miracoli; nessuno è stato elevato al cielo mentre era vivo; nessuno è stato esente da peccato. Elia rifiuta allora la comparazione con gli altri profeti toccando questi cinque punti e toccando specialmente Adamo, Mosè ed Enoch (Idrīs).

Capitolo 3. Domanda il visir: «Come la volontà di Dio ha abitato nell'uomo senza che Dio stesso vi abitasse? E come la volontà di Dio agisce senza Dio stesso?».

Elia risponde alla stessa maniera dei *mutakallimūna* i quali sostenevano che la volontà di Dio ha creato il mondo senza la potenza dell'essenza di Dio.

Capitolo 4. Il visir continua a incalzare Elia chiedendogli: «Perché allora se l'inabitazione è di dignità, di benevolenza e di volontà e non di essenza e di sostanza, perché dunque dire che Dio stesso ha abitato nell'uomo assunto da Maria?».

Risponde Elia: «Noi non intendiamo dire «una abitazione essenziale e sostanziale». Replica il visir: «Ma allora la vostra espressione è ambigua!». «Sì – risponde Elia – esattamente come sono ambigue la vostra espressione 'Il Misericordioso s'è assiso sul trono' e altre formule antropomorfe».

Capitolo 5. Torna ad incalzare il visir: «Perché dunque Melkiti e Giacobiti vi contraddicono in merito all'inabitazione?». Elia allora espone al visir le differenze cristologiche tra le tre comunità cristiane.

3. Terza sessione: Monoteismo dei Cristiani secondo il Corano

Per i dati introduttivi si rimanda alle p. 87-88.

L'edizione è stata curata da Cheikho¹⁷² anche se in maniera incompleta perché non comprende i primi due capitoli sotto descritti che riprendono la presentazione delle opere di Elia di Nisibi fatta da Samir.¹⁷³ Rimandiamo alla traduzione francese fornita da Delly.¹⁷⁴ Samir ha preparato una nuova edizione critica del testo che però non è stata ancora pubblicata.

172 CHEIKHO, *Mağālis* (1922), p. 117-122.

173 SAMIR, *Bibliographie*, 261-262.

174 DELLY, *La théologie d'Élie bar-Šénaya* (1957), p. 79-88.

Questa sessione si divide in un'introduzione e in quattro successive sezioni.

Il venti luglio il visir fa chiamare Elia per dirgli di avere apprezzato quanto gli era stato detto sul monoteismo dei cristiani durante la prima seduta; tuttavia egli fa presente che, sulla base del Corano, si constata che i cristiani sono ritenuti politeisti. Il visir cita Cor 5:73¹⁷⁵: *lakad kafara lladīna qālā inna llāha tālītu talāṭatin* («sono empì quanti dicono 'Dio è il terzo dei tre'»).

A questa obiezione Elia risponde con quattro argomenti: innanzitutto con un primo argomento generale, poi con una discussione sulla base di Corano 2:59, poi sulla base di altri testi coranici e, infine, sulla base di una precisazione circa i cristiani citati dal Corano.

Innanzitutto dà una risposta con un primo argomento generale. Dal momento che il Corano afferma talvolta il monoteismo dei cristiani, e talvolta che sono politeisti rimangono due soluzioni: o il Corano si contraddice o non parla delle medesime persone. Elia manifesta chiaramente la consapevolezza che i musulmani non possono affermare che il Corano si contraddice e perciò sceglie l'altra conclusione. Ecco dunque: il Corano non parla dei medesimi cristiani nei diversi testi. I monoteisti infatti – precisa Elia – sono le tre grandi comunità cristiane, mentre invece i politeisti sono coloro che si pretendono cristiani senza esserlo, come i marcioniti, i bardesaniti, i manichei e i triteisti.

La discussione si snoda quindi sulla base di Corano 2:62: «Ma quelli che credono, siano essi ebrei, cristiani o sabei, quelli che credono cioè in Dio e nell'Ultimo Giorno e operano il bene, avranno la loro mercede presso il Signore, e nulla avran da temere né li coglierà tristezza». Il visir spiega che i commentatori danno due interpretazioni di questo testo, ed entrambe non sono favorevoli alla tesi di Elia. Le interpretazioni sono:

a) il versetto è stato abrogato da Corano 3:79 («È impossibile che un uomo cui Dio abbia dato il Libro e la Sapienza e la Profezia, possa poi dire agli uomini: 'Siate servi miei, anziché di Dio!' Ma dirà piuttosto: 'Siate maestri della Legge Divina, dato che la insegnate e la studiate!'»).

b) i cristiani e gli altri meritano la ricompensa se si convertono all'Islam.

Elia rifiuta le due interpretazioni affermando che, se fosse vera la prima, non si potrebbe abrogare che un ordine, un comando, e non

175 In questa pagina Samir fa notare che le referenze coraniche fornite da Cheikho sono spesso erranee. Samir scrive Cor 5:77 che è il medesimo passo secondo la numerazione del Corano del Flusser. Stessa cosa vale per Cor 2:62 successivo dove il testo riporta Cor 2:59. Corrisponde Cor 3:79.

una frase enunciativa come quella di cui si tratta. Nel caso fosse vera la seconda essa non spiega «coloro che hanno creduto in Dio», che diviene allora una ripetizione. Egli aggiunge inoltre che, se fosse vera questa seconda interpretazione, essa escluderebbe gli Indù, i Magi, e altri che si sono convertiti all'Islam. A sostegno della propria opinione Elia riporta l'interpretazione di questo versetto data da Abū Ġa'far al-Ṭabarī.

Riguardo alla discussione sulla base di altri testi coranici, Samir fornisce la lista dei passi coranici avvisando che le referenze fornite da Cheikho sono quasi tutte erranee. I passi coranici discussi sono Cor 2:221; 3:113; 22:40; 22:17; 9:5; 5:55; 5:81 con commento di Ṭabarī.

Riguardo alla precisazione circa i cristiani citati dal Corano, Elia domanda: se è così, perché viene accettata la *ġizya* dei cristiani oggi-giorno? E perché si mangia la carne che hanno ucciso? E perché si sposano le loro figlie dal momento che sono cose che un musulmano non può fare con un *mušrik*? Ci si comporta con loro come con i cristiani del tempo del Corano. Elia sostiene la propria affermazione con un testo di Ṭabarī.

4. *Quarta sessione: Dimostrazione della fede cristiana per mezzo della ragione e il miracolo*

Per i dati introduttivi si rimanda alle pagine 87-88. Il testo fu pubblicato da Cheikho.¹⁷⁶ Samīr ha preparato una nuova edizione critica del testo che però non è stata ancora pubblicata.

La sessione si compone di una introduzione, di due parti e una conclusione. Riportiamo qui di seguito l'introduzione sintetica di Samir.

Il 22 luglio Elia è convocato dal visir che l'interroga sul motivo dell'attaccamento dei popoli alla loro religione. Elia risponde dicendo che i popoli sono attaccati alla propria religione sia per abitudine, o tradizione, sia per il fatto che ne hanno verificato la veracità. Elia continua dicendo che questa verifica si fa sia con la razionalità, sia attraverso il miracolo. Da parte sua Elia afferma di essere attaccato alla propria religione perché l'ha verificata con entrambi i mezzi: la ragione e il miracolo.

La prova del cristianesimo sulla base della ragione è data dal fatto che ci si converte ad una religione sia attraverso una attrazione (*raġbah*), sia per paura (*rahbah*). L'attrazione può essere quella del bene, del piacere o della facilità (di professare la fede), ecc... La paura può essere quella della spada, della violenza, della schiavitù, ecc... Nessuno si fa cristiano per diventare ricco, o per attrazione dei piaceri o della facilità (nel professare la fede), perché il Vangelo è esattamente

176 CHEIKHO, *Maġālis* (1922), p. 267-270.

l'opposto di questo. E nessuno si fa cristiano per paura della spada o delle minacce dal momento che è il contrario stesso del Vangelo. Ma constatando che i filosofi greci e i saggi romani, così come le nazioni numerose e varie (Elia ne enumera una dozzina) si sono convertite al cristianesimo, ho compreso che ciò è stato l'effetto di un miracolo divino.

La prova del cristianesimo sulla base del miracolo è data dal racconto che Elia riporta e del quale egli è stato testimone oculare, e che fu compiuto dal suo maestro spirituale, il monaco Yūḥannā al-A'rağ (996-1000). Quando Mossul nel 996 entrò sotto il potere di Ḥusām al-Dawlah (cioè Muqallad bin al-Sayyid), il *nāzīr* (l'incaricato delle finanze) Abū al-Ḥasan bin Surūr si trovava in pericolo. Il vecchio monaco mandò Elia ad avvertirlo e poi profetizzò che sarebbe stato rilasciato e reintegrato nelle sue funzioni. Elia conclude: io non pretendo obbligare il visir dei musulmani a credere, ma io che l'ho vissuta, non dovrei avere l'obbligo di attaccarmi a questa fede che mi ha fornito una tale testimonianza?

Elia conclude: il mio amore per la mia propria fede non è ispirato dall'abitudine o dalla tradizione, ma dalla prova della sua autenticità stabilita sia per mezzo della razionalità che attraverso il miracolo.

5. *Quinta sessione: Professione di fede monoteista di Elia di Nisibi*

Per i dati introduttivi si rimanda a quanto detto sopra,¹⁷⁷ mentre per quanto riguarda l'edizione rimane fondamentale quella compiuta da Cheikho.¹⁷⁸ Samīr ha preparato una nuova edizione critica del testo che però non è stata ancora pubblicata.

Anche per questa sessione riportiamo la sintesi di Samir.

Il 24 luglio 1026 il visir gli comunica che, avendo reso conto delle sessioni precedenti al qādī Abū 'Alī, costui non ha voluto crederci, considerandoli nient'altro che propositi tesi a imbellire il Cristianesimo. È allora che Elia decide di scrivere una professione di Fede, impegnandosi lui stesso e tutta la sua comunità.

Samir rileva che è una magnifica professione di fede monoteista trinitaria impossibile da riassumere e dalla quale il visir rimane convinto: «Credo fermamente che chiunque professa questa opinione e questa dottrina è monoteista (*muwabbhid*) e che non c'è differenza tra lui e i musulmani se non per la profezia di Muḥammad figlio di 'Abdallah».

177 Cf. pagine 102-103.

178 CHEIKHO, *Mağālis* (1922), p. 270-272.

Qui troviamo qualche altro indizio utile per conoscere un'altra opera di Elia. Il visir gli dice allora: «Voglio che, quando avremo lasciato Nisibi, tu rediga una lettera sul monoteismo (*tawhīd*) nella quale menzionerai tutto ciò che mi hai esposto in queste sessioni, e che tu metta questa sezione (*faṣl*, cioè la professione di fede) all'inizio della lettera, e che tu la concluda con la fine di questa sezione. Tu vi aggiungerai tutto ciò che sai essere utile e che non è stato affrontato in queste sessioni.

Di fatto, Elia scrive questa lettera (e ne invierà una copia a suo fratello): è il testo della *Corrispondenza*, che inizia nei manoscritti con questa professione di fede di Elia. Con questa sessione termina la serie dei dibattiti religiosi, in quanto le altre sessioni trattano di questioni culturali e filosofiche.

Questa professione di fede è stata talvolta riprodotta dagli autori cristiani. L'attestazione più antica è quella che si trova nel *Kitāb al-kamāl* «libro della perfezione», composto poco dopo nel 1058.¹⁷⁹

6. Sesta sessione: sintassi, lessicografia, calligrafia e teologia

Per i dati introduttivi si rimanda a quanto detto alle pagine 87-88. All'edizione di Cheikho del 1922¹⁸⁰ seguì nel 1975 un'edizione ciclostilata di Samir¹⁸¹. A quell'edizione seguì poi la pubblicazione del testo critico.¹⁸² Ci si riferirà qui ai numeri di quell'edizione.

La seduta comprende un'introduzione, quattro parti e una conclusione nelle quali Elia dimostra una grande profondità di analisi e uno spirito critico molto acuto.

Introduzione. Il 27 luglio 1026 il visir domanda a Elia se i siri hanno delle scienze parallele a quelle degli Arabi. Elia risponde che sono assai più superiori; la prova è che molte opere sono tradotte dal siriano all'arabo, ma non se ne conoscono di tradotte dall'arabo al siriano. Il visir fa portare allora la discussione su un terreno più vantaggioso: le scienze della lingua.

179 Cf. Samir Khalil SAMIR, *L'exposé sur la Trinité du kitāb al-kamāl. Édition critique*, in «Mélanges Graffin» in *Parole de l'Orient* 6-7 (1975-1976), 257-279.

180 CHEIKHO, *Mağālis* (1922), p. 366-377.

181 SAMİR ḤALĪL, *Iliyyā al-Naṣībī. Kitāb al-Mağālis. Al-Mağlis al-sādis, fi al-naḥwi wa-al-luḡati wa-al-ḥaṭṭi wa-al-kalāmi*, il Cairo, 1975, 53p.

182 Samir Khalil SAMIR, *Deux cultures qui s'affrontent: Une controverse sur l'«i'rāb» au XI^e siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 49 (1975-1976) 619-649. Samir Khalil SAMIR, *Langue arabe, logique et théologie chez Élie de Nisibe*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 52 (1991-1992) (Beirut, 1995) 227-367.

I. *La sintassi* (naḥw) (§11-221). La discussione verte in gran parte sull'*i'rāb* («la flessione») che era sconosciuta ai siriaci e che il visir considera come un vantaggio. Elia mostrerà che non è così e lo farà in cinque sezioni.

Elia spiega che il siriano distingue meglio il soggetto dal complemento pur senza avere l'*i'rāb* (§13-50).

Inoltre egli afferma che il siriano è superiore all'arabo per il fatto che non lascia spazio ad alcuna ambiguità (§51-72) e che la sintassi della frase in siriano è superiore a quella dell'arabo perché non lascia spazio ad alcun dubbio (§73-142) a contrario dell'arabo che con l'*i'rāb* non toglie del tutto l'ambiguità e di ciò fornisce tre esempi (§143-176). Continua inoltre a fare presente che i siriaci hanno introdotto un sistema di punteggiatura che elimina ogni ambiguità al contrario degli arabi, ed esibisce una conferma alle proprie affermazioni citando al-Rāzī e Ḥunayn ibn Iṣḥāq (§177-215).

Conclude perciò dicendo: «Se la sintassi degli arabi è comparata alle scienze razionali, appare assai inferiore alla sintassi dei siriaci».

II. *La lessicografia* (luḡah) (§222-269). Comprende due sezioni: una sull'uso della metafora e una sulla ricchezza della lingua araba.

Circa l'uso della metafora (§227-241) si fa presente che i siriaci non utilizzano la metafora se non in caso di necessità, fatto che rende il loro discorso più preciso. Infatti, precisa Elia, utilizzare la metafora dove si può utilizzare il senso reale è un difetto e una debolezza.

Il visir obietta: «Se fosse un difetto, il Coranon non sarebbe stato, in maggior parte, composto di metafore!» (§240). Elia allora prega il visir di dispensarlo dal rispondere.

Circa la ricchezza della lingua araba (§242-269) all'affermazione del visir secondo la quale l'arabo è la lingua più ricca, Elia risponde che l'arabo è ricco solamente per le cose ordinarie (spada, cavalcatura, cammello, leone, asino) e che ciò è dovuto alla diversità delle tribù e dei dialetti (§250-251). Egli oppone invece che il siriano ha dei nomi per esprimere tutto ciò e che perciò l'arabo è la più ricca delle lingue se non per gli oggetti futili o disonorevoli (§256-257). A conferma di ciò riporta l'opinione di Ḥunayn che spiega che greci, siriaci e persiani hanno dei nomi per designare le cose utili (come le piante medicinali, i medicinali, gli strumenti, ecc...) che invece mancano presso gli arabi: da ciò vengono le frequenti parole straniere nelle opere scientifiche tradotte in arabo (258-268).

III. *La calligrafia araba* (al-ḥaṭṭ al-'arabī) (§270-360). In risposta alla domanda del visir Elia afferma: «La scrittura siriana è più bella, più precisa e più utile rispetto alla scrittura araba» (§271) e dimostra in modo particolareggiato la confusione della scrittura araba con due argomenti.

Il primo argomento riguarda la somiglianza dei caratteri arabi tra di loro (§273-319) che porta nella scrittura una sorta di confusione. Elia dimostra la propria affermazione con alcuni esempi tratti dal Corano (§280-293) e dalla corrispondenza (§294-298). Egli fa notare anche che non solo si assomigliano le lettere, ma la forma stessa delle lettere, cosa che ne fa un problema inestricabile (in modo che si dice *naqaṣat* con uno *ṣād* e non *naqaḍat* con un *ḍād*) (§299-317).

Il secondo argomento verte sulla connessione dei caratteri arabi gli uni agli altri (§320-356). Più che un discorso Elia fornisce degli esempi per provare che un testo scritto con le lettere indipendenti è più chiaro di un testo scritto con le lettere che si connettono reciprocamente.

IV. *La teologia* ('ilm al-*kalām*) (§361-396). Elia spiega che la teologia dei cristiani è più chiara e più precisa della teologia dei musulmani e lo fa con tre argomenti principali.

Elia fa presente che il *kalām* dei cristiani è basato sulla logica e sulla razionalità (§363-370) mentre il *kalām* dei musulmani è fondato sulle esigenze della loro fede e le necessità del loro Libro (e di conseguenza, colui che si accorda con loro su questi fondamenti accetterà la loro teologia). Invece il *kalām* dei cristiani non è altro che logica ('ilm al-*manṭiq*) ed è fondata sulla ragione e i principi del sillogismo (*uṣūl al-qiyās*).

La logica e la filosofia non sono empietà (§371-382). Il visir fa presente che lo studio della logica e della filosofia sono, per i musulmani, una *zandaqah* («empietà, ateismo»). Elia risponde con tre argomenti dei quali il primo è quello essenziale (§373-375): il più grande dono di Dio all'uomo è la ragione; ora la logica affina la ragione e perciò condannare la logica è negare il dono di Dio.

La logica e le scienze razionali non eliminano la religione (§383-396). Il visir rivolta l'obiezione e spiega che i musulmani impediscono queste scienze perché esse distolgono dallo studio delle scienze religiose (*al-'ulūm al-ṣar'iyyah*) (§383-384). Elia risponde: «È piuttosto la preoccupazione di accumulare denaro, di ricercare i posti di comando e le posizioni di rilievo, l'abuso del cibo o del bere o dell'unione carnale che distoglie dallo studio delle scienze religiose, e non già la preoccupazione delle scienze razionali» (§385-387). Infatti le prime incitano all'oppressione, alla menzogna e al dominio, mentre le ultime spingono alla giustizia, all'amore della verità e della religione (§393-395).

Alla conclusione di questa sessione (§397-401), il visir riconosce che Elia si è difeso bene e aggiunge: «Da parte mia, non sapevo che i cristiani avessero delle scienze simili!» (§400).

7. *Settima sessione: Opinione dei cristiani sull'astrologia, sui musulmani, sull'anima*

La sessione ebbe luogo il 29 luglio 1026.¹⁸³ Dopo l'edizione del 1922 curata da Cheikho¹⁸⁴ e una successiva edizione leggermente differente sempre curata da Cheikho,¹⁸⁵ della prima parte di questa settima sessione è apparsa nel 1977 ad opera di Samīr un'edizione critica¹⁸⁶ basata su un più vasto numero di manoscritti¹⁸⁷ e corredata dalla traduzione francese. Anche della seconda sezione, quella riguardante l'opinione dei cristiani circa i musulmani, è apparsa una nuova edizione¹⁸⁸ dopo quella di Cheikho a cura di Furayġāt.

Riportiamo e in parte traduciamo anche in questa sezione la sintesi offerta da Samīr.¹⁸⁹

La sessione è strutturata in sette sezioni che comprendono:

1. refutazione dell'Astrologia
2. cosa pensano i cristiani dei musulmani
3. cosa pensano i cristiani dell'anima
4. il visir chiede che i monaci preghino per lui
5. morte del visir Abū al-Qāsim bin 'Alī al-Maġribī
6. conclusione della lettera inviata al fratello
7. invio delle *sessioni* ad 'Abdallāh ibn al-Ṭayyib che le approva.

1. *Refutazione dell'astrologia*. Elia è contrario all'astrologia per quanto riguarda i casi particolari (§3-9), poiché ciò suppone che l'uomo non sia libero nelle proprie scelte (§10-19), cosa inaccettabile (§20-23). Inoltre l'astrologia è da lui giudicata una pseudo-scienza, senza prove (§24-27). Infine si oppone alla razionalità umana e può portare l'uomo a contraddire la propria razionalità (§29-34). L'uomo

183 Per i dati introduttivi circa le sessioni, le circostanze storiche e i problemi generali si rimanda alle pagine 102-103.

184 CHEIKHO, *Maġālis* (1922), p. 366-377.

185 Louis CHEIKHO, *Trois Traités Anciens de polémique et de théologie chrétiennes*, Beirut 1923, p. 64-66.

186 Samir Khalil SAMIR, *La réfutation de l'astrologie par Elie de Nisibe*, in *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977), 408-441.

187 1. Beirut, Biblioteca Orientale 564 (A.D. 1826).

2. Beirut, Biblioteca Orientale 676 (A.D. 1715).

3. Vaticano arabo 180 (13° secolo).

4. Vaticano Borgia 225 (A.D. 1554 in karšūnī).

5. Vaticano arabo 645 (A.D. 1242).

6. Vaticano Neofiti 52 (A.D. 1676 in karšūnī).

7. Aleppo, Arcivescovado maronita 258 (A.D. 1630-1631).

8. Parigi arabo 206 (A.D. 1371-1372).

9. Vaticano arabo 143 (12°-13° secolo).

188 Fayiz FURAYĠĀT, *Mawqif al-masīḥiyyin min al-muslimin*, in *al-Waḥdab* 14 (Sidone 1975), p. 22-26.

189 SAMIR, *Bibliographie*, p. 266-267.

ragionevole perciò non sa che farsene dell'astrologia (§35-39). Egli inoltre afferma che, se si adducono dei risultati meravigliosi ottenuti dagli astrologi, ciò non prova la validità della loro scienza, perché anche i ciarlatani possono, rischiando, ottenere dei risultati (§40-45). Di conseguenza fidarsi dell'astrologia è contraddire la legge di Dio, come anche il dono supremo di Dio all'uomo, cioè la Ragione (§46-48). Così, difendendo la libertà umana e la ragione umana, Elia intende difendere Dio stesso.

2. *Cosa pensano i cristiani dei musulmani.* Circa l'opinione dei cristiani a riguardo dei musulmani Elia sostiene che i cristiani preferiscono i musulmani a qualsiasi altra comunità religiosa per quattro motivi che sono: 1) i musulmani ci rispettano *diyānatan* «come religione» (e ciò è prescritto dal Corano) *wa-fardan* «come individui»; 2) i musulmani riconoscono che il Cristo è il Verbo di Dio e che egli è vivente in Cielo; 3) la legge islamica ci protegge; 4) i cristiani sono i più vicini ai musulmani rispetto a qualsiasi altra comunità perché non sono in disaccordo con i musulmani se non a riguardo della profezia di Muḥammad bin 'Abdallāh.

Di conseguenza Elia espone i doveri reciproci delle due comunità. Obbligo dei cristiani nei confronti dei musulmani è di non disobbedire al sultano, se egli è giusto. Tuttavia essi gli debbono disobbedire se ordina qualcosa contrario alla legge di Dio (sia che fosse la legge musulmana, che che fosse la legge cristiana). Elia fornisce una serie di esempi mostrando come i cristiani possono aiutare i musulmani. Obbligo da parte dei musulmani nei confronti dei cristiani è di trattarli bene e onorare i loro capi; di non giudicare i cristiani ma di rinviarli ai loro giudici ecclesiastici. A questo proposito il visir obietta che il Corano obbliga il giudice musulmano a giudicare tra due cristiani; a questo proposito Elia precisa che il Corano obbliga a ciò unicamente nel caso in cui le due parti siano ricorse a lui, e soprattutto non obbliga, ma autorizza: così egli rinvia a Cor 5:46.

3. *Cosa pensano i cristiani dell'anima.* Per quanto attiene le opinioni dei cristiani sull'anima viene posto il problema dal visir stesso: «l'anima è una sostanza, come la pensano i filosofi, oppure un accidente, come la pensano i musulmani?». Elia risponde che è una sostanza e lo dimostra attraverso due argomenti.

Afferma infatti che gli accidenti non possono ricevere gli accidenti. Ora noi vediamo che l'anima riceve gli accidenti dal momento che in essa medesima si succedono delle situazioni opposte: conoscenza e ignoranza, pietà ed impietà, ecc... Inoltre le premonizioni che l'anima riceve durante il sonno sono il segno che l'anima riceve delle visioni e delle impressioni che conserva e fa conoscere al corpo al momento del

risveglio. Tutto questo non avrebbe potuto prodursi se essa fosse un accidente e dimostra che questa sostanza è migliore di quella del corpo.

4. *Il visir domanda ai monaci che preghino per lui.*¹⁹⁰ Il testo è assai interessante per la relazione franca ed esente di ogni falso irenismo esistente tra il visir e il vescovo. Al momento di partire per Mayyāfāriqīn, il visir domanda a Elia di far pregare i monaci della sua diocesi per lui (§1). Elia allora lo previene: i monaci non pregheranno perché Dio allunghi la sua vita, o aumenti i suoi beni, o la dignità o la discendenza di qualcuno (§2), ma solamente affinché Dio renda l'uomo capace di accettare la sua volontà (§3), dal momento che l'uomo che ha retta intenzione non si preoccupa d'altro che di ciò che lo conduce a Dio (§4). Se dunque il visir accetta questo modo di vedere, i monaci pregheranno per lui, ma se egli cerca altre cose, che egli li voglia scusare (§5). Il visir allora si dichiara disposto affinché i monaci preghino e tutti i monaci dei conventi pregano perché il bene comune (*al-maṣlahab al-šāmilah*) si realizzi per il visir e i suoi popoli (§10 e 12).

Elia ci informa in proposito (§11) che ciò avvenne tre giorni prima della morte del visir, durante i quali si intrattennero su questioni riguardanti l'etica (*ahlāq al-nafs*), o gli usi monastici (*ādāb al-ruhbān wa-al-zuhbād*) e alle scienze razionali (*ulūm 'aqliyyah*).

5. *Morte del visir Abū al-Qāsim bin 'Alī al-Mağribī.* Altre visite e morte del visir. Il giovedì 15 dicembre 1026 il visir torna a Nisibe per cinquantacinque giorni [correggiamo l'edizione sulla base del manoscritto]. Nuovi incontri sulla fede dei giudei, la storia di Adamo e altre storie antiche e i cambiamenti che vi hanno introdotto i giudei, i fenomeni metereologici (*al-ātār al-'uhwiyyah*) e altri soggetti.

La domenica 25 giugno 1027 viene per la terza volta e si lamenta con il vescovo della propria salute. «Tuo fratello, lo šayḥ Abū Sa'īd – gli disse – si è occupato altre volte di me, poi non mi ha più considerato. Vorrei che tu lo riprendessi per il suo modo di agire». Elia consulta il proprio fratello, il medico del visir, che gli dice di avere cessato di assisterlo in seguito ad una visione che avrebbe avuto in sogno: Simon Pietro gli sarebbe apparso domandandogli di lasciar morire il visir. Il visir resta ancora dieci giorni a Nisibi, poi riparte per Mayyāfāriqīn. Poco dopo muore la domenica 15 ottobre 1027.

6. *Conclusione della lettera inviata al fratello.* Elia si scusa di non avere riferito tutto e si dichiara pronto a raccontare il resto in un'altra lettera indirizzata al proprio fratello. Inoltre, dato il fatto che questa lettera contiene dei punti delicati che possono fare dubitare le persone

¹⁹⁰ Il testo di questa sezione è stato edito da SAMİR HALİL, *Abū al-Qāsimi al-wazīru yaṭlubu du'ā'a li-ruhbāni min aḡli-hi, wa-Īlīyyā al-muṭrānu yaruddu 'alayhi*, in "al-Turāṭ al-'arabī al-masīḥī" n° 26 e in *Risālat al-Kanīsah* 6 (1974) 91-95.

semplici, prevede di raccogliere in un'altro libro i passi della scrittura che attestano il fondamento di tutto ciò che è stato detto qui sull'unità e la Trinità, l'incarnazione e l'inabitazione (*ḥulūl*), la Visione, ecc... Egli compose questa opera in due lingue: siriano e arabo, poi la mandò al proprio fratello. Samir ipotizza che quest'opera potrebbe essere il *kitāb al-burbān*.¹⁹¹

7. *Invio delle sessioni ad 'Abdallāh ibn al-Ṭayyib perché le approvi.* Preso da scrupolo, Elia invia il rendiconto delle *sessioni* ad Abū al-Faraḡ 'Abdallāh ibn al-Ṭayyib che esercitava per loro la funzione di segretario patriarcale (*kātib qillāyat al-ḡatlaqah*) e che era incaricato dell'*imprimatur*. Egli risponde ad Elia tessendo infiniti elogi riguardo alle *sessioni*.

8. *Corrispondenza tra Elia e il visir*

La corrispondenza tra Elia e il visir è annoverata da Graf tra gli scritti autentici¹⁹² e ci è nota attraverso due manoscritti.¹⁹³ Graf ne dà una presentazione sommaria, mentre Samir rimanda la presentazione del carteggio dopo l'avvenuta pubblicazione del testo della corrispondenza che dice essere voluminoso approssimativamente quanto le sessioni ed è in corso di pubblicazione.¹⁹⁴

9. *Lettera sull'Unità e la Trinità del Creatore*

La *Lettera (Risālah fī waḥdāniyyat al-Hāliq wa-tatḷīṭ aqānīmi-hi)* è annoverata da Graf tra gli scritti autentici.¹⁹⁵ È stata pubblicata più volte in un'edizione curata da L. Ma'lūf,¹⁹⁶ ripresa da Louis Cheikho più volte nelle sue raccolte di testi.¹⁹⁷

Giuseppe Gabrieli pubblicò una libera traduzione italiana di diversi passi della lettera¹⁹⁸ supponendo che si trattasse dell'epitome del

191 Cf. l'opera n° 13 a pagina 127.

192 GRAF, *Geschichte* (1947), p. 180-182, n°2.

193 Si tratta di Aleppo, *Sbath* 1130 (Egitto 1231) e 1131 (Egitto 1737). Come segnala Samir, Paul Sbath ne ha riportati dei lunghi estratti nel suo catalogo intitolato Paul SBATH, *Bibliothèque des Manuscrits Paul Sbath*, III (il Cairo 1934), p. 10-19.

194 Edizione critica e traduzione francese a cura di Samir Khalil SAMIR sono state stampate nel 1980 ma non pubblicate; compariranno nel 2007 nella collana TESOC vol. 6 (Beirut: CEDRAC).

195 GRAF, *Geschichte* (1947), p. 182, n°3.

196 Edizione in *Al-Mašriq* 6 (1903) 111-116.

197 Louis CHEIKHO, *Seize traités*, Beirut 1906, p. 104-109; Louis CHEIKHO, *Vingt traités*, Beirut 1920, p. 124-129.

198 Giuseppe GABRIELI, *Una nuova «risāla» o «Epistola» sulla Unità e Trinità di Dio*, in *Bessarione* 7 (1903), 272-275.

grande *Kitāb al-Burbān* di Elia di Nisibi. Il Delly ha tradotto in francese questo testo.¹⁹⁹

Si attendono una nuova edizione e traduzione del testo a cura di Samir.

Anche per quest'opera riportiamo e traduciamo in gran parte quanto pubblicato da Samīr.²⁰⁰

La lettera è stata composta a Mossul, nel mese di Ramaḍān 420 dell'ègira, cioè tra il 13 settembre e il 12 ottobre 1029.

L'occasione della lettera è la domanda di un giudice illustre (*al-qāḍī al-ḡalīlī*) e non di un amico giudeo come traduce Delly.

L'opera era conosciuta da Abū al-Barakāt Ibn Kabar (m. 1324) che la cita nel capitolo 7 del *miṣbāḥ al-zulmah*.²⁰¹

Contrariamente a quanto detto da Graf, questa lettera non è l'opera annunciata alla fine della settima sessione. Inoltre il testo pubblicato da Père Hyacinthe non è un rimaneggiamento della nostra lettera, anche se vi sono dei punti comuni tra i due testi. È necessario pertanto sopprimere la nota finale del Graf.

L'opera comprende un'introduzione e due parti.

Nell'introduzione (§2-3) Elia afferma: «La nostra fede è che il creatore è unico, non vi è altro dio che Lui, e che egli è un essere unico, tre persone»: *na'taqīdu anna al-bāri'a wāḥidun, lā ilāha illā huwa, wa-anna-hu kiyānun wāḥidun, talāṭatu aqānīma* (§3).

1. *Giustificazione delle tre Ipostasi* (§4-45). Essendo il Creatore sussistente in sé, saggio e vivente (*qā'im bi-nafsi-hi, ḥayy, ḥakīm*) egli è una sostanza unica (§10-12) in tre ipostasi (§13-15), che sono l'essere sussistente in sé, vivente e saggio (§16-18).

Dopo avere esposto la propria dottrina Elia risponde alle obiezioni dei musulmani che accusano i cristiani di politeismo (*širk*).

Se Dio è saggio e vivente, come voi lo riconoscete, significa che ha in se stesso la saggezza e la vita (§19-23).

Se voi dite che ciò vale per tutti i nomi, salvo che per i nomi divini, voi contraddite le leggi dell'analogia, della logica e della lingua (§24-27).

Se noi siamo politeisti per aver attribuito a Dio la saggezza e la vita, allora i musulmani lo sono ancora di più dal momento che gli attribuiscono la potenza, la volontà, la parola, l'udito, e la vista (§28-30).

Se voi dite: «Perché avere limitato le ipostasi alla saggezza e alla vita e avere negletto gli altri attributi?» (§31-33) noi rispondiamo: i nomi

199 DELLY, *La théologie d'Élie bar-Sénaya* (1957), §§ p. 88-93.

200 SAMIR, *Bibliographie*, p. 268-269.

201 ABŪ AL-BARAKĀT IBN KABAR, *Miṣbāḥ al-zulmah*, a cura di Samīr Ḥalīl, il Cairo: Maktabat al-Kārūz, 1971, p. 302, linea 5.

divini sono di due tipi: essenziali e operativi (*dātiyyah wa-fi'liyyah*) (§34): i primi concernono la sua sostanza (*kiyān*), gli ultimi sono desunti dalla sua azione, come: creatore, generoso, misericordioso, ecc... (§37-38). Dal momento che gli altri attributi sono relativi alle azioni di Dio e contemporaneamente alle creature, dal momento che non c'è un Creatore se non in relazione all'atto di creare delle creature, noi chiamiamo pertanto gli attributi essenziali o di essenza (Essenza, Saggezza, Vita) «proprietà» o «ipostasi» (*ḥawaṣṣ aw aqānīm*) e gli altri «attributi» (*ṣifāt*).

2. *Giustificazione dell'uso di ḡawhar per Dio* (§46-79). A chi accusa i cristiani di utilizzare la parola *ḡawhar* per definire Dio, Elia spiega: noi vogliamo dire con questa parola che egli è sussistente in se stesso (*qā'im bi-nafsi-hi*) ed è ciò che noi chiamiamo, in siriano, «*kiyān*» (§46-47). Infatti i nostri dottori traduttori della logica e delle scritture hanno reso la parola siriana «*kiyān*» con «*ḡawhar*», così come i *mutakallimūna* («teologi») musulmani definiscono il *ḡawhar* come ciò che sopporta l'accidente (*mā ḥamala al-'araḍa*) (§48-50). Dunque, nel senso cristiano, Dio può essere detto *ḡawhar*, ma, in senso islamico, non può essere detto *ḡawhar* (§51-52).

Per esporre il proprio punto di vista, elia si appoggia sull'opinione di certi *mutakallimūna* musulmani dei quali ne menziona tre: Abū Ġa'far Aḥ'mad ibn al-Aṣ'ab nel suo *kitāb fi al-'ilm al-ilāhī* («libro della scienza divina»); il qāḍī Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭabīb nel suo *kitāb al-tams 'alā al-uṣūl al-ḥams* (però si tratta di Ibn al-Bāqillānī); il qāḍī Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn ibn 'Abdallāh ibn Šibl, nel suo *kitāb fi adab al-ḡadal* (filosofo morto nel 474h/1081 A.D. discepolo del filosofo, medico, astronomo cristiana Abū Naṣr Yaḥyā ibn Ġarīr al-Takrītī), autore anche della *qaṣīdah rā'iyyah* spesso attribuita ad Avicenna.

La conclusione di Elia (§76-77) è che se i filologi sono unanimi nel definire *ḡawhar* come «ciò che supporta l'accidente» significa pertanto che non hanno dei termini per «sussistente in se stesso»; in questo caso è meglio utilizzare il termine siriano di *kiyān*.

10. Lettera sul creatore

La *Lettera sul creatore* (*Risālah fī al-Ḥāliq*) viene citata da Graf parlando della lettera sull'Unità e la Trinità del Creatore della quale viene considerata come un «rifacimento più recente» (*eine jüngere Umarbeitung*).²⁰² Samir tuttavia segnala che il testo differisce da tutti gli altri trattati sull'Unità e la Trinità anche se sviluppa le stesse idee e

202 GRAF, *Geschichte* (1947), p. 182, n°3, linee 6-4 dalla fine.

spesso nei medesimi termini. Segnala così che si hanno perciò sette trattati sull'Unità e la Trinità, tutti di Elia di Nisibi e tutti diversi!²⁰³

L'edizione del testo della lettera fu pubblicato a Mossul da Hi-yāsint,²⁰⁴ a partire da un'unico manoscritto conservato nella biblioteca dei padri domenicani di Mossul, ma è in preparazione una nuova edizione del testo corredato di traduzione francese a cura di Samir.

1. *Dio è sostanza.* Dio è sostanza (*ḡawhar*) perché Dio è sussistente in se stesso (*qā'im bi-nafsi-hi*) e per il fatto che noi chiamiamo il sussistente in se stesso «sostanza» (§6-10).

2. *Che significa che Dio è tre ipostasi («aqānīm»)?* Elia stabilisce che Dio è sussistente in sé, vivente di una vita e parlante attraverso una parola (*nāṭiq bi-nuṭq*) (§12-16): ciò lo porta a precisare il senso di *nuṭq*: «parola», «logos» (§17-24).

3. *Obiezione: voi associate a Dio due eternità (qadīmānī) (§25).* Risposta: preferite dire che Dio è vivente senza vita e parlante senza parola? (§26-27). E se noi siamo dei politeisti-associatori (*mušrikūna*) per il fatto che diciamo che Dio è vivente una vita, allora voi lo siete più di noi, voi che dite che Dio è potente con una potenza, volente per una volontà, ecc... (§28-30).

4. *Giustificazione delle tre ipostasi.* Le tre ipostasi sono tre nozioni ben distinte, cioè: l'Essenza, il Logos, e la Vita (§31-32). Noi chiamiamo il Logos (*nuṭq*) Verbo (*kalimah*) e la Vita Spirito (*rūḥ*) (§33).

Queste due ipostasi non sono né degli accidenti né delle potenze composte: esse sono uguali all'Essenza (§34-36). Ora, secondo Aristotele nelle *Categorie (al-maqūlāt)* ciò che non è accidente deve essere o sostanza o ipostasi. Ora queste tre nozioni non possono essere tre sostanze. Esse sono dunque tre ipostasi (§37-38). Ed Elia spiega perché noi li chiamiamo Padre, Figlio e Spirito (§39-41).

5. *Obiezione: attraverso la vostra espressione trinitaria voi inducete le persone semplici in errore (§42-43).* Risposta: e voi, con le vostre formule antropomorfe, inducete le persone in errore (§44). E si voi vi giustificate dicendo che ciò vi è stato rivelato (*munzal*) e spiegate il vero senso dell'antropomorfismo, allora noi diremo che ciò è detto nella Scrittura (*manṭūq bi-hi fī al-kitāb al-muqaddas*) e spiegheremo il nostro proposito (§47-48).

Conclusione (§49-50). Chi pretende che i cristiani non possano confessare un unico Signore, con tutta sincerità e senza ipocrisia, è contraddetto.

203 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 270-271.

204 HIYĀSINT, *Risālah fī al-ḥāliq li-Īliyyā muṭrān Naṣībīn*, in *al-Naḡm* 7 (Mossul 1935), p. 333-340.

11. *Lettera sulla creazione del mondo,
l'Unità e la Trinità di Dio*

Come segnalato da Samir,²⁰⁵ la *Lettera sulla creazione del mondo, l'Unità e la Trinità di Dio*, annoverata da Graf tra le opere di Elia,²⁰⁶ ha visto una edizione curata da P. Sbath che tuttavia è insoddisfacente dal momento che salta diverse pagine nella prima parte.²⁰⁷ Samir ha preparato una nuova edizione con la traduzione francese e segnala inoltre altri manoscritti.²⁰⁸

La lettera si divide in tre parti: la prima sull'esistenza di Dio (§1-211); la seconda sull'unità di Dio (§1-40), la terza sulla Trinità di Dio (§1-45).

1. *L'esistenza di Dio*. Questa prima parte dell'epistola assai più lunga delle altre due messe insieme, non si rivolge ai musulmani. Si rivolge a ogni uomo e può dividersi in due sezioni.

La prima riguarda l'esistenza di Dio nella natura (§7-148) a partire dai quattro elementi (§7-36), dalle stelle (§37-64), le piogge e i venti (§65-76), le particolarità degli animali (§77-97) e la varietà delle specie

205 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 271-272.

206 GRAF, *Geschichte* (1947), p. 182-183, n°4.

207 P. SBATH, *Vingt traités* (1929), p. 75-103.

208 Graf segnala soltanto i manoscritti di Aleppo, di Londra e della biblioteca vaticana (n. 3, 6 e 7). Invece i manoscritti noti sono:

1. Aleppo, *Arcivescovado maronita* 258 (Siria 1630), fol. 64r-86r.

2. Aleppo, *Sbath* 1024 (Egitto 1796-1797), p. 216-252. Cf. Paul SBATH, *Bibliothèque des Manuscrits Paul Sath*, II (il Cairo 1928), p. 138-139.

3. Aleppo, *Thomas Ayyūb*, (presso gli eredi di questo prete siro-cattolico). Cf. Paul SBATH, *Al-Fibris*, I (II Cairo 1940), p. 340, n° 240.

4. Il Cairo, *Armāniyūs Habašī* (Samir segnala che il manoscritto oggigiorno potrebbe essere presso il Dayr al-Suryān al quale apparteneva questo arciprete). Cf. Paul SBATH, *Al-Fibris*, III (=supplemento), (II Cairo 1940), p. 79, linea 2.

5. Il Cairo *Mgr. Yūḥannā Ūstab* (Samir segnala che il manoscritto potrebbe trovarsi presso la parrocchia di santa Faṭīma dei Caldei a Eliopoli). Cf. Paul SBATH, *Al-Fibris*, III (II Cairo 1940), p. 80, linea 28.

6. Londra, *British Library Oriental* 2317 (Iraq 1706) fol. 39v-83r. Cf. G. Margoliouth, *Descriptive List of Syriac and Karsbuni Mss. in the British Museum acquired since 1873*, Londra 1899, p. 9-10. [Graf lo attribuiva al 18 secolo e diceva che il testo contiene delle lacune. Il testo sembra essere stato copiato a partire dal manoscritto vaticano seguente.

7. Vaticano *siriaco* 204 (Karšūnī orientale 1590), fol. 1v-24v (fatto in una bella scrittura caldea con tutti i punti diacritici. Graf lo attribuisce al 18° secolo; pertanto la data è indicata al foglio 166v: 1902 dei Greci).

8. *Sbath* 1536 (Egitto 1271-1272) p. 1-20 (o 21). Cf. Paul SBATH, *Vingt Traités* (1929), p. 74, nota 3. È questo il manoscritto di cui Sbath si servì come base per l'edizione. Oggigiorno è sparito e non si trova né nel fondo Sbath della Vaticana, né presso la famiglia ad Aleppo.

animali (§98-110), le piante (§111-123), i metalli (§124-130) e finalmente i corpi umani, coronamento della creazione (§138-148).

La seconda sezione riguarda la Saggezza di Dio nelle differenti situazioni umane (§149-207): dopo avere mostrato la varietà delle situazioni umane (§149-182) confuta l'obiezione di quanti dicono che molte di queste situazioni sono ingiuste (§182-198), e spiega perché ci sono delle differenze tra questo e questo uomo (§199-207).

In conclusione, chiunque considera il mondo e ne ammira la perfezione dell'ordine, deve riconoscere l'esistenza di un Creatore (§208-211).

2. *L'unità di Dio* (§1-40). La seconda parte cerca di fondare l'Unità di Dio. Elia fa inizialmente un'affermazione preliminare (§2-7): è a quanti negano che il creatore sia unico che spetta di dimostrare che egli sia molteplice. Gli argomenti da lui usati poi sono tre.

Il primo è la prova attraverso l'analogia mediante l' *'aql* (§8-20): Dio e l' *'Aql* («la ragione») sono compresi nella loro essenza, manifesti nelle loro azioni.²⁰⁹ Se dunque è chiaro che colui che dà ordine all'uomo, che è il microcosmo (*al-asğar*) è l' *'aql* («razionalità») unica dell'uomo, è ugualmente evidente che colui che dà ordine (*mudabbir*) al mondo (*al-ālam al-akbar*) è un creatore unico.

Il secondo argomento è la prova della potenza divina (§21-29). Tutto il mondo è d'accordo che la potenza divina che ha creato il mondo è più grande di quella dell'uomo che porta un filo di paglia. Se dunque ci fossero più di un creatore, ad esempio due, sarebbero entrambi potenti (e sarebbe assai ridicolo vedere due uomini che si uniscono per portare un filo di paglia), oppure tutti e due sarebbero assai deboli (e non sarebbero creatori) oppure uno potente e l'altro debole (e il secondo non sarebbe allora un creatore).

Il terzo argomento è la prova mediante la causa efficiente (§30-38). Dal momento che il mondo ha una causa, questa causa non può essere che unica.

3. *La Trinità di Dio* (§1-45). Dio è sussistente in sé, saggio e vivente (§1-17). Il Creatore è una natura unica in tre ipostasi (*kiyān wāḥid, talātat aqānīm*) (§18-28). Elia spiega allora perché le tre ipostasi sono state chiamate «Padre, Figlio e Spirito santo» (§29-32) e torna a spiegare la formula *kiyān wāḥid, talātat aqānīm* (§33-36). Per appoggiare il punto di vista cristiano egli sottolinea l'unanimità di tutti i cristiani riguardo alla Trinità, malgrado le loro divergenze su altri punti.

²⁰⁹ Samir segnala che questo argomento di Elia di Nisibi si rifa alla *Risālah fi al-tawḥīd* opera di Yahyā Ibn 'Adī.

12. *Trattato sul senso delle parole «kiyān» e «ilāh»*

Come segnalato da Samir,²¹⁰ il *trattato sul senso delle parole «kiyān» e «ilāh»* non è menzionato da Graf. Il testo è stato rinvenuto da Samir in un Manoscritto di Aleppo che conteneva delle opere di Elia di Nisibi e non ci sono motivi contrari all'autenticità.²¹¹ È stata pubblicata una nuova edizione critica e la traduzione francese a cura di Samir.²¹²

L'occasione della composizione del trattato in risposta «alla domanda del fratello, Abū Sa'īd bin Manṣūr, il capo dei sapienti, il rinnovatore dell'ospedale al-Fāriqī» (§1) come egli stesso segnala all'inizio del trattato. Egli tratta del senso delle parole *kiyān* e *ilāh* nella lingua dei Siriaci per chiarire a cosa si applicano e che cosa designano (§2).

Il trattato – come segnala Samir – è assai originale, specialmente nella seconda parte, e ha per fine di stabilire la base della fede dei Cristiani nella Trinità, e della loro attribuzione al Cristo del titolo di «Dio». Si compone di due parti che ricoprono grossomodo i due termini *kiyān* e *ilāh*.

1. *Esposizione sulla Trinità e l'unità di Dio*. Elia fonda la Trinità mostrando che il Creatore è sussistente in se stesso, vivente e saggio e che queste tre proprietà sono delle sostanze e non degli accidenti. Ora,

«i cristiani chiamano ciò che sussiste in se stesso *kiyān*, ed è il motivo per cui dicono che il Creatore è un solo *kiyān*; essi chiamano la sua Essenza, la sua Saggiezza e la sua Vita tre *aqānīm* (ipostasi). Infatti ogni essere esistente che non è un accidente i filosofi così come i cristiani lo chiamano *kiyān*, se è generale, e *qunūm* se è particolare, secondo ciò che esige la legge della logica».²¹³

Elia riprende tutti questi elementi per mostrare che i cristiani si distinguono da tutti gli altri: dai dualisti, dai manichei, dai «naturalisti», da coloro che rifiutano a Dio la sapienza e la vita oppure che ne fanno degli accidenti. E conclude: «Tale è la fede dei cristiani a riguardo dell'Unità di Dio».

A questa esposizione Elia aggiunge un'appendice sul senso della parola *ḡawhar*. Ci si deve ricongiungere all'opinione dei linguisti: se essi danno alla parola *ḡawhar* il senso di «sussistente in se stesso» secondo l'uso dei traduttori di filosofia greca, allora il Creatore è un *ḡawhar*. Se, al contrario, la parola designa «ciò che occupa uno spazio ed è capace

210 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 272-273.

211 Aleppo, *Arcivescovato maronita*, n° 258, fol. 86v-90v. Il manoscritto potrebbe essere del XVII secolo e contiene le opere di Elia di Nisibi.

212 Samir Khalil SAMIR, *Un traité nouveau d'Elie de Nisibe sur le sens des mots «kiyān» et «ilāh»*, in *Parole de l'Orient* 14 (1987), p. 109-153.

213 Citato in SAMIR, *Bibliographie*, p. 273.

di ricevere un accidente», secondo l'opinione dei *mutakallimūna* musulmani, allora Dio non è più un *ḡawbar*. Ciò che è essenziale è di utilizzare il linguaggio comprensibile all'uditore. A motivo di ciò, se non c'è il termine arabo per designare il «sussistente in sé», allora noi utilizzeremo il termine *kīyān* e diremo che Dio è un *kīyān* unico.

2. *Univocità o equivocità della parola «Dio»*. L'autore richiama grazie ad un certo numero di esempi, che le parole possono essere equivocate (ad esempio: *'ayn, saraṭān, rabb*), sia univoche (come per esempio: *al-bāri', azalī, zamān, al-dunyā*).

Ora la parola Allah è univoca presso i musulmani che non la applicano se non a Dio, ma è equivoca presso i giudei e i cristiani che la applicano egualmente ad altri, oltre a Dio.

I musulmani avrebbero ragione di rimproverare i cristiani di chiamare il re «dio» se gli attribuissero gli attributi divini. Similmente avrebbero ragione a rimproverare di chiamare «l'umano che è nato da Maria» «dio», se essi gli attribuissero gli attributi essenziali del Creatore (*ṣifāt dātīyyah*). Ma dal momento che essi lo descrivono con gli attributi dell'uomo, non si può obiettare nulla, visto che la loro lingua (cioè il siriano) lo permette. Potrebbero parimenti chiamare «dio» la pietra, a condizione di descriverla con gli attributi della pietra!

Similmente non si possono biasimare i musulmani di applicare la parola *rabb* al Creatore, al padrone di casa e al padrone dello schiavo! Del resto Dio ha il diritto di chiamare «dio» chi egli vuole, come anche di attribuire all'uomo gli attributi dell'azione di Dio (*ṣifāt fi'liyyah*) come risuscitare i morti o meritare l'adorazione.

Se i musulmani non possono biasimare i cristiani per l'uso che essi fanno della parola «dio», i cristiani in compenso possono biasimare i musulmani per certe loro credenze, come pretendere che Dio possa essere visto nella sua Essenza, o che le cose che sono ancora nel nulla abbiano un'esistenza in se stesse, o che Muḥammad è il migliore degli esseri creati e che, se non ci fosse, il cielo e la terra non sarebbero stati creati.

Conclude questa parte dicendo che la critica dei cristiani riguardo ai musulmani è giustificata, ma non è giustificata la critica dei musulmani riguardo ai cristiani.

13. *Libro della Dimostrazione della vera Fede*

Come segnalato da Samir,²¹⁴ il *libro della Dimostrazione della vera Fede* (*kitāb al-burhān 'alā ṣaḥīḥ al-imān*), annoverato da Graf tra le

214 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 279-281.

opere di Elia,²¹⁵ ha ancora il testo arabo inedito. Si segnala una traduzione tedesca.²¹⁶

L'opera è testimoniata da alcuni manoscritti²¹⁷ dei quali sono state realizzate delle edizioni parziali come quelle che hanno riprodotto il primo capitolo dell'opera.²¹⁸

L'opera si compone – come segnala Samir²¹⁹ – di quattro parti. La prima parte si rivolge ai non cristiani (fol. 131r-144r del ms. Vaticano), mentre le altre tre parti si rivolgono ai cristiani. Queste parti si suddividono in dieci capitoli complessivi delle quali solo il primo capitolo della prima parte (fol. 131r-134r) riguarda esplicitamente i musulmani, mentre il secondo riguarda i giudei anche se riguarda anche i musulmani.

Nel primo capitolo Elia dichiara che la Trinità dei cristiani non contrasta minimamente il monoteismo dei musulmani perché noi designiamo tre *hawāṣṣ*: Essenza, Saggezza e Vita (*dāt, ḥikmah, ḥayāt*) ma queste tre sono un solo *kiyān*, un solo Dio, un solo Signore. Questi *hawāṣṣ* non sono identici, sono ipostasi (*aqānīm*).

Per provare ai musulmani che tutti i cristiani, senza eccezione, credono in un solo Dio, Elia menziona più di venti passi del Nuovo Testamento.²²⁰

Presenta la possibile obiezione: «Perché voi vi attenete a questi attributi?» rispondendo che questi sono i tre attributi essenziali (*dātī*)

215 GRAF, *Geschichte* (1947), p. 183-184, n°5

216 L. HORST, *Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar 1886: tradotto a partire dal ms. Vaticano arabo 180 e completato, per il capitolo I, con il Vaticano arabo 110 (14° secolo), 187r-189v. Nelle pagine seguenti diamo le indicazioni anche delle pagine di Horst.

217 Vaticano arabo 180 (13° secolo), fol. 131r-220r (manca il primo folio) e anche Aleppo, presso *Girgī Šarr* (negoziante greco-cattolico) cf. SBATH, *Al-Fibris*, I, p. 34, n°235..

218 SAMIR, *Bibliographie* (1977), p. 274, segnala che il primo capitolo fu riprodotto già nel 1332 da parte di Ṣalībā bin Yūḥannā AL-MAWSILĪ, *Asfār al-asrār* oppure anche con il titolo di *Risālat al-burbān wa-al-iršād ilā al-maḥabbah ṭamarat al-dīn wa-al-ītiqād*. Segnala inoltre che Graf ha trattato di quest'opera (Graf, GCAL II, 216-218) ma dichiara di essere in totale disaccordo con lui per ciò che concerne autore, data e titolo dell'opera (per ulteriori dettagli circa i punti di disaccordo cf.). Segnala i quattro manoscritti più antichi che contengono il *Asfār al-asrār*:

1. Vaticano arabo 110 (14° secolo forse autografo) fol. 187r-189v

2. Berlino *Sachau* 12 (= siriano 116 = arabo d'Ahlwardt 10183) del (14° secolo, fol. 195v-198v

3. Cambridge *Addition* 2889 (karšūnī 1730) fol. 209r-211r

4. Vaticano *Neofiti* 54 (18° sec.) fol. 151r-152v.

219 SAMIR, *Bibliographie* (1977), p. 274.

220 Ecco le referenze: Mt 4,10; 19,17; 22,37; Mc 12,29; Lc 4,8; Gv 17,3; 1,18; At 17,24; 5,29; 14,15; Gc 2,19; 4,12; Rm 3,30; 10,12; 1Cor 8,4; 12,5; 8,5-6; Ef 4,6; Gal 3,20; Gc 1,17 insieme a Gal 3,20. [Horst p. 2-3]

che non si rapportano che a Dio, mentre gli altri attributi (*ḥāliq* «creatore», *rāziq* «dispensatore», ecc.) si rapportano a Dio e alle creature insieme [Horst p. 3-4].

Egli spiega allora il senso di *kiyān* («ente») e di *ḡawbar* («essenza») presso i cristiani [Horst p. 4-5] e spiega che già nell'Antico Testamento erano nominati sia il Verbo di Dio (*kalimat Allāh*) sia lo Spirito di Dio (*rūḥ Allāh*) sulla base di Sal 56,11; 33,6; 119,89; Is 40,8; Ag 2,5-6. Spiega che il Verbo di Dio è chiamato Saggezza di Dio. Il Cristo è chiamato Figlio di Dio a causa della sua unione al Verbo di Dio [Horst p. 5].

È vero che diverse sette cristiane hanno abbandonato il dogma dell'Unità di Dio, ma egli fa presente che sono totalmente sparite e spiega che su questo punto i cristiani sono unanimi [Horst p. 5-7].

14. *Trattato sulla beatitudine eterna*

Come ricorda Samir,²²¹ il trattato (*maqālah fī na'im al-āḥirah*) è annoverato da Graf tra le opere di Elia,²²² ed è stato edito da Samir²²³ sulla base di due manoscritti²²⁴.

Egli segnala che il trattato di Elia si oppone ad una concezione materialistica raffigurante il paradiso quale luogo di piacere corporale eterno. È destinato apparentemente ai cristiani influenzati dalle concezioni musulmane, ma probabilmente ha di mira gli stessi musulmani.

Egli segnala inoltre che l'essenziale della prima parte (§13-28) è letteralmente improntata al capitolo 18 del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, tradotto in arabo da Ḥunayn Ibn Ishāq e attribuito a Gregorio di Nissa (e qui, per errore, a Gregorio il teologo o Nazianzeno).²²⁵

Il trattato comprende un'introduzione e tre parti che rispondono a due obiezioni; infine una conclusione.

221 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 275-276.

222 GRAF, *Geschichte* (1947), p. 184, n°7

223 SAMIR, *Traité sur la béatitude éternelle d'Élie de Nisibe. Introduction et édition critique* (in arabo), coll. "Al-Turāṭ al-'Arabī al-Suryānī" 2, in *Bayn al-Nabrayn*, vol. 5 (Mosul, marzo 1977), p. 91-112 e 138-139.

224 1. Il Cairo, *Patriarcato Copto*, teologia 83 (Egitto, 1572), fol. 176v-179v.

2. Oxford Bodléienne Huntington 240 (Egitto, 16° sec.), fol. 199v-200v.

225 Samir precisa (SAMIR, *Bibliographie*, p. 276) che la lunga citazione di Gregorio il teologo (§13-28) potrebbe far credere che l'opera sia stata concepita unicamente per destinatari di fede cristiana, ma in realtà la citazione non è altro che una falsa attribuzione perché si tratta del cap. 18 del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, attribuito nella tradizione araba a Gregorio di Nissa, e qui, erroneamente a Gregorio il Teologo. Circa la versione araba di Nemesio fatta da Hunayn Ibn Ishāq si rimanda a Graf, GCAL II, p. 130 §a. Oltre a quello si rimanda anche a Samir Khalil, *A propos du volume II de la Clavis Patrum Graecorum*, in *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977) 182-197.

L'introduzione afferma che la beatitudine è gioia e gloria e non mangiare e bere (§3-6).

Nella prima parte che costituisce la risposta alla prima obiezione (§7-33) Elia afferma che questi piaceri (il bere e il mangiare) non sono un bene in sé, ma solamente in opposizione ad un male (fame e sete: §8-12). Essi fanno parte dei piaceri naturali necessari, come dice Gregorio il teologo (§13-15). Elia cita allora lungamente questo autore che riafferma l'idea espressa sopra (§16-29). Conclude (§30-37) dicendo che se il piacere dell'aldilà consistesse nel bere e nel mangiare, l'aldilà non sarebbe giammai migliore della vita terrena!

Nella seconda parte nella quale risponde alla seconda obiezione (§34-55), a chi obietta che Dio potrebbe donare questo piacere senza che esso sia preceduto dal dolore opposto (§34) Elia risponde che da una parte questo legame è necessario per ciò che concerne i piaceri corporali (§35-37), ma d'altra parte Dio può anche sopprimere il dolore opposto al piacere, cosa ancora migliore (§38-43). Domanda allora: quale dei due è preferibile? Il piacere che viene dalla cessazione di un dolore inevitabile o il piacere che non procede dal dolore? (§44-52). Dio ci ha donato il secondo tipo di piacere, che è un Bene migliore (§53-55).

Nella terza parte (§56-63) tratta la differenza tra il piacere corporale e il piacere spirituale che oltrepassa assai il piacere corporale. Egli afferma infatti che il piacere corporale più aumenta e più danneggia, mentre invece il piacere spirituale, più aumenta e più rende l'uomo felice.

Nella conclusione (§64-66) Elia invita il lettore a purificare il proprio spirito (*'aql*) per non inclinare verso l'errore e per comprendere quanto esposto in precedenza.

15. Risposta ai dubbi di Ibn Buṭlān

La *risposta ai dubbi di Ibn Buṭlān* (*Hamsat šukūk wa-aḡwibatuhā*) che Graf considera come opera di tenore esegetico,²²⁶ è composta da una lettera con i quesiti di Abū al-Ḥasan al-Muḥtār ibn al-Ḥasan ibn 'Abdun, quesiti che gli sono stati posti da Ibn Buṭlān – famoso discepolo di Abū al-Faraḡ 'Abdallah ibn al-Ṭayyib – e dalla relativa risposta di Elia.

Per i tre manoscritti e le problematiche relative si veda il contributo di Samir²²⁷ che segnala uno studio di Shlomo Pines sui primi due dubbi

226 GRAF, *Geschichte* (1947), 184 (n° 7).

227 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 276.

del trattato, studio che però è stato condotto sul manoscritto parigino assai incompleto.²²⁸

L'edizione critica a cura di Samir è in corso, e inoltre, a quanto mi consta, nessuna traduzione è ancora stata approntata.

Il testo presenta innanzitutto i cinque dubbi di Ibn Buṭlān che sono principalmente di ordine scritturistico e che rilevano le contraddizioni interne al testo evangelico.

La prima contraddizione riguarda la legge del perdono che Cristo ha portato: in Mt 25,41, nel giudizio, il Cristo dovrebbe dire a quelli alla sua sinistra: «Andate anche voi nel paradiso!». Perciò o lui in quell'occasione non applica la propria legge del perdono, oppure la minaccia dell'inferno non è altro che una metafora deterrente (*mağāz wa-taḥwīf*).

Elia risponde che i concetti di giustizia (*'adl*) e bontà (*tafaḍḍul*) valgono solo in questo mondo poiché nell'aldilà sono le opere compiute da ciascuno che salvano o rovinano. Inoltre egli sostiene che «sinistra o destra, pecore e capri» sono immagini adattate alla nostra sensibilità.

La seconda contraddizione si basa sulla frase di Cristo «chiunque guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (Mt 5,27-28). Egli dunque sostiene che dovrebbe essere punito non solo chi ha commesso di fatto l'adulterio, ma anche chi lo ha commesso solo nell'intenzione. Analogamente dovrebbe valere anche per chi ha avuto l'intenzione di fare il bene il quale dovrebbe essere ricompensato come colui che lo ha compiuto. Conclusione: la parola evangelica è metaforica e non reale. Inoltre egli sostiene che non è giusto che qualcuno venga punito sulla base del desiderio (*šahwah*) poiché è l'intelligenza (*'aql*) che è responsabile dell'adesione dell'uomo alla legge divina.

Elia risponde brevemente ricordando che il «cuore» è l'intenzione. Ora poiché in noi ci sono potenza, volontà e atto, quando il Vangelo dice «chiunque desidera una donna ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» vuole dire «chi ha avuto la volontà di commettere tale atto».

La terza contraddizione riguarda la parola di Gesù «chi si adira con il proprio fratello è degno del giudizio» (Mt 5,22), mentre lui ha maledetto il fico sterile (Mt 21,19; Mt 11,14). Ibn Butlan sostiene che le diverse spiegazioni fornite dagli esegeti sono insoddisfacenti.

228 Shlomo PINES, *La «Philosophie Orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 19 (1952), p. 5-37.

Elia risponde spiegando questo testo sulla base di Lc 13,6-9: il Cristo inizialmente ha usato la bontà (*tafaḍḍul*) e la pazienza (*imbāl*) perché venga il bene, ma, se non ci sono dei risultati, egli usa la giustizia (*ʿadl*).

La quarta contraddizione concerne la risurrezione di Cristo. Ibn Buṭlān riferisce l'obiezione dei giudei fondata su tre dati: il sepolcro non è stato sorvegliato nella notte tra venerdì e sabato; i giudei non l'hanno esaminato prima di sigillarlo; non sono trascorsi tre giorni e tre notti fino alla risurrezione.

Elia risponde ai due primi quesiti: gli apostoli non hanno potuto rubare il corpo di Cristo nella notte tra il venerdì e il sabato perché erano ancora smarriti (*tā'ihūna*) per non parlare del terremoto e della tenebra. I giudei invece al sabato, dopo essersi ripresi, andarono da Pilato per fare sorvegliare la tomba, cosa che prova che erano ancora persuasi che il Cristo vi fosse ancora rinchiuso. Del resto gli apostoli che avevano già compiuto tanti miracoli non avevano certo bisogno di rubare il corpo: avrebbero benissimo potuto accontentarsi di farlo sparire con un miracolo!

La quinta contraddizione si pone in questi termini: o ci sarà da bere e da mangiare dopo la risurrezione o i miracoli non sono che ciarlantismo e immaginazione. In effetti il vangelo ci fa conoscere che il Cristo ha mangiato e bevuto con gli apostoli dopo la Risurrezione. Quindi o si deve credere questo, o si deve negare che risusciteremo con dei corpi spirituali, e il paradiso consisterebbe allora in mangiare e bere! Ibn Buṭlān ricorda ancora tre soluzioni insoddisfacenti e aggiunge ancora due aporie classiche circa la Risurrezione.

La risposta di Elia distingue tra il comportamento di Cristo prima della risurrezione e quello dopo la risurrezione. Nel primo caso mangia per necessità, essendo uomo; nel secondo caso mangia a causa degli apostoli, per aiutarli a comprendere che è proprio lui: è il *tadbīr siyāsī* («disposizione economica»). Dal momento che il paradiso è spirituale, il nostro piacere è mentale (*laddah ʿaqliyyah*) e il nostro nutrimento è quello degli angeli (*ḡidā' al-Malā'ikah*).

16. Lettera sulla castità

La lettera sulla castità (*Risālah fī faḍīlat al-ʿafāf*), annoverata da Graf tra le opere di Elia,²²⁹ è stata pubblicata da George Raḥma²³⁰ a

229 GRAF, *Geschichte* (1947), 184-185 (n° 8).

230 GEORGE RAḤMA, *Risālah fī faḍīlat al-ʿafāf li-ʿIlīyyā al-Naṣībī*, in *al-Maṣriq* 62 (1968), p. 3-74.

partire dal *Vaticano arabo* 144 e tenendo conto di altri testimoni manoscritti²³¹ ma in una non ottima edizione. Samir sta preparando una nuova edizione critica.

Il trattato è indirizzato da Elia di Nisibi a suo fratello, Abū Sa‘d Maṣṣūr bin ‘Īsā, un fratello diverso da quello al quale Elia ha indirizzato le sue *sessioni*.

È stata redatta in una data anteriore alla corrispondenza con il visir al-Ḥusayn bin ‘Alī al-Maġribī, come attestato dalla prima lettera del visir che domanda a Elia di inviargli la sua refutazione di al-Ġāḥiẓ. Nella sua risposta Elia spiega che ha dovuto comporre questa refutazione per la posizione contraria ai cristiani tenuta da al-Ġāḥiẓ e per la capacità argomentativa dello stesso che lo vedeva abile difensore delle tesi più ardite (con la sua *Apologia degli avari* o *L’elogio dei folli contro i saggi*, o la *Refutazione della medicina*). Ora i temi trattati nella corrispondenza con il visir a proposito di questa refutazione sono i medesimi che sono trattati all’inizio della sua *lettera sulla castità* e ci fanno comprendere che si tratta della refutazione di al-Ġāḥiẓ di cui si trattava nella corrispondenza.

Al-Ġāḥiẓ infatti aveva sostenuto, nel suo trattato *Il libro dell’animale* (*Kitāb al-ḥayawān*), che all’uomo è impossibile vivere nella castità e sosteneva la propria opinione raccontando la storia di Abū al-Mubārak al-Ṣābi’ che, essendo stato reso eunuco, continuava a provare passione per le donne nonostante la sua età più che centenaria.

Elia contraddice l’affermazione di al-Ġāḥiẓ sostenendo che si tratta di un’esagerazione sia nei confronti dell’intelletto sia nei confronti del diritto: essa infatti pretende di essere superiore alla ragione e alla rivelazione. L’errore di al-Ġāḥiẓ è di avere creduto che l’essere eunuco riducesse la passione carnale, mentre invece Elia lo confuta sia a partire dall’esperienza, sia a partire dalla medicina.

Il trattato era ben conosciuto ad Abū al-Barakāt Ibn Kabar, l’enciclopedista copto morto nel 1324.²³²

Oltre all’introduzione dalla quale impariamo le circostanze della composizione e le finalità della *lettera* o meglio del trattato, l’opera si divide in due parti.

Nella prima parte Elia elenca nove motivi che possono eliminare la passione carnale e che, quindi, possono rendere possibile la castità: 1)

231 *Vat. ar.* 181 e *Vat. ar.* 126. Samir segnala anche che il *Vat. ar.* 126 è della stessa famiglia del manoscritto *Aleppo, Sbatb* 1130 datato 1231 ed è migliore del manoscritto scelto da Raḥma per la sua edizione. Segnala inoltre il manoscritto *Aleppo, Arcivescovo Maronita* 1314, fol. 1r-51r che non era stato segnalato dal Graf.

232 Cf. ABŪ AL-BARAKĀT IBN KABAR, *Miṣbāḥ al-zulmah fī idāḥ al-ḥidmah*, ed. a cura di Samir Ḥalīl, il Cairo 1971, p. 302, linee 2-4: «Egli ha anche una lettera sulla castità, mandata a suo fratello Abū Sa‘d Maṣṣūr».

l'amore per le scienze; 2) la pietà e il timor di Dio; 3) le esortazioni dei saggi e dei sapienti; 4) la grande povertà e il desiderio di riposo del cuore e del corpo; 5) la gelosia e la collera; 6) le melodie tristi e le notizie malvage; 7) la fierezza; 8) la forte volontà; 9) la vanità; 10) altri motivi svariati.

Nella seconda parte, dopo avere confutato nove obiezioni ribadendo che gli argomenti di al-Ġāhiz contraddicono sia la ragione che la rivelazione e dopo avere sostenuto che la castità è preferibile al matrimonio per tre motivi (logico, igienico e scritturistico), Elia riporta diverse storie di uomini casti che confermano il suo discorso.²³³

Opere sapienziali

17. *Libro per scacciare la preoccupazione*

Come segnalato da Samir,²³⁴ il *libro per scacciare la preoccupazione* (*kitāb daf' al-hamm*), è annoverato da Graf tra le opere di Elia.²³⁵

L'opera è stata oggetto di animata discussione nella rivista *al-Mašriq* a partire dall'anno 1902. Il problema verteva sulla discussa paternità dell'opera: P. Cheikho ne attribuiva la paternità a Ibn al-'Ibrī (1226-1286), mentre invece P. Louis Ma'lūf e M. Georges Manaš l'attribuivano ad Elia di Nisibi. Il dubbio rimase per lungo tempo, al punto che il Cardinale Tisserant nel 1931 lo attribuiva ancora a Ibn al-'Ibrī. Riguardo a tutta la discussione e gli argomenti portati per le affermazioni e le smentite rimandiamo a SAMIR, *Kitāb «Daf' al-Hamm»* (1974), p. 153-159. L'attribuzione a Elia di Nisibi non può essere messa in discussione a motivo dei riferimenti all'opera presenti nella corrispondenza di Elia con il visir.

Infatti nella prima lettera del visir risalente probabilmente all'anno 1027, il visir domandava a Elia, tra l'altro, l'opera per scacciare la preoccupazione. Nella risposta Elia promette di comporre (*inḡāz*) l'opera con l'aiuto di Dio. Il visir avendo ricevuto la risposta di Elia ne gioisce e spiega il ritardo impiegato nel rispondergli a motivo delle pesanti angosce che lo coglievano e gli ricorda i bei colloqui che avevano tenuto nella *qillāya* (camera episcopale) di Nisibi circa l'arte di scacciare la preoccupazione, e gli domanda di redigergli una «lettera» (*risālah*) in questo senso.²³⁶

Il fatto che di quest'opera esistano, a tutt'oggi, sessantasei testimoni manoscritti recensiti (35 tra Europa, Asia e America; 31 in Medio Oriente) ci fa comprendere la grande diffusione che ebbe l'opera.

233 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 278-279.

234 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 279-281.

235 GRAF, *Geschichte* (1947), p. 185-186.

236 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 279-280.

L'opera si articola in tredici capitoli secondo una struttura che è anticipata – anche se non letteralmente seguita – nel capitolo introduttivo ai dodici che gli seguono.

Infatti egli inizia, in quel capitolo introduttivo, ricordando che è proprio il rendimento di grazie che scaccia la preoccupazione (§1-15) così come anche il nutrimento spirituale dell'anima rispetto al corpo sortisce lo stesso effetto (§16-26).

Distingue poi tra preoccupazioni generali (§27-31) che non dipendono dalla volontà umana e sono comuni a tutti gli uomini, e particolari (§32-38), preoccupazioni che dipendono dalla volontà e dal comportamento incauto di ciascuno. Elia prosegue spiegando che il cambiamento del comportamento umano deve variare a seconda del genere di preoccupazione che gli si presenta (generale o particolare) in quanto è facile liberarsi dalle preoccupazioni generali, ma non da quelle particolari, mentre è difficile evitare quelle generali, ma è facile farlo con quelle particolari (§39-59). Dal momento che le preoccupazioni generali sono comuni a tutti gli uomini, suggerisce a rimedio di esse la pratica delle virtù religiose, mentre invece a rimedio delle preoccupazioni particolari, che hanno negli affetti dell'animo umano la loro radice, suggerisce la pratica delle virtù intellettive (§60-63) ed enumera le virtù religiose (*al-faḍā'il al-dīniyyah*) con i loro vizi: religiosità-empietà, temperanza-intemperanza, gratitudine-ingratitudine, umiltà-superbia, misericordia-durezza di cuore, pentimento-ostinazione (§64-70), ma enumera anche le virtù intellettive (*al-faḍā'il al-'aqliyyah*) con i loro vizi: ragione-abbandono alle passioni, lasciarsi consigliare-caparbità nelle proprie opinioni, bel carattere-brutto carattere, generosità-avarizia, giustizia-ingiustizia, mitezza-arroganza (§71-77).

Come egli stesso afferma alla fine del capitolo introduttivo:

...dedicherò un capitolo ad ognuna di queste qualità, sia a quelle lodevoli che a quelle biasimevoli, loro contrarie, ed in ogni capitolo porrò tutti quegli insegnamenti degli antichi, le norme espresse dagli uomini saggi, le esortazioni degli uomini sapienti che inducono ad acquisire la virtù e ad evitare il vizio che le è contrario. Dividerò il libro in tre parti. La prima parte comprende la descrizione delle virtù che sono state prima menzionate, le esortazioni, gli ammonimenti e gli insegnamenti utili al loro conseguimento, la seconda comprende aneddoti e racconti che aiutano colui che ne sa trarre insegnamento, ad acquisire queste virtù, la terza parte comprende quelle astuzie degli uomini virtuosi, sapienti e intelligenti che possono essere d'aiuto nell'acquisizione delle menzionate virtù (§78-85).

Ecco dunque la struttura dell'opera che vede l'inversione del 2° con il 3° capitolo rispetto al piano che aveva precedentemente tracciato:

cap. 1: religiosità-empietà (*dīyānah* - *ma'ṣiyah*)

cap. 2: gratitudine-ingratitudine (*ṣukr-kufr*)

- cap. 3: temperanza-intemperanza (*‘iffah-šarab*)
 cap. 4: umiltà-superbia (*tawādu‘-kibr*)
 cap. 5: misericordia-durezza di cuore (*rahmah-qaswah*)
 cap. 6: pentimento-ostinazione (*tawbah-išrār*)
 cap. 7: seguire la ragione-abbandono alle passioni (*mutāba‘at al-‘aql-mutāba‘at al-hawā*)
 cap. 8: lasciarsi consigliare-caparvietà nelle proprie opinioni (*mašūrah-istibdād bi-al-rā’y*)
 cap. 9: bel carattere-brutto carattere (*husn al-hulq-sū’ al-hulq*)
 cap. 10: generosità-avarizia (*karam-buḥl*)
 cap. 11: giustizia-ingiustizia (*‘adl-ẓulm*)
 cap. 12: mitezza-arroganza (*ḥilm-safah*).

18. Sentenze utili all'anima e ai corpi

Il libro delle *sentenze utili all'anima e ai corpi* (*al-Ḥikam al-nāfi‘ah li-al-nafs wa-al-badan*) non è annoverato dal Graf tra le opere di Elia di Nisibi.

Il testo è stato edito nel 1936 da Paul Sbath con una traduzione francese e una italiana.²³⁷

Si tratta di una raccolta di 163 brevi massime. Attualmente si conosce soltanto il manoscritto [senza collocazione e oggi forse perduto] acquisito da P. Sbath al Cairo il 29 ottobre 1935 e trascritto l'8 aprile 1972. Non ci sono altre indicazioni circa l'attribuzione ad Elia di Nisibi, tuttavia nulla si oppone a tale attribuzione.

Le sentenze sono di ordine morale o spirituale, mediche, filosofiche o religiose. Si fa notare l'importanza attribuita alla ragione.²³⁸

Opere poetiche e commentari

19. Cantico di Elia di Nisibi

Il cantico di Elia (*tasbiḥat Mār Īliyyā*) non è conosciuto al Graf mentre invece è annoverato tra le opere di Elia di Nisibi da Samir sulla base del manoscritto *Parigino arabo* 31 (siriano 1575) fol. 129v-137r. Lo stesso Samir ne sta preparando l'edizione.

È un testo poetico che inizia con *Al-sabḥu la-ka yā Allāh! Al-sabḥu la-ka yā Allāh! Subḥānaka yā Abā al-ḥaqqi!* («Lode a te o Dio! Lode a te o Dio! Sii lodato o Padre della verità!») nel quale si susseguono

237 Paul SBATH, *Massime di Elia metropolitano di Nisibi (975-1056)*, il Cairo 1936, 64p. Il testo arabo si trova alle pagine 55-64. Circa il commento all'edizione e alla traduzione cf. il rendiconto di Jean Simon in *Orientalia* 7 (1938), p. 301-302.

238 Per il contenuto di alcune massime e relativo breve commento si rimanda a SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 281.

quarantaquattro *subhāna-ka* («sii lodato») e poi una serie di intercessioni. Lo stile è molto simile a quello della *lettera sulla creazione del mondo e l'unità e la Trinità di Dio* (n°11).

20. Commentario teologico del Credo

Il commento teologico del Credo (*tafsīr al-Amānah al-kabīr*) Graf lo attribuisce a ʾĪṣūʾyāb bin Malkūn, autore nestoriano della prima metà del XIII secolo.²³⁹ In realtà i testimoni del testo sono divisi nell'attribuzione tra Elia di Nisibi e ʾĪṣūʾyāb.²⁴⁰

Il testo non ci è stato conservato nella sua interezza, ma riveste solo circa il 63% del testo totale in quanto giunge solo al decimo articolo (§10) del credo che afferma: *wa-wulida min Maryama al-batūli* «nacque da Maria vergine».

Il testo è stato edito da Delly.²⁴¹

Il testo è diviso in 19 *fuṣūs* in quanto l'autore inizialmente cita un brano in siriano e poi dà la traduzione araba che tuttavia non è sempre letterale, bensì talvolta è assai più sviluppata al punto che diventa non più un *tafsīr*, ma un *taʾwīl* di lunghezza variabile dalle tre linee alle sei pagine.

Il commento non riguarda i musulmani, evidentemente. Pertanto si trova un'esposizione della Trinità e della cristologia che è scritto in funzione dei musulmani per la Trinità, e in funzione dei giacobiti e dei melkiti per la cristologia (ma anche dei musulmani). Si noti che Giovanni evangelista viene chiamato Yaḥyā (§6 e al §7 che corrispondono alle pag. 162/17 e 163/4 dell'edizione).

Per ulteriori approfondimenti rimandiamo agli studi di Samir e alle pubblicazioni del testo.²⁴²

239 GRAF, *Geschichte* (1947), II, p. 208.

240 Per la descrizione dei testimoni manoscritti si rimanda a SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 282. In tutto sono cinque, due che attribuiscono il testo a ʾĪṣūʾyāb e tre che lo attribuiscono a Elia di Nisibi. Nell'articolo si discute sulla datazione dei manoscritti e si conclude che solo un raffronto del testo con le opere dei due autori può dirimere la questione. Infatti Assemani lo attribuì a Elia e così Cheikho nel 1902 ma non nella sua opera del 1924 dove, evidentemente, aveva cambiato opinione. Delly lo attribuisce a Elia e così anche G. Raḥma nell'introduzione alla sua edizione sull'*epistola sulla castità*.

241 'Ammānūʾil Karīm DELLY, *Kitāb tafsīr al-amāna al-kabīr, li-ʾĪliyyā Ibn Šināyā muṭrān Naṣībīn*, in *Al-Naḡm* 14 (Mossul 1954), p. 68-72 (introduzione dell'editore), 120-124 (testo §1-4a), 161-166 (§4b-10). L'edizione di Delly si basa sui due manoscritti della Biblioteca Vaticana ed è assai fedele ai manoscritti.

242 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 282-283.

Opere di indirizzo storico, giuridico e scientifico

21. *Cronografia*

Come segnalato da Samir,²⁴³ il testo della cronografia (*kitāb al-az-minab*) ci è noto grazie ad un'unico manoscritto, il *British Library 7197 Rich.* che è scritto su due colonne, siriano e arabo. La colonna in arabo è spesso lasciata in bianco ed è stata scritta da 4 o 5 mani differenti. Egli segnala anche che Graf ha segnalato le edizioni, particolarmente quella completa di E. W. Brooks (1a parte) e di J. B. Chabot (2a parte), nel CSCO 62 (1909-1910), così come le traduzioni latine (Brooks e Chabot 1910) e la traduzione francese (Delaporte, 1910).

Nel 1975 p. Joseph Ḥabbī ha pubblicato il testo arabo della prima parte e ha tradotto i passaggi lasciati in bianco, a partire dal testo siriano.²⁴⁴ La traduzione della seconda parte deve apparire tra breve.

In uno studio recente Pierre Nautin ha mostrato che la *Cronaca araba di Se'ert* è una delle fonti dell'opera di Elia di Nisibi che la sintetizza efficacemente. Grazie a questo confronto egli ha identificato l'autore della cronaca anonima che sarebbe Īṣodenah di Baṣra.²⁴⁵

Samir segnala anche che i numerosi autori che hanno studiato quest'opera sembra che non abbiano notato che Ibn Abī Uṣaybi'a menziona questa cronografia con molti elogi.²⁴⁶

Tra le sue fonti Elia cita spesso tre autori musulmani sulla base dei quali impronta dei passi interi ma sempre rimaneggiandoli. I tre autori sono Abū Ġa'far al-Ṭabarī (morto nel 311h/923m), 'Ubayd Allāh bin Aḥmad (10° secolo) e Ṭābit bin Sinān (morto nel 365h/976m).²⁴⁷

Per quanto riguarda la storia cristiana egli utilizza le numerose fonti ecclesiastiche che egli sintetizza. In questo modo egli ha fatto passare nella storia generale arabo-musulmana i fatti più salienti della storia

243 SAMIR, *Élie de Nisibe* (1977) I, 283-284.

244 Joseph ḤABBĪ, *Elia Bar-Senaya. History (Opus Chronologicum)*, Bagdad: Syriac Academy Publication, 1975, 241p. Samir segnala che nell'edizione diventa un po' difficoltoso capire ciò che è stato tradotto in arabo nell'antichità e ciò che è tradotto in arabo dal curatore moderno perché mancante nella traduzione antica.

245 Pierre NAUTIN, *L'auteur de la «Chronique de Séert»: Iṣo'denah de Baṣra*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 186-2 (ottobre 1974), p. 113-126, specialmente le pagine 115-121.

246 Cf. IBN ABĪ UṢAYBI'A, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, a cura di August Mueller, Il Cairo 1299/1882, tomo I, p. 72, linee 15-19: «Ciò appare evidente quando esamini i libri delle storie, soprattutto quando ti soffermi sul "libro dei tempi" (*kitāb al-azmina*) composto da sant'Elia vescovo di Nisibi. Egli infatti mette a nudo la differenza che c'è tra le storie vecchie e quelle nuove, le chiarisce, le mette in luce e le illustra con la migliore prova possibile, in tutte le sue frasi all'interno del suo libro».

247 A questo riguardo Samir rimanda allo studio di B. VANDENHOFF, in *ZDMG* 74 (1920), p. 77-94 e a J. ḤABBĪ, p. 12-13.

cristiana, e contemporaneamente ha fatto passare nella storia siro-cristiana i dati essenziali della storia musulmana seguendo le proprie fonti musulmane.

22. Libro sulla successione

Dell'opera ne parla Graf,²⁴⁸ mentre Samir non ne tratta nel suo articolo già più volte citato.

Ispirato ai quattro volumi siriaci de *Il retto giudizio ecclesiastico è il libro sulla successione* pervenutoci nella traduzione araba del contemporaneo Abū Sa'īd 'UbaydAllah ibn Baḥtīšū' (morto tra il 1058 e il 1068 secondo Graf).

Il codice vat. ar. 160 infatti, copiato nel 1230 al Cairo da un esemplare del 1220 proveniente da Damasco, contiene ai ff. 9r-21v; 22r-23v con una lacuna tra le due sezioni di pagine, il «Libro del santo padre Elia, vescovo di Nisibi, sull'eredità e gli svariati tipi di eredità, cioè il quarto dei suoi libri sulla successione ecclesiastica; contiene venticinque capitoli ed è stato tradotto dal dotto šayḥ Abū Sa'īd 'Ubaydallah ibn Ġibrīl ibn 'Ubaydallah bin Baḥtīšū dal siriano in arabo» (cf. SBATH, *Fihrist*, 244, *risālah fī al-mawārīt* «lettera sulla successione»).

Nella prefazione Elia, come precursore della letteratura giuridica ecclesiastica ricorda con un elogio speciale il già deceduto patriarca Elia I, dalla cui opera egli pure trae la propria epitome. In tal modo siamo in grado di comprendere che l'originale di Elia di Nisibi è stato concepito prima del maggio 1049.

'Abdišū', che si serve abbondantemente nel proprio nomocanone dei «quattro libri della successione ecclesiastica», cita il «trattato sull'eredità» con i suoi interi 25 capitoli, ma lo traduce stranamente dall'arabo. Perciò egli doveva avere perduto l'originale siriano.

Per originale della sua ritraduzione egli si serve con ogni probabilità del testo di 'Ubaydallah ibn Baḥtīšū'. (Cf. A. MAIUS, *Scriptorum veterum nova collectio*, Roma 1838, X, 2, p. 220-231; A. ASSEMANI, *Scriptorum veterum nova collectio*, p. 54-65; Joseph Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, 267-270).

23. Dizionario arabo-siriano

Il *dizionario arabo-siriano* è annoverato da Graf tra le opere autentiche,²⁴⁹ e tra le opere che dimostrano la versatilità di Elia anche nel campo delle scienze profane. Graf segnala che è organizzato per materie in trenta unità e che pertanto si differenzia sostanzialmente dalle opere dei lessicografi che lo hanno preceduto. Si tratta del *kitāb al-*

248 GRAF, *Geschichte* (1947), II, p. 186, n°11. Le informazioni che qui offro al lettore sono tutte desunte o tradotte dal Graf così come anche per le opere seguenti.

249 GRAF, *Geschichte* (1947), II, p. 187, n°12.

turğumān fī ta'lim luğab al-suryān «libro del traduttore nell'insegnamento della lingua dei sirii».

Graf segnala che la prima edizione fu compiuta dal francescano Tommaso Obicini di Novara (morto nel 1633) e fu preparato su commissione della Congregazione Propaganda (? ndr), fatto accedere alla pubblicazione dietro l'insistenza del suo compagno di ordine, Domenico Germano di Silesia: *Thesaurus Arabico-Syro-Latinus*, pubblicato a Roma nel 1636, senza il nome del vero autore, e senza la premessa e le tre ultime unità didattiche. Segnala inoltre che la traduzione latina è difettosa rimandando ad uno studio specialistico.²⁵⁰

Segnala poi che nel 1879 Paul de Lagarde pubblicò un'edizione completa nella quale però utilizzava l'alfabeto ebraico al posto di quello siriano.²⁵¹ Nella ventottesima unità sono annoverate le parole arabe, prevalentemente forme verbali, ordinate secondo la radicale successiva all'*alif-lam*. Nella ventinovesima sono raccolti i pronomi, le particelle e le espressioni avverbiali. Nella trentesima unità, con varia, prima di tutto dai libri ecclesiastici, si congiunge un capitolo con una lista di parole siriane ordinate alfabeticamente insieme alla loro traduzione araba. Questa sezione, anche se abbreviata, Tommaso Obicini l'ha aggiunta alle ventisette. Graf fornisce inoltre l'indicazione dei manoscritti usati da De Lagarde.²⁵²

24. *Trattato sui pesi e le misure*

Il *trattato sui pesi e le misure* è annoverato da Graf tra le opere autentiche,²⁵³ e riporta l'informazione che al trattato medesimo si fa riferimento nella Corrispondenza di Elia con il visir Abū al-Qāsim.

L'opera è conservata, stando sempre a Graf, nel Parigino arabo 206 (A.D. 1371-1372) ff. 164r-184r.

Davide Righi

250 GRAF, *Geschichte* (1947), II, p. 187, rimanda a J. H. MÖLLER, *Über den syrischen Nomenclator des Thomas a Novaria*, Gottinga 1840.

251 Paul DE LAGARDE, *Praetermissorum libri duo*, Gottinga 1879, 96p.

252 GRAF, *Geschichte* (1947), II, p. 188.

253 GRAF, *Geschichte* (1947), II, p. 186.

PREMESSA ALL'EDIZIONE DEL TESTO ARABO

I TESTIMONI DEL TESTO

Il grande quantitativo di manoscritti recensiti che trasmettono il *Daf al-hamm* «il libro per scacciare le preoccupazioni» – a tuttoggi un centinaio di manoscritti dei quali 66 manoscritti recensiti nel 1977 da Samir²⁵⁴, 35 in Europa e 31 in Medio Oriente, ma probabilmente, segnala Samir, in Medio Oriente saranno molti di più – ci fa comprendere quale grande diffusione e successo ebbe il nostro testo e anche quale grande difficoltà si debba affrontare nella collazione dei manoscritti per cercare di delineare uno *stemma codicum* ragionevole.

Diamo qui di seguito gli altri manoscritti che trasmettono lo stesso testo sotto il nome di Elia di Nisibi:

Manoscritti testimoni del testo pervenutici sotto il nome di Elia di Nisibi:

Vat. ar. 158 (1357 d.C.), ff 25v-98r

Vat. syr. 432 (karšuni, 1619 d.C.)

Par. ar. 175 (1300 d.C.)

Par. ar. 4523 (1641-1642 d.C.), ff. 1-153

Par. ar. 4898 (XVIII sec.), ff. 107r-129r (???)

Par. syr. 331, I (karšuni, 1883 d.C.)

Borg. ar. 198 (XIX sec.), ff. 141r-169r

Brit. Mus. ar. 800 (XVII sec.), ff. 155-219

Bodl. ar. christ. Nicoll 42 (1055 d.C.?)

Mingana syr. 220 (karšuni 1500 d.C. circa), ff. 77r-92v

Mingana syr. 289 (karšuni 1703 d.C.), ff. 3v-153r

Mingana syr. 353 (karšuni 1700 d.C. circa)

Garrett ar. 1992 (XVIII sec.)

Leningrado, collezione Gregor. IV. nr. 31 (XIX sec.), ff. 173v-201v

Leningrado, collezione Gregor. IV. nr. 38 (1556 d.C.), ff. 90v-165v

Beirut Università Americana ms. 280, n. 26,1

Gerusalemme, Mark. 13* (karšuni XVI/XVII sec. circa), ff. 1v-142v (incompleto?)

254 SAMIR, *Foi et culture* (1996), I, 280.

TESTO E TRADUZIONE

ELIA DI NISIBI:
IL LIBRO PER SCACCIARE
LA PREOCCUPAZIONE
(kitāb daf^c al-hamm)

﴿ مُقَدِّمَةٌ لِلْمُؤَلِّفِ ﴾

﴿ ١ . مُوَاصَلَةُ الشُّكْرِ تَدْفَعُ الْهَمَّ ﴾

﴿ آ - وَجِبَ أَنْ يَكُونَ الشُّكْرُ أَكْثَرَ مِنَ الدَّمِّ ﴾

- 1 لَمَّا كَانَتْ الْهُمُومُ بِقَدْرِ الْهَمِّ،
وَالشُّرُورُ بِقَدْرِ النَّعْمِ؛
- 2 وَكَانَتْ هِمَمُكَ (أَدَامَ اللَّهُ تَوْفِيقَكَ) وَافِرَةً،
وَنِعْمَ اللَّهُ تَعَالَى لَدَيْكَ أَوْفَرَ،
- 3 وَجِبَ أَنْ تَكُونَ هُمُومُكَ كَثِيرَةً،
وَسُرُورُكَ أَكْثَرَ.
- 4 وَإِذْ كَانَ الشُّرُورُ أَكْثَرَ مِنَ الْهَمِّ،
وَجِبَ أَنْ يَكُونَ الشُّكْرُ أَكْثَرَ مِنَ الدَّمِّ.

﴿ ب - النَّفْسُ الْكَرِيمَةُ قَلِيلَةُ الْهُمُومِ ﴾

- 5 وَمَنْ كَثُرَ شُكْرُهُ، قَلَّ دَمُّهُ؛
مَنْ كَثُرَ سُورُهُ، قَلَّ هَمُّهُ.

INTRODUZIONE DELL'AUTORE

PERSEVERARE NELLA GRATITUDINE
SCACCIA LE PREOCCUPAZIONI*1. È necessario che la gratitudine superi l'ingratitudine*

- 1 Dato che le preoccupazioni sono tante
quante sono le affezioni
e le gioie sono tante quante sono le grazie
- 2 e dato che le tue affezioni
– che Dio ti conservi il Suo favore – sono numerose,
ma le grazie di Dio l'Altissimo nei tuoi confronti
sono più numerose
- 3 è necessario che le tue preoccupazioni siano molte,
ma le tue gioie siano maggiori,
- 4 e se le gioie sono maggiori della preoccupazione
è necessario che la gratitudine superi il malcontento.

2. L'animo nobile ha poche preoccupazioni

- 5 Chi è pieno di gratitudine
vede diminuire il suo malcontento
e chi è pieno di gioia
vede diminuire la sua preoccupazione.

- 6 وزيَادَةُ الشُّكْرِ عَلَى الذَّمِّ
لَا تَكُونُ إِلَّا مِنْ نَفْسٍ كَرِيمَةٍ عَظِيمَةٍ،
وَاصِلَةٍ لِلشُّكْرِ عَلَى السَّلَامَةِ وَالْآفَاتِ .
- 7 وَهِيَ تَحْسُبُ ذَلِكَ فَرَضًا،
وَالشَّكْوَى كُفْرًا مَحْضًا .
- 8 وَمَتَى كَانَتِ النَّفْسُ بِهَذِهِ الصِّفَةِ،
قَلَّتْ هُمُومُهَا، وَكَثُرَ سُورُهَا .
- ﴿ ج - النَّفْسُ الْعَدِيمَةُ الْأَدَبِ كَثِيرَةُ الْهُمُومِ ﴾
- 9 وَأَمَّا النَّفْسُ الْعَدِيمَةُ الْأَدَبِ،
الْقَلِيلَةُ الْإِنصَافِ،
- 10 فَهِيَ تَرَى الْهَمَّ الصَّغِيرَ كَبِيرًا،
وَالْإِنْعَامَ الْكَثِيرَ يَسِيرًا؛
- 11 فَتَسْتَعْظُمُ الْهَمَّ الْيَسِيرَ، وَتَسْتَكْثِرُهُ؛
وَتَسْتَصْغِرُ الْإِنْعَامَ الْكَثِيرَ، وَتَسْتَقِلُّهُ .
- 12 وَهِيَ عِنْدَ الْهَمِّ الْيَسِيرِ،
كَمَنْ حُمِّلَ مَا لَا يُطِيقُ؛
- 13 وَعِنْدَ الْإِنْعَامِ الْكَثِيرِ،
كَمَنْ أُعْطِيَ دُونَ مَا يَسْتَحِقُّ .

- 6 Che la gratitudine superi il malcontento
è proprio di un animo nobile e grande,
il quale persiste nella gratitudine
sia nei momenti prosperi che in quelli difficili,
- 7 poiché esso considera la gratitudine come un dovere
e la lamentazione come un atto di pura ingratitudine.
- 8 Un animo siffatto vede diminuire le sue preoccupazioni
e aumentare le sue gioie.

3. *L'animo rozzo ha molte preoccupazioni*

- 9 Se consideriamo invece un animo rozzo
e poco equanime
- 10 vediamo che alla sua valutazione
una piccola preoccupazione diventa grande,
mentre un grande dono diventa insignificante
- 11 e così dà importanza alla piccola preoccupazione
e la considera grande,
mentre sminuisce il grande dono e lo considera piccolo.
- 12 Infatti, di fronte ad una piccola preoccupazione,
si sente come colui che è gravato di un peso
che non è in grado di sostenere,
- 13 e, quando riceve un grande dono,
si sente come colui al quale viene dato meno
di quanto abbia meritato.

14 وَمَتَى كَانَتِ النَّفْسُ بِهَذِهِ الصَّفَةِ،
تَزَايَدَتِ هُمُومُهَا، وَتَنَاقَصَ سُورُهَا.

﴿ ٢ . تَغْذِيَةُ النَّفْسِ رُوحِيًّا تَدْفَعُ الْهَمَّ ﴾

﴿ آ - شَرَفُ النَّفْسِ عَلَى الْجَسَدِ ﴾

15 وَذَلِكَ أَنَّهُ^{٢٥٦}، لَمَّا كَانَ الْإِنْسَانُ

مُرَكَّبًا مِنْ نَفْسٍ وَجَسَدٍ،

16 وَكَانَتْ نَفْسُهُ رُوحَانِيَّةً بَسِيطَةً، مُنَاسِبَةً لِلْمَلَائِكَةِ،

وَجَسَدُهُ مُنَاسِبًا لِلْبَهَائِمِ،

17 وَجَبَّ أَنْ تَكُونَ نَفْسُهُ أَشْرَفَ مِنْ جَسَدِهِ،

كَشَرَفِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى الْبَهَائِمِ.

﴿ ب - ضَرُورَةُ الْعِنَايَةِ بِدَفْعِ الْهُمُومِ عَنِ النَّفْسِ ﴾

18 وَلَمَّا كَانَتِ الْهُمُومُ لِلنَّفْسِ

كَالْأَمْرَاضِ لِلْبَدَنِ،

19 وَجَبَّ أَنْ تَكُونَ الْعِنَايَةُ

فِي دَفْعِ الْهُمُومِ عَنِ النَّفْسِ

- 14 Un animo siffatto vede aumentare le sue preoccupazioni e diminuire le sue gioie.

IL NUTRIMENTO SPIRITUALE DELL'ANIMA
SCACCIA LE PREOCCUPAZIONI

1. *L'elevazione dell'anima rispetto al corpo*

- 15 E questo perché, dato che l'uomo
è composto di anima e corpo,
16 e dato che la sua anima è spirituale,
semplice e apparentata agli angeli,
e il suo corpo apparentato alle bestie,
17 è necessario che la sua anima
sia più elevata che il suo corpo
in misura della elevazione degli angeli
rispetto alle bestie.²⁵⁷

2. *Necessità di curare l'anima scacciando le preoccupazioni*

- 18 E dato che le preoccupazioni per l'anima
sono come le malattie per il corpo,
19 è necessario che la cura
per cacciare le preoccupazioni dall'anima

257 L'opposizione anima-corpo, nel suo parallelo angeli-bestie, è sostituita da quella ragione-corpo in *Infra*, 7,13-14.

20 أَكْثَرَ مِنَ الْعِنَايَةِ

فِي دَفْعِ الْأَمْرَاضِ عَنِ الْجَسَدِ،

21 لِسُرْفِ النَّفْسِ عَلَى الْجَسَدِ.

﴿ ج - ضَرُورَةُ تَغْذِيَةِ النَّفْسِ لِدَفْعِ الْهُمُومِ ﴾

22 وَلَمَّا كَانَ أَقْوَى مَا يُسْتَعَانُ بِهِ

عَلَى دَفْعِ الْأَمْرَاضِ عَنِ الْجَسَدِ

23 مَا يَتَنَاوَلُهُ الْجَسَدُ

مِنَ الْأَغْذِيَةِ وَالْأَشْرَبِيَةِ الْمُعِينَةِ عَلَى دَفْعِ ذَلِكَ،

24 كَانَ أَقْوَى مَا يُسْتَعَانُ بِهِ

عَلَى دَفْعِ الْهُمُومِ عَنِ النَّفْسِ

25 مَا تَتَنَاوَلُهُ النَّفْسُ

مِنْ غِذَائِهَا وَشَرَابِهَا

26 وَهِيَ الْأَلْفَاظُ الْمُعِينَةُ عَلَى ذَلِكَ

بِمَا فِيهَا مِنَ الْمَعَانِي وَالصُّوَرِ الْعَقْلِيَّةِ.

﴿ ٣ . الْهُمُومُ عَلَى ضَرْبَيْنِ : عَامَّةٌ وَخَاصَّةٌ ﴾

27 وَالْهُمُومُ عَلَى ضَرْبَيْنِ :

عَامَّةٌ وَخَاصَّةٌ .

- 20 sia maggiore rispetto alla cura
che si adopera per cacciare le malattie dal corpo,
21 e questo in considerazione della elevazione dell'anima rispetto
al corpo.

3. *Necessità di nutrire l'anima per scacciare le preoccupazioni*

- 22 E come rendiamo più forte il corpo
– se vogliamo liberarlo dalle malattie –
23 nutrendolo con cibi e bevande
adatte a liberarlo dalle malattie,
24 analogamente rendiamo più forte l'anima
– se vogliamo liberarla dalle preoccupazioni –
25 nutrendola con cibi e bevande
– che sono parole –
26 adatte a questo scopo per ciò che contengono
quanto a concetti e forme spirituali.²⁵⁸

LE PREOCCUPAZIONI SONO DI DUE TIPI: GENERALI E PARTICOLARI

- 27 Le preoccupazioni sono di due tipi:
generali e particolari.

258 È stato tradotto con «forme spirituali» l'espressione araba *ṣuwar 'aqliyya*. Tale interpretazione è stata scelta considerando che entrambi i termini sono rintracciabili come traduzione in arabo di concetti appartenenti alla tradizione filosofica greca. Il termine *ṣūra* implica l'opposizione a *bayūlā* (dal greco *hylē*) con la corrispondenza al binomio «materia-forma», mentre *'aqlī* corrisponde a *logicós*.

﴿ آ - الْهُمُومُ الْعَامَّةُ ﴾

28 أَمَّا الْعَامَّةُ، فَهِيَ الَّتِي تَعُمُّ النَّاسَ كُلَّهُمْ،
وَيَتَسَاوَى فِيهَا صَغِيرُهُمْ وَكَبِيرُهُمْ.

29 وَهِيَ الْحَادِثَةُ عَنِ الْأَفْعَالِ السَّمَاوِيَّةِ،
مِثْلَ الْمَوْتِ، أَوْ فَقْدِ الْمَحْبُوبِ،

30 أَوْ ضَيَاعِ الْمَالِ،

أَوْ هَلَاكِ غَلَّةٍ بِحَرِيقِ،

31 أَوْ الْوُقُوعِ فِي يَدِ الْعَدُوِّ
فِي مَوْضِعِ الْأَمْنِ.

﴿ ب - الْهُمُومُ الْخَاصَّةُ ﴾

32 وَأَمَّا الْخَاصَّةُ،

فَهِيَ الَّتِي تَخْتَصُّ بِشَخْصٍ دُونَ شَخْصٍ،

33 مِنْ تَفْرِيطِ التَّدْبِيرِ،

وَتَضْيِيعِ الْحَزْمِ.

34 مِثْلَ مَنْ يَتَكَلَّمُ بِكَلِمَةٍ لَا تَعْنِيهِ،

فَتَكُونُ سَبَبَ حَتْفِهِ، أَوْ فَقْرِهِ، أَوْ ذَمِّهِ.

35 وَمِثْلَ مَنْ يُعَادِي مَنْ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ مُعَامَلَةٌ،

فَتَجُرُّ عَلَيْهِ عِدَاوَتَهُ لَهُ مَا يَكْرَهُهُ.

1. Le preoccupazioni generali

- 28 Le preoccupazioni generali
sono quelle che accomunano tutti gli uomini,
mettendo il grande e il piccolo sullo stesso piano,
- 29 e dipendono dall'accadere di avvenimenti
estranei alla volontà umana²⁵⁹
quali la morte o la perdita dell'amato,
- 30 la dissoluzione delle ricchezze,
la perdita dei raccolti per un incendio,
- 31 oppure il cadere in mano del nemico
pur essendo in un luogo sicuro.

2. Le preoccupazioni particolari

- 32 Le preoccupazioni particolari, invece,
sono quelle che differenziano una persona dall'altra,
- 33 causate da un comportamento incauto
e dalla perdita della fermezza,
- 34 come chi, ad esempio, parla di ciò che non lo riguarda
e trova in ciò causa di morte,
o di immiserimento, o di biasimo;
- 35 o come chi si inimica qualcuno con cui non ha rapporti
e si trova così di fronte ad una inimicizia
che gli procura ciò
che non voleva assolutamente che accadesse;

259 Lett. «celesti».

إِيلِيَّا النَّصِيبِيَّ (٩٧٥-١٠٤٦ م)

كِتَاب دَفْعِ الْهَمِّ

﴿ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ ﴾

حَقَّقَهُ وَقَسَّمَهُ وَبَوَّبَهُ الْأَب

سمير خليل سمير اليسوعي

وَتَرَجَمَتْهُ إِلَى الْلُغَةِ الْإِيطَالِيَّةِ

الدُّكْتُورَةُ أَنَا پَانِيْنِي

مَعَ مُقَدِّمَةِ لِأُسْتَاذَانِ

پاولو لآ سِيسَا وَالْأَب دَاوُد رِيغِي

وَضَعَتْ أَلْفَهَارِس

الدُّكْتُورَةُ پُولَا پَزِي