

**LA LETTERATURA ARABO-CRISTIANA  
E LE SCIENZE  
NEL PERIODO ABBASIDE (750-1250)**

Atti del 2° convegno di studi arabo-cristiani  
Roma 9-10 marzo 2007

a cura di  
Davide RIGHI



PATRIMONIO CULTURALE ARABO CRISTIANO, 11

Patrimonio Culturale Arabo Cristiano  
diretto da  
Samir Khalil SAMIR S.J.

1. Teodoro ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone*, traduzione, introduzione e note a cura di Paola PIZZO
2. Mariam DE GHANTUZ CUBBE, *I Maroniti d'Aleppo nel XVII secolo*
3. Yaḥya Ibn Sa'īd AL-ANṬĀKĪ, *Cronache dell'Egitto fatimide e dell'impero bizantino, 930-1033*, traduzione, introduzione e note a cura di Bartolomeo PIRONE
4. 'Abd al-Masīḥ AL-KINDĪ, *Apologia del Cristianesimo*, traduzione dall'arabo, introduzione e note a cura di Laura BOTTINI
5. *Storia di Rawḥ al-Quraṣī. Un discendente di Maometto che scelse di divenire cristiano*, a cura di Emanuela BRAIDA e Chiara PELISSETTI
6. Teodoro ABŪ QURRAH, *La libertà*, traduzione, introduzione e note a cura di Paola PIZZI. Testo arabo a cura di Samir Khalil SAMIR sj.
7. Paola PIZZO, *L'Egitto agli egiziani! Cristiani, musulmani e idea nazionale (1882-1936)*. Prefazione di Andrea Riccardi.
8. IBN AL-MUNAGĠIM - QUṢṬĀ IBN LŪQĀ, *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'Islām*, introduzione, traduzione e note a cura di Ida ZILIO-GRANDI. Testo arabo a cura di Samir Khalil SAMIR sj. Prefazione di Paolo BRANCA.
9. ELIA DI NISIBI, *Il libro per scacciare la preoccupazione*. («Kitāb daf' al-hamm»), tomo 1°, testo arabo a cura di Samir Khalil SAMIR sj, traduzione a cura di Anna PAGNINI.
10. ELIA DI NISIBI, *Il libro per scacciare la preoccupazione*. («Kitāb daf' al-hamm»), tomo 2°, testo arabo a cura di Samir Khalil SAMIR sj, traduzione a cura di Anna PAGNINI.
11. *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside (750-1250 d.C.). Atti del 2° convegno di studi arabo-cristiani, Roma 9-10 marzo 2007*, a cura di Davide RIGHI.

In copertina: Socrate che discute con gli alunni  
(da un manoscritto selḡukide del XIII secolo)

file: CSAC2\_Wk73.docx; save: 29/06/2016 14:31; print : 29/06/2016 14:31

© Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana  
Bologna 2016  
ISBN 978-1534769410

# INDICE

<b>NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE</b>	10
<b>ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI</b>	11
<b>PREFAZIONE</b>	17
<b>ABSTRACTS DEGLI ARTICOLI</b>	23
Samir Khalil SAMIR, La rivoluzione culturale introdotta a Baġdād dai Cristiani	23
Bartolomeo PIRONE, Gli albori dell'Islām in tre storici arabo-cristiani	23
Manuela GALIZIA, Il corano e la tradizione cristiana siriana	23
Vittorio BERTI, La scuola di Bā Šōš nella storia e nella cultura siriana orientale	24
Salvatore SANTORO, Timoteo I (728-823): espressione della chiesa nestoriana al suo apogeo	24
Paola PIZZO, La geografia religiosa a Edessa al tempo di Teodoro Abū Qurrah. Notizie dal «Trattato sull'esistenza del creatore e sulla vera religione»	25
Wafik NASRY, The Place of Reason in an Early Arab-Christian-Muslim Dialogue	25
Davide RIGHI, «Dio da Dio» «Luce da luce»: evoluzione della cristologia in Abramo di Tiberiade	26
Rosanna BUDELLI, L'epistola di Ḥunayn Ibn Ishāq e la critica alle fonti arabe della medicina	26
Olga LIZZINI, Critica dell'emanazione e creazione dal nulla in Yahyā Ibn 'Adī	27
Carmela BAFFIONI, Le cosiddette «mawġudāt» in Yahyā Ibn 'Adī	27
Ida ZILIO-GRANDI, Il «kitāb tahdīb al-ahlāq» di Yahyā Ibn 'Adī († 363/974): riflessioni sul tema dell'etica nel periodo abbaside	28
Samir Khalil SAMIR, L'edizione critica del «Daf' al Hamm» di Elia di Nisibi (975-1046)	28

## Indice

Paolo LA SPISA, Fonti indirette e nuove fonti manoscritte nell'opera teologica di Sulaymān al-Ġazzī	29
Mariam DE GHANTUZ CUBBE, Una traccia di attività teologica presso i maroniti nei primi anni del dodicesimo secolo: Tommaso di Kafartab	29
Awad WADI, Le recensioni arabe della vita di Paolo di Tamma	30
<b>SAMIR KHALIL SAMIR SJ, LA RIVOLUZIONE CULTURALE</b>	
INTRODOTTA A BAĠDĀD DAI CRISTIANI	33
INTRODUZIONE	33
1. IL CONTRIBUTO DELLE CHIESE SIRIACHE AL RINASCIMENTO	
ABBASIDE	34
1.1. L'assimilazione dell'eredità ellenistica dai Siriaci	34
1.2. Ammirazione dei conquistatori arabi di fronte alla civiltà locale	35
1.3. I cristiani sono messi a contribuzione dai califfi	36
1.4. I dotti cristiani siriaci arrivano a Baġdād	36
1.5. Importanza particolare dei medici e dei segretari	37
2. ALCUNE FIGURE TIPICHE DELL'EPOCA ABBASIDE	38
2.1. Importanza degli scienziati cristiani all'epoca abbaside	39
2.2. Ḥunayn Ibn Iṣḥāq (808-873)	39
a. Medico traduttore d'Ippocrate e di Galeno	39
b. Ḥunayn perfeziona il vocabolario tecnico di medicina e di filosofia	40
c. Il metodo tradizionale di traduzione letterale	41
d. Creazione di un nuovo metodo di traduzione	43
2.3. Quṣṭā Ibn Lūqā († ca. 912)	45
2.4. Al-Fārābī († 950), «il secondo maestro», discepolo di tre maestri cristiani	47
2.5. Yaḥyā Ibn 'Adī († 974) e la sua Scuola Filosofica	48
2.6. Conclusione: l'ellenismo penetra tutte le discipline mediante Aristotele	49
3. LA «RIVOLUZIONE CULTURALE» DI BAĠDĀD	50
3.1. Ibn al-Ṭayyib e i due studiosi persiani	50
3.2. I dibattiti filosofici (maġālis) di Baġdād	51
3.3. Nascita di una società umanistica	52
3.4. Inizio della reazione fondamentalista e decadenza	53
CONCLUSIONE	54

## Indice

### **BARTOLOMEO PIRONE, GLI ALBORI DELL'ISLĀM IN TRE STORICI**

<b>ARABO-CRISTIANI</b>	57
1. TESTIMONIANZA DI ĀGAPIO	60
2. TESTIMONIANZA DI EUTICHIO	66
3. TESTIMONIANZA DI AL-MAKĪN	67

### **MANUELA GALIZIA, IL CORANO E LA TRADIZIONE CRISTIANA**

<b>SIRIACA</b>	77
PREFAZIONE	77
1. INTRODUZIONE	78
1.1. La Chiesa Siriaca	78
1.2. Cenni sulla liturgia orientale siriana	81
1.3. L'evangelizzazione in aramaico	82
1.4. L'edificio orientale (Una visione)	83
2. L'ESEGESI	85
2.1. L'esegesi siriana	85
2.2. L'Arabia «siriana»	88
2.3. L'arabia «politeista»	90
2.4. Gli esegeti occidentali	91
3. GÜNTER LÜLING	92
3.1. La vita e l'opera di Günter Lüling	92
3.2. Una traccia storica nel Corano	94
3.3. Un inno cristologico	96
Surah 74,1:30 Ricostruzione delle ayyāt secondo Günter Lüling	96
Traduzione in italiano (dal tedesco di G. Lüling)	98
4. LA LINGUA DEL CORANO E LA SUA SCRITTURA	100
4.1. La lingua del Corano e la sua scrittura	100
4.2. Il Metodo di Luxenberg	104
4.3. La preghiera o la surah del Kauṭar	106
4.4. Ricostruzione della surah 108	108
Spiegazione filologica:	109
4.5. S. Efrem e le vergini del Paradiso	110
4.6. S. Efrem e il «bambino eterno»	112
V. CONCLUSIONE	113
APPENDICE	116
BIBLIOGRAFIA	118
Günter Lüling	118
Christoph Luxenberg	118

## Indice

<b>VITTORIO BERTI, LA SCUOLA DI BĀ ŠŌŠ NELLA STORIA E NELLA</b>	
<b>CULTURA SIRO-ORIENTALE</b>	121
1. UNA FUCINA DI INTELLETTUALI	121
2. I PRECEDENTI SCOLASTICI	124
3. BABAI IL MUSICO E LA FONDAZIONE DELLA SCUOLA DI BĀ ŠŌŠ	127
4. LE ORIGINI DELLA FIORITURA: IL LAVORO INTELLETTUALE DI ABRAMO L'INTERPRETE	131
5. UN ANELLO DI CONGIUNZIONE	136
<b>SALVATORE SANTORO, TIMOTEO I (728-823): ESPRESSIONE</b>	
<b>DELLA CHIESA NESTORIANA AL SUO APOGEO</b>	139
1. CENNI BIOGRAFICI	139
2. TIMOTEO NEL CONTESTO SOCIO-CULTURALE	145
3. TIMOTEO LEGISLATORE	154
3.1. Il diritto ecclesiastico e la gerarchia	155
3.2. Il diritto matrimoniale	156
3.3. Il diritto ereditario	158
4. NORME DI CONVIVENZA	158
5. ALTRE QUESTIONI	159
CONCLUSIONE	159
<b>PAOLA PIZZO, LA GEOGRAFIA RELIGIOSA A EDESSA AL TEMPO</b>	
<b>DI TEODORO ABŪ QURRAH. NOTIZIE DAL «TRATTATO</b>	
<b>SULL'ESISTENZA DEL CREATORE E SULLA VERA RELIGIONE»</b>	161
1. IL TRATTATO	161
1.1. Il manoscritto	161
1.2. Edizioni e traduzioni	162
1.3. Datazione e attribuzione a Teodoro	162
1.4. Teodoro Abū Qurrah e Giovanni Damasceno sulle eresie	163
1.5. Contenuto	164
2. LA GEOGRAFIA RELIGIOSA AL TEMPO DI TEODORO	165
2.1. I pagani	165
2.2. I magi	166
2.3. I samaritani	166
2.4. Gli ebrei	167
2.5. I cristiani	167
2.6. I manichei	167
2.7. I marcioniti	170
2.8. Bardesane	171
2.9. I musulmani	172
Lista delle abbreviazioni	175

## Indice

<b>WAFIK NASRY, THE PLACE OF REASON IN AN EARLY ARAB-CHRISTIAN-MUSLIM DIALOGUE</b>	177
INTRODUCTION	177
1. SYLLOGISM	179
2. LOGICAL ANALOGIES	184
CONCLUSION	187
<b>DAVIDE RIGHI, «DIO DA DIO» «LUCE DA LUCE». EVOLUZIONE DELLA CRISTOLOGIA IN ABRAMO DI TIBERIADE</b>	189
1. IL TESTO DEL DIALOGO DI ABRAMO DI TIBERIADE	189
1.1. Le questioni cristologiche trinitarie	189
1.2. Dio Padre e Dio Figlio: uso analogico dei termini	192
1.3. L'uso delle espressioni quali «luce da luce» «Dio vero da Dio vero»	192
2. «LUCE DA LUCE» NEL «DE FIDE ORTHODOXA» DI GIOVANNI DAMASCENO	193
3. L'OMELIA ARABO-CRISTIANA DELL'VIII SECOLO	194
La fede trinitaria	195
La divinità di Cristo affermata con il «Dio da Dio»	195
L'espressione «luce da luce» e «luce di Dio»	196
4. L'ESPRESSIONE «DIO DA DIO» E «LUCE DA LUCE» IN TEODORO ABŪ QURRAH	198
5. L'IMMAGINE DEL SOLE E DELLA LUCE IN TIMOTEO I	199
CONCLUSIONE	200
<b>ROSANNA BUDELLI, L'EPISTOLA DI ḤUNAYN IBN ISHĀQ E LA CRITICA ALLE FONTI ARABE DELLA MEDICINA</b>	203
1. PREMESSA	203
2. UNO DEI CENTRI DI SAPERE DELL'ANTICHITÀ: LA MITICA ĠUNDĪSĀBŪR	205
3. L'OSPEDALE DI ĠUNDĪSĀBŪR E L'ORIGINE DEGLI OSPEDALI ARABI	209
4. IL RUOLO DI MEDIATORI DEI CRISTIANI	215
5. CONCLUSIONE	217
NOTE BIOGRAFICHE	219
LISTA DELLE ABBREVIAZIONI	221
<b>OLGA LIZZINI, CRITICA DELL'EMANAZIONE E CREAZIONE DAL NULLA IN YAḤYĀ IBN 'ADĪ</b>	223
1. YAḤYĀ IBN 'ADĪ	227
2. AVICENNA	236

Indice

<b>CARMELA BAFFIONI, LE COSIDDETTE «MAWĠŪDĀT» IN YAḤYĀ</b>	
<b>IBN ‘ADĪ</b>	243
1. DISCORSO SUL CREATORE	245
2. DISCORSO SULL’INTELLETTO	254
3. DISCORSO SULL’ANIMA	256
4. DISCORSO SULLA NATURA	257
5. DISCORSO SULLA MATERIA	261
6. DISCORSO SULLA FORMA	262
7. DISCORSO SULL’ETERNITÀ	262
8. DISCORSO SUL MOVIMENTO	263
9. DISCORSO SUL TEMPO	264
10. DISCORSO SULLO SPAZIO	265
11. DISCORSO SU CIÒ CHE INDICA IL TERMINE ( <i>ZSM</i> ) «VUOTO»	266
<b>IDA ZILIO-GRANDI, IL «KITĀB TAHDĪB AL-AḤLĀQ» DI YAḤYĀ IBN</b>	
<b>‘ADĪ (363/974): RIFLESSIONI SUL TEMA DELL’ETICA NEL</b>	
<b>PERIODO ABBASIDE</b>	269
1. YAḤYĀ IBN ‘ADĪ E LA FILOSOFIA PRATICA	269
2. IL COMPORTAMENTO RAGIONEVOLMENTE VIRTUOSO	273
3. IL SOSTRATO PLATONICO	275
<b>SAMIR KHALIL SAMIR SJ, L’EDIZIONE CRITICA DEL «DAF‘ AL</b>	
<b>HAMM» DI ELIA DI NISIBI (975-1046)</b>	281
INTRODUZIONE	281
1. VITA E OPERE DI ELIA DI NISIBI	282
1.1. L’occasione dell’opera	282
1.2. L’opera	283
1.3. Altre opere di Elia	284
2. LA TEOLOGIA DI ELIA DI NISIBI	285
2.1. Perseverare nella gratitudine scaccia le preoccupazioni	285
2.2. La figura di Elia di Nisibi	289
2.3. Un esempio: il suo rapporto a Abdallāh Ibn al-Ṭayyib	290
CONCLUSIONE	290
APPENDICE: BIBLIOGRAFIA DI S. KH. SAMIR SU ELIA DI NISIBI	291
<b>PAOLO LA SPISA, FONTI INDIRECTE E NUOVE FONTI</b>	
<b>MANOSCRITTE NELL’OPERA TEOLOGICA DI SULAYMĀN AL-</b>	
<b>ĠAZZĪ</b>	295
1. INTRODUZIONE	295
2. LE FONTI INDIRECTE	296
2.1. Giovanni Damasceno, il Kitāb al-Burhān e Sulaymān al-	
Ġazzī	297

## Indice

2.2. LE SILLOGI MELCHITE	303
3. UNA SILLOGE MELCHITA NEI MANOSCRITTI DEL RADD	304
3.1. Ms. Sinaitico Arabo 11 (1116 d. C.)	305
3.2. Ms. Sinaitico Arabo 561 (XIII secolo)	305
3.4. Ms. Sinaitico Arabo 4 (Santa Caterina Nuovo Fondo)	306
3.5. Ms. Nasrallah 52	308
4. UN PRIMO BILANCIO RIASSUNTIVO	308
BIBLIOGRAFIA E ABBREVIAZIONI	309
<b>MARIAM DE GHANTUZ CUBBE, UNA TRACCIA DI ATTIVITÀ TEOLOGICA PRESSO I MARONITI NEI PRIMI ANNI DEL DODICESIMO SECOLO: TOMMASO DI KAFARTAB</b>	313
1. UN AUTORE DI AREA PERIFERICA	314
2. UNA PROSPETTIVA ORIENTATA AL DI FUORI DEL CALIFFATO	316
Bibliografia	319
<b>AWAD WADI, LE RECENSIONI ARABE DELLA VITA DI PAOLO DI TAMMA</b>	321
<b>INDICE DELLE MAPPE</b>	
1. ARABIA E SIRIA E LORO PRINCIPALI CITTÀ NEL VII SECOLO D.C.	56
2. MAPPA DELL'IMPERO ABBASIDE E DELLE SUE PROVINCE	76
3. MAPPA DELLA SIRIA E DELLE REGIONI ADIACENTI A BAĞDĀD	188

## 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 *ġ* indicano le due prevelari, rispettivamente sorda (come il tedesco *Bach*) e sonora (dal suono simile alla *r* francese).

## ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Si avvisa il lettore che certe abbreviazioni potrebbero trovarsi alla fine del singolo articolo, nella bibliografia curata dall'autore, oppure nelle prime note dell'articolo. Questo elenco perciò non ha pretesa di completezza.

- al-Fabāris* (1970): 'Azīz Sūryāl 'AṬIYYAH, *al-Fabāris al-tahlīliyyah li-maḥtūtāt tūr Sīnā al-'arabiyyah*, al-Iskandariyyah: Manṣa'at al-Ma'ārif bi-l-Iskandariyyah, 1970.
- al-Kindī on Definitions*: Felix KLEIN-FRANKE, *al-Kindī on Definitions and Descriptions of Things in Le Muséon* 95 (1982) 191-216.
- AMÉLINEAU: E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles*, in *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, tomo 4, fascicolo 2, Parigi 1895, pp. 515-516, 759-700, 835-836.
- 'AMR: MĀRĪ B. Sulaymān - 'AMR B. Mattā, *Aḥbār Baṭārikah Kursī al-Mašriq, min Kitāb al-Maḡdal*, traduzione latina ad opera di Enrico GISMONDI, *Maris Amri Salibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria*, Roma, 1896-1899.
- ASSEMANI: ASSEMANI, J. S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, 4 voll., Roma, 1719-1728.
- AVICENNA (2006): AVICENNA, *Metafisica*, Introduzione, traduzione italiana, note e apparati di O. LIZZINI; prefazione, revisione del testo latino e cura editoriale di P. PORRO, Milano 2006<sup>2</sup>.
- BADAWĪ: 'Abd al-Raḥmān BADAWĪ, *Aflūtīn 'inda al-'Arab, (Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt)*, Il Cairo: Dār al-Naḥḍah al-'Arabiyyah, 1966; Kuwayt: Wikālat al-maṭbū'āt, 1977 [2 ed.; 1995 3<sup>a</sup> ed].
- BIDAWID: BIDAWID, Raphaël J., *Les Lettres du Patriarche Nestorien Timothée I*, in "Studi e Testi", n. 187, Roma, 1956.

## Introduzione

- BLAU, *Grammar* (1966/67): Joshua BLAU, *A Grammar of Christian Arabic, based mainly on South-Palestinian texts from the first millennium*, in *CSCO Subsidia*, vol. 267 t. 27 (1966); vol. 276 t. 28, vol. 279 t. 29 (1967), Lovanio.
- BRAUN, *Der Katholikos*: O. BRAUN, *Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe*, in *Oriens Christianus* 1 (1901), Roma e Lipsia, pp. 138-152.
- BRAUN, *epistulae*: O. BRAUN, *Timothei Patriarchae I epistulae*, in *CSCO "Scriptores Syri"*, serie 2<sup>a</sup>, t. LXVII: testo siriano, Parigi e Lipsia, 1914; trad. latina, Roma e Parigi, 1915.
- BRAYDY, *Etudes* (1983): Michel BRAYDY, *Etudes sur Sa'īd Ibn Batrīq et ses sources*, *CSCO Subsidia* vol. 450 t. 69, Lovanio: Peeters, 1983.
- BROCK, *Maximus* (1973): Sebastian BROCK, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, in *Analecta Bollandiana* 91 (1973) 299-346, ristampato in S. BROCK, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Londra 1984, XII.
- BROCK, *Council* (1973): Sebastian BROCK, *A Syriac Fragment on the Sixth Council*, in *Oriens Christianus* 57 (1973) 63-71, ristampato in S. BROCK, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Londra 1984, XIII.
- BROCK (1986): Sebastian BROCK, *Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists*, in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 17 (1986) 119-140, ristampato in S. BROCK, *Studies in Syriac Christianity*, Hampshire/Brookfield 1992, XV.
- BSAC: Bulletin de la Société d'Archéologie Copte.
- C.E.: *Chronicon Ecclesiasticum* di Gregorius Bar Hebraeus edito e tradotto da Jean Baptiste ABBELOOS e Thomas Joseph LAMY, Lovanio, 1877.
- CACHIA, *The Book of the Demonstration* (1960): Pierre CACHIA, *Euthichius of Alexandria: the Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, I parte, *CSCO Script. Ar.* vol. 192, t. 20, Lovanio, 1960.
- CHARTOUNI (1986): Charles CHARTOUNI, *Le Traité des «Dix Chapitres» de Thomas de Kafarta: Un Document sur les Origines de l'Église maronite*, Beirut 1986.
- CO: Cahiers d'Orientalisme.
- COQUIN: R.-G. COQUIN, *Paul of Tamma*, in *The Coptic Encyclopedia* 6 (New York, 1991) 1923-1925.
- Creation and Emanation in Ibn Sīnā*: Jules JANSSENS, *Creation and Emanation in Ibn Sīnā*, in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997) 455-477.

Elenco delle abbreviazioni

- CSCO: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.
- CUBBE (2001): Mariam DE GHANTUZ CUBBE, *Quelques Réflexions à propos de l'Histoire Ancienne de l'Église Maronite*, in *Parole de l'Orient* 26 (2001) 3-69.
- DHGE: *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique*.
- DORESSE: J. DORESSE, *Les anciens monastères coptes du Moyenne-Égypte*, (Tesi difesa nel 1970; Neges Ebrix, 3-5), Yverdon-les-Bains, 2000, vol. 1, pp. 93-104, note pp. 32-37 (e passim anche negli altri volumi).
- Écrits théologiques (1986) = Sulaymān AL-ĠAZZĪ (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles), *Écrits théologiques en prose*, a cura di Néophitos EDELBY, coll. "Patrimoine Arabe Chrétien" 9, Roma-Beirut, 1986.
- EF<sup>2</sup>: *Encyclopédie de l'Islam* (seconda edizione).
- GIMARET (1988): Daniel GIMARET, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Parigi: Cerf, 1988.
- GRAF, *Geschichte*: G. GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, 5 voll., in "Studi e Testi", n. 118 (I vol. 1944), 133 (II vol. 1947), 146 (III vol. 1949), 147 (IV vol. 1951), 172 (V vol. 1953), Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944-1953.
- GRIBOMONT (1974): J. GRIBOMONT, *Documents sur les origines de l'Église Maronite*, in *Parole de l'Orient* 5 (1974) 95-132.
- GSCC: *Groningen Studies in Cultural Change*.
- H.M.: TOMMASO DI MARGĀ, *Historia Monastica*, traduzione a cura di E.A. WALLIS BUDGE, Londra, 1893.
- Ilāhiyyāt*: AVICENNA, *al-Shifā'*, *Al-Ilāhiyyāt (La Métaphysique)*, t. I, traités I-V, éd. par G.C. ANAWATI et S. ZAYED, révision et introduction par I. MADKOUR; t. II, traités VI-X, texte établi et édité par M.Y. MOUSA, S. DUNYA, S. ZAYED, revu et précédé d'une introduction par le dr. I. MADKOUR, à l'occasion du millenaire d'Avicenne, II Cairo: Ministère de la Culture et de l'Orientation, 1960/1380 h.
- JANSSENS (1987): J. JANSSENS, *Ibn Sīnā's Ideas of Ultimate Realities. Neoplatonism and the Qur'ān as Problem-Solving Paradigms in the Avicennian System*, in *Ultimate Reality and Meaning* 10 (1987) 252-271.
- JOUBEIR (1974): A. JOUBEIR, «*Kitāb al-Hudā*». *Essai*, Jounieh 1974.
- KARALEVSKIJ (1914): C. KARALEVSKIJ, *Antioche*, in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques* 3 (1914) 563-703.
- KLEIN-FRANKE (1982): Félix KLEIN-FRANKE, *al-Kindī on Definitions and Descriptions of Things*, in *Le Muséon* 95 (1982) 191-216.

## Introduzione

- LABOURT: H. LABOURT, *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (780-823) et Christianorum orientalium condicione sub chaliphis abbasidis*, Parigi, 1904.
- L'èpître des définitions*: Daniel GIMARET, *L'èpître des définitions attribuée à al-Kindī*, in *Al-Kindī, Cinq Èpîtres*, a cura del Centre d'Histoire des Sciences et des Doctrines. Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes (Équipe Al-Kindī), Paris: Éditions du CNRS, 1976, pp. 7-69.
- Le ricchezze spirituali: Le ricchezze spirituali delle Chiese sire, Atti del 1° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Milano Biblioteca Ambrosiana, 1° Marzo 2002, coll. "Ecumenismo e dialogo", Milano: Centro Ambrosiano, 2003.
- Les noms divins en Islam*: Daniel GIMARET, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris: Cerf, 1988.
- Le traité de l'unité*: YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Le traité de l'unité*, étude et édition critique, coll. "al-Turāt al-'Arabī al-Masihī", Jounieh: Librairie Saint-Paul - Roma: PIO, 1980.
- MARI: MĀRĪ B. Sulaymān - 'AMR B. Mattā, *Aḥbār Baṭārikah Kursī al-Mašriq, min Kitāb al-Maḡdal*, traduzione latina ad opera di Enrico GISMONDI, *Maris Amri Salibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria*, Roma, 1896-1899.
- Metafisica*: AVICENNA, *Metafisica*. Introduzione, traduzione italiana, note e apparati di O. LIZZINI; prefazione, revisione del testo latino e cura editoriale di P. PORRO, Milano, 2006<sup>2</sup>.
- MIDḤAT: Ḥilmī Tādrus MIDḤAT, *Anbā Paolo di Tamma amico di Anbā Bišoi*, senza luogo né data di stampa (in arabo).
- MINGANA: MINGANA, A., *The apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi*, in *Woodbrooke studies*, II (1928), pp. 1-162.
- ms./mss.: manoscritto/i
- NASRALLAH (1983): NASRALLAH, J., *Histoire du Mouvement Littéraire dans l'Église Melchite du Ve au XXe siècle*, 3/1, Lovanio 1983, pp. 969-1250.
- OCA: *Orientalia Christiana Analecta*.
- OCP: *Orientalia Christiana Periodica*.
- OLA: *Orientalia Lovanensia Analecta*.
- PG: *Patrologia Graeca*.
- PIRONE: Bartolomeo PIRONE, *Traduzione della vita di Anba Paolo di Tamma*, in SOCC 38 (2005), pp. 73-114.

Elenco delle abbreviazioni

- PUTMAN: PUTMAN, Hans, *L'Église et l'Islam sous Timothée I*, coll. "Recherches" nouvelle série, Beirut: Dar el-Machreq, 1975.
- SAMIHA 1997: SAMIHA, Abd el-Shahid, *Supplement to the Catalogue of the Manuscripts in the Coptic Museum*, in BSAC 36 (1997), pp. 153-154.
- SAMIHA 1998: SAMIHA, Abd el-Shahid, *Supplement to the Catalogue of the Manuscripts in the Coptic Museum*, in BSAC 37 (1998), p. 87.
- SAMIR (1976): SAMIR, Samir Khalil, *Kitāb al-Hudā, Kitāb al-Kamāl et Kitāb al-Nāmūs*, in OCP 42 (1976) 207-216.
- SOCC: Studia Orientalia Christiana, Collectanea.
- Sulaymān al-Ġazzī* (2006): Paolo LA SPISA, *Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī, vescovo palestinese di Gaza (X-XI secolo): per una nuova edizione critica di alcuni trattati teologici*, Tesi di Dottorato di Ricerca in «Lingue e Culture del Mediterraneo», tutela della Prof.ssa Lidia BETTINI, Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2005-2006 (inedita).
- The Philosophical Treatises: YAḤYĀ IBN 'ADĪ, The Philosophical Treatises. A Critical Edition with an Introduction and a Study by Dr. Sahban Khalifat*, Amman: University of Jordan, 1988 (*Maqālāt Yaḥyā ibn 'Adī al-falsafiyah*, [ed. by] Saḥbān Ḥalīfāt, 'Ammān: al-Ġāmi'ah al-Urdunniyyah, 1988), pp. 266-274.
- TISSERANT: TISSERANT, E., *Timothée I*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 15 (1946) 1121-1139.
- TROUPEAU: TROUPEAU, G., *Catalogue des manuscrits arabes, première partie, manuscrits chrétiens*, tomo 2, Parigi, Bibliothèque Nationale, 1972.
- WADI, *La recensione breve*: WADI, Awad, *La recensione breve della vita araba di Paolo di Tamma*, in *Ægyptus Christiana. Mélanges d'Hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste*, a cura di Ugo Zanetti ed Enzo Lucchesi, in CO 25 (2004) 195-210.
- WADI, *Paolo*: WADI, Awad, *Paolo di Tamma*, in *Bibliotheca Sanctorum Orientalium. Enciclopedia dei Santi, le Chiese Orientali*, vol. 2, Roma 1999, coll. 782-783.
- WADI, *La recensione lunga*: WADI, Awad, *La recensione lunga della vita araba di Paolo di Tamma*, in SOCC 38 (2005) 115-178.
- YAḤYĀ IBN 'ADĪ (1980): *Le traité de l'unité: Le traité de l'unité de Yaḥyā ibn 'Adī*, étude et édition critique par Samir Khalil SAMIR,

## Introduzione

- coll. «al-Turāt al-‘Arabī al-Masīhī», Jounieh: Librairie Saint-Paul; Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1980.
- YAḤYĀ IBN ‘ADĪ (1988): YAḤYĀ IBN ‘ADĪ, *The Philosophical Treatises. A Critical Edition with an Introduction and a Study by Dr. Sabban Khalifat*, coll. “Publications of the University of Jordan”, Amman: Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Jordan, 1988/*Maqālāt Yahyā Ibn ‘Adī al-Falsafiyah. Dirāsah wa-Taḥqīq D. Saḥbān Ḥalīfāt*, silsilah “Manšūrāt al-Ġāmi‘ah al-Urdunniyyah”, ‘Ammān: Qism al-falsafah, Kulliyyat al-Adāb, al-Ġāmi‘ah al-Urdunniyyah, 1988.
- ZANETTI: U. ZANETTI, *Les manuscrits de Dair Abū Maqār. Inventaire*, in CO 11 (1986).

## PREFAZIONE

Quando nell'ottobre 749 Abū al-'Abbās fu portato nella moschea di Kūfa e fu riconosciuto come primo califfo della dinastia 'Abbaside con il nome di al-Saffāh da parte degli abitanti di Kūfa e dei rappresentanti delle tribù del Khorasān, si era ben lungi dal pensare che tale califfato avrebbe avuto vita così duratura viste le sfide dei partiti rivali che lo attendevano. Eppure «periodo abbaside» può essere definito quel lasso di tempo – grossomodo cinquecento anni – intercorsi tra l'avvento al potere della dinastia discendente da Ibn 'Abbās e la caduta di Baġdād ad opera delle invasioni mongole avvenuta nel 1258.

Questi 508 anni nei quali il centro della vita politica, economica e culturale dell'impero si giocò – con alti e bassi – inizialmente nella capitale Baġdād fondata dal suo secondo califfo al-Manṣūr e successivamente anche in altri centri culturali d'Oriente e d'Occidente, sono il termine cronologico che fa da sfondo agli articoli del presente volume.

È lì, a Baġdād, quella città che gli occhi di tutto il mondo hanno visto bombardare dagli eserciti alleati al fine di fare cadere la dittatura di Saddam Husayn, che la nostra civiltà occidentale ha parte delle sue radici. L'affermazione potrebbe sembrare pura propaganda o semplicemente una frase «ad effetto», ma leggendo il volume ci si renderà conto che ciò corrisponde a verità.

Nostro intento perciò, nell'organizzare il convegno e la pubblicazione degli atti che qui presentiamo, fu perciò quello di contribuire a mostrare la profondità di tali radici culturali e, soprattutto, mostrare il grande ruolo che, in tale opera culturale, le comunità cristiane d'Oriente con la loro fede e il loro ingegno ebbero in tale progresso culturale.

La prima lettura che consigliamo perciò è la *lectio inauguralis* che Samir Khalil Samir tenne al convegno trattando della *rivoluzione culturale introdotta a Baġdād dai Cristiani*. In essa, considerando alcuni autori significativi di tale periodo, si può apprezzare la grande modernità e il grande progresso intellettuale che si fece strada in tale panorama socio-culturale.

## Introduzione

Il contributo di Bartolomeo Pirone, *Gli albori dell'Islām in tre storici arabo-cristiani*, offre agli studiosi della tradizione islamica i testi e le valutazioni date proprio su Muḥammad da tre autori arabo-cristiani: due del periodo d'oro dell'impero abbaside, Agapio (X secolo) ed Eutichio (877-940), e uno del periodo d'oro della letteratura copta, al-Makīn (1205-1292).

Leggendo il contributo di Manuela Galizia, *Il Corano e la tradizione cristiana siriana*, si potranno apprezzare maggiormente la vicinanza culturale e linguistica che lega i testi del Corano alla lingua e letteratura della vicina Siria: legame tuttora minimizzato quando non negato dalle fonti islamiche, ma che certamente può essere apprezzato nei tentativi di ricostruzione e ricomprensione critica di alcuni passi oscuri del Corano che l'autrice ci offre facendoci ripercorrere le teorie di Lüling e Luxemburg.

Leggendo il contributo di Vittorio Berti, *La scuola di Bā Šōš nella storia e nella cultura siro-orientale*, si può valutare il motivo profondo della fecondità della letteratura arabo-cristiana: essa fonda le proprie basi sulla solidità della tradizione siriana, e ci si renderà conto di quanto abbia influito sulla letteratura arabo-cristiana la vivacità e la vitalità della tradizione delle chiese siriache, tradizione anche educativa e inoltre non solo di fede e spiritualità, ma anche di letteratura, filosofia e scienze e contraddistinta in personaggi quali Timoteo I, da una grande spinta e dimensione missionaria. Questo patriarca è di fatto un personaggio chiave per comprendere i nuovi rapporti che andarono instaurando le chiese della parte orientale della Siria con i nuovi conquistatori, e l'articolo di Salvatore Santoro, *Timoteo I (728-823) espressione della chiesa nestoriana al suo apogeo*, delinea la fisionomia e la concretezza di tale pastore nella politica extra ed intra-ecclesiale, sia per ciò che attiene il diritto ecclesiastico in materia patrimoniale e matrimoniale, sia per ciò che attiene il rapporto con le comunità religiose non-cristiane. Inoltre egli è testimone dell'intenso e nuovo rapporto che si andò instaurando con il potere califfale, nonché della spinta missionaria che la Chiesa nestoriana operò verso est fino alla Cina e all'India.

Facendo ricorso agli scritti di un altro grande e illustre autore della fine dell'VIII e degli inizi del IX secolo, Teodoro Abū Qurrah, Paola Pizzo, con il suo contributo su *La geografia religiosa a Edessa al tempo di Teodoro Abū Qurrah. Notizie dal «Trattato sull'esistenza del creatore e sulla vera religione»* ci fa apprezzare la varietà e la complessità religiosa che doveva esistere ai tempi del vescovo di Ḥarrān, e come il

## Prefazione

confronto tra le varie confessioni religiose doveva sussistere certamente ed essere tutt'altro che blando.

Sempre a partire da un'opera importante di Teodoro Abū Qurrah, Wafik Nasry, con il suo articolo in inglese: *The Place of Reason in an Early Arab-Christian-Muslim Dialogue*, ci mostra quanto fossero debitori alla logica aristotelica i nostri autori, in particolare al sillogismo. Di questa logica si faranno assidui propugnatori e diffusori, soprattutto in contesto controversistico e polemico.

La riflessione teologica invece può essere apprezzata con tre distinti articoli riguardanti tre distinti periodi: IX-XI e XII secolo.

Il mio articolo (Davide Righi, «*Dio da Dio*» «*Luce da luce*». *Evoluzione della cristologia in Abramo di Tiberiade*) prende le mosse da un dialogo della prima metà del IX secolo, il dialogo di Abramo di Tiberiade, e mostra che la riflessione teologica comincia ad essere influenzata dal nuovo contesto storico-culturale, cioè da una società che si sta progressivamente islamizzando e con argomenti teologici che cominciano a tenere conto sia della mentalità islamica che delle fonti islamiche.

Un interessante articolo che torna a fare il punto sulla valutazione dei dati provenienti dalle fonti arabe della medicina è quello di Rosanna Budelli, *L'epistola di Ḥunayn Ibn Ishāq e la critica alle fonti arabe della medicina*. A partire da un'epistola nella quale Ḥunayn (prima metà del IX secolo) ci informa delle proprie traduzioni e dei relativi committenti, si mette in guardia dal rischio apparso di recente di mettere in discussione radicalmente la reale portata di alcuni luoghi di cultura del periodo abbaside quali la *Casa della Sapienza* a Baḡdād e la scuola di Ġundīsābūr, e inoltre ragiona sul rischio di relativizzare i dati provenienti dalle fonti.

Si potranno quindi apprezzare tre contributi sul grande filosofo cristiano del X secolo discepolo del filosofo musulmano al-Fārābī: Yaḥyā Ibn 'Adī († 974).

Innanzitutto Olga Lizzini, *Critica dell'emanazione e creazione dal nulla in Yaḥyā Ibn 'Adī*, affronta la problematica della valutazione della temporalità e della causalità nel rapporto tra creatore e creazione, prima nel filosofo cristiano del X secolo, poi nel filosofo musulmano del XII secolo, Avicenna.

Carmela Baffioni, con il suo articolo intitolato *Le cosiddette «maw-ḡūdāt» in Yaḥyā Ibn 'Adī*, a partire da una sua epistola mette in luce la prospettiva secondo la quale Yaḥyā ripercorre gli elementi essenziali di

## Introduzione

una trattazione della fisica e della metafisica in ambito greco e islamico: Creatore, Intelletto, Anima, Natura, Materia, Forma, Eternità, Tempo, Spazio e Vuoto.

Ida Zilio-Grandi, anticipando la traduzione italiana e lo studio dell'opera di Yahyā che compariranno prossimamente, con *Il «kitāb taḥdīb al-ablāq» di Yahyā Ibn 'Adī (363/974): riflessioni sul tema dell'etica nel periodo abbaside*, mostra quanto il discorso etico fosse basato da Yahyā sul dato razionale più che sui dati scritturistici o della tradizione, indicando così la ragione e le sue capacità quali elementi decisivi nell'etica.

Samir Khalil Samir, con il suo articolo su *L'edizione critica del «Daf al Hamm» di Elia di Nisibi (975-1046)*, presentazione dei due volumi pubblicati nella collana "Patrimonio Culturale Arabo Cristiano", ci schiude il clima intenso di fiducia e di dialogo che si andò dispiegando tra un visir musulmano, Abū l-Qāsim al-Ḥusayn Ibn 'Alī al-Maḡribī, e il vescovo cristiano Elia, vescovo di Nisibi. L'opera infatti, commissionata dal visir al vescovo Elia per aiutarlo a superare i momenti di crisi e di *preoccupazione*, rimane un esempio della sintesi sapienziale diffusa nel mondo mediorientale nella quale si possono distinguere diversi apporti: quello greco, quello persiano, quello arabo, quello monastico, quello eremitico e quello biblico.

Con gli altri due studi di sapore teologico volge verso il termine la raccolta degli articoli. Paolo La Spisa, *Fonti indirette e nuove fonti manoscritte nell'opera teologica di Sulaymān al-Gazzī*, fa il punto della ricerca sulla ricostruzione della produzione teologica di questo grande vescovo di Gaza, lì vissuto durante l'XI secolo e sulle fonti teologiche da lui utilizzate.

Con il contributo di Mariam De Ghantuz Cubbe, *Una traccia di attività teologica presso i maroniti nei primi anni del dodicesimo secolo: Tommaso di Kafartab*, siamo invece in contesto maronita – comunità meno aperta delle altre ad una interazione con la lingua e la cultura dei nuovi governanti – e oltretutto in periodo già tardivo e contemporaneo alla prima presenza dei crociati in Medioriente. In questo articolo si indaga sull'unico riferimento che si ha di attività teologica e letteraria propria della comunità dei maroniti e sulle sue circostanze storiche.

La preziosità della tradizione cristiana in lingua araba, tradizione indiretta non sempre apprezzata quando non viene apertamente misconosciuta perché considerata priva di reale valore e tardiva, emerge invece nell'ultimo studio presentato, quello di Awad Wadi, *Le recensioni*

## *Prefazione*

*arabe della vita di Paolo di Tamma*, che mostra sulla base della tradizione araba il sostanziale rimaneggiamento che deve essere avvenuto nella tradizione copta per rendere i dati agiografici relativi a tale strano personaggio più «ortodossi».

Il criterio seguito nella presentazione dei contributi è grossomodo il criterio cronologico, o degli autori o della materia trattata o del periodo di composizione delle opere alle quali ci si riferiva.

La consultazione di due mappe (vedi alla fine dell'indice) può aiutare a rendersi conto della dislocazione geografica di tanti luoghi spesso menzionati negli articoli.

Davide Righi

Voglio ringraziare quanti nel GRAC hanno contribuito sia alla realizzazione del convegno che alla pubblicazione del presente volume, in particolare Salvatore Santoro e Paola Pizzi.

Data l'eterogeneità della materia si è preferito non appesantire la pubblicazione con indici anche per non slittare eccessivamente con i tempi di pubblicazione. Ci riproponiamo di offrire i medesimi indici che caratterizzano quasi tutte le nostre pubblicazioni sul sito del GRAC ([www.grac.it](http://www.grac.it)) nel prossimo futuro.



## ABSTRACTS DEGLI ARTICOLI

### Samir Khalil SAMIR, *La rivoluzione culturale introdotta a Baġdād dai Cristiani*

L'apporto dei cristiani d'Oriente fu fondamentale nello sviluppo delle scienze in epoca abbaside: non solo la filosofia, ma anche scienze quali la medicina, la matematica, la chimica, ecc. vantano dei cristiani tra i loro principali esponenti. Ciò è attestato nei documenti e nelle testimonianze che ci sono pervenuti anche, e soprattutto, grazie ai musulmani.

Il processo di assimilazione delle scienze da parte dell'Islam fu avviato dai cristiani attraverso una intensa opera di traduzione dei testi dal greco e dal siriano verso l'arabo, cui si dedicarono personaggi del calibro di Ḥunayn Ibn Ishāq, Qusṭā Ibn Lūqā e Yaḥyā Ibn 'Adī. Spesso poi questi autori non si limitavano a tradurre, ma arricchivano le opere e ne componevano di nuove e originali. In questo senso, Baġdād – la capitale degli abbasidi – diventa il centro propulsore di una «rivoluzione», di un «rinascimento» la cui genesi è da riconoscere nello scambio interculturale tra cristiani e musulmani. Tuttavia, presto emergerà una tendenza in totale contrasto con questa apertura, una reazione «fondamentalista» che, chiudendo la porta all'uso della ragione nella riflessione religiosa, inaugura un periodo di decadenza, dal quale – a parte la parentesi della *Nabḍab* – il mondo arabo-islamico fatica ancora oggi a risollevarsi.

### Bartolomeo PIRONE, *Gli albori dell'Islām in tre storici arabo-cristiani*

L'analisi delle testimonianze degli storici arabo-cristiani sulla vita del profeta Muḥammad e l'avvento dell'Islam può rivelare molti aspetti interessanti riguardo al modo in cui fu recepito questo inatteso evento, anche se generalmente tali compilazioni si caratterizzano per l'obiettività e l'assenza di giudizio. In particolare, tre sono le figure prese in esame in questa sede: Agapio di Gerapoli, la cui opera può essere considerata un esempio tipico, un modello cui si ispireranno altri cronachisti arabo-cristiani dopo di lui; Eutichio, che nei suoi *Annales* è così avaro di dati storici su Muḥammad, la sua vita e la prima cronaca musulmana da tradire una certa parzialità, o forse si può ipotizzare l'intervento di omissioni o lacune in sede di trasmissione del testo; al-Makīn, la cui *Cronaca* – al contrario – abbonda di notizie biografiche e storiche, per le quali attingerà, come altri autori arabo-cristiani, all'opera di al-Ṭabarī. In questo senso, al-Makīn fa parte di una serie di autori che, oltre a dimostrare conoscenza dei fatti, esprimeranno attraverso le loro opere grande rispetto e considerazione per il patrimonio religioso e culturale dei musulmani.

### Manuela GALIZIA, *Il corano e la tradizione cristiana siriana*

Questo intervento presenta gli studi indipendenti di Lüling e Luxenberg, due autori contemporanei di lingua tedesca. Essi intendono dimostrare l'influenza della Chiesa siriana sulla nascita e sulla formazione del Corano. La Chiesa d'oriente prevedeva, infatti, l'uso

## Introduzione

liturgico del siriano ma traduceva nella lingua locale i testi del «Lezionario» detto *Qeryānā* (da cui deriva il nome arabizzato di *Qurʾān*) e delle Sacre Scritture, con relativi commenti. Composto prima che l'arabo fosse un idioma codificato, il Corano sarebbe dunque un libro cristiano, scritto per convertire i beduini del deserto. Successivamente le evidenti lacune nella tradizione mnemonica e la crescente ideologizzazione islamica ne hanno cambiato l'interpretazione, cambiando anche il significato di molti passaggi. Lüling e Luxenberg hanno trovato versi del Corano con significati assai diversi dalla vulgata tradizionale, al punto da stravolgere anche il «senso» tramandatoci, i dogmi e la conseguente mentalità musulmana. La traccia filologica della lingua aramaica nel Corano, anche dal punto di vista sintattico, possiede presupposti scientifici tali che – se approfondita – potrebbe chiarire la nascita dell'Islam come parte integrante della storia della Chiesa. E' sorprendente trovare nel Corano testimonianze cristiane che affermano la Passione del Signore, come ad es. nella sura 74 riveduta da Lüling, o addirittura un richiamo esplicito di partecipare alla Messa, come ha scoperto Luxenberg nella sura 96, riveduta sotto il profilo dell'esegesi siriana.

Ma rimane ancora tanto da scoprire (anche storicamente) nel Corano da augurarsi che ci sia il coraggio e la collaborazione degli specialisti per chiarire il possibile. Vale la pena continuare a battere questa strada e approfondire questo tipo di studi: forse così riusciremo a riempire il fossato profondo che si è creato (e voluto creare) fra noi e i Musulmani. Per «non aver timore» ci basti la sicurezza che nel Corano – come ci è stato dimostrato da questi coraggiosi studiosi – c'è il seme del Vangelo e quindi di Cristo che porta all'unità quando lui vorrà. Allora forse capiremo che la presenza di milioni di credenti che praticano ancora la preghiera, il digiuno e l'elemosina è *segno* della Provvidenza divina e non una condanna per loro e per noi!

### Vittorio BERTI, *La scuola di Bā Šōš nella storia e nella cultura siro-orientale*

L'importanza della scuola di Bā Šōš nella storia e nella cultura siro-orientale resta oggi tutto da scoprire e valutare nella sua reale portata. La vicenda di questa istituzione, che gli studiosi di siriano non ignorano nelle sue grandi linee, sembra infatti rivelare ad una riflessione più approfondita che la sua collocazione nel contesto intellettuale del tempo – le più antiche testimonianze di questa scuola risalgono all'VIII secolo – fu tutt'altro che marginale. Collocata in un piccolo borgo della diocesi siro-orientale di Marga, questo centro sembra essere sorto come istituto scolastico primario, ma il tenore della figura cui è legata la sua memoria, ossia Abramo l'Interprete, induce a pensare che col tempo abbia acquisito un ruolo ben diverso, quello di polo intellettuale di alto livello, dove ci si dedicava all'esegesi biblica, alla traduzione di testi, all'attività apologetico-confutativa. In questo senso, la scuola di Bā Šōš si inserisce come anello di congiunzione tra la scolarità siro-orientale del VI-VII secolo e la fioritura ellenizzante del IX.

### Salvatore SANTORO, *Timoteo I (728-823): espressione della chiesa nestoriana al suo apogeo*

Alla morte del *Catholicos* Hēnānīšū II, nel 778/779, dopo un lungo periodo di rivalità tra i vescovi, con metodi forse discutibili, Timoteo I vescovo di Bēt Baḡāš divenne la nuova guida della Chiesa nestoriana.

## Abstracts

Formatosi alla scuola di Bāsoṣ Timoteo I fu un uomo colto, esperto in filosofia, amante della cultura greca e delle scienze profane, teologo ed esperto in esegesi delle Sacre Scritture, conoscitore della patristica e canonista. Ha sempre inteso la cultura come «strumento» per il servizio all'uomo e «chiave» di accesso per la partecipazione alla vita del paese.

Motivato da un forte impegno pastorale è stato un difensore dell'ortodossia, fermo e deciso a non lasciare spazio agli abusi dottrinali e disciplinari; all'esterno si è contraddistinto nel promuovere e realizzare missioni al di fuori dei tradizionali confini della sua chiesa. I suoi sacerdoti dovevano essere istruiti, conoscere le Scritture, i Padri, la filosofia e la logica aristotelica, affinché fossero testimoni della fede all'interno della Chiesa e difensori di essa di fronte ai pericoli dell'eresia monofisita, severiana o messaliana.

Il suo patriarcato, durato quasi mezzo secolo, ebbe luogo sotto il regno di cinque differenti califfi con i quali seppe mantenere relazioni diplomatiche fuori dal comune.

Timoteo volle una chiesa viva, aperta all'ambiente circostante e integrata nel tessuto sociale; invitò i membri della sua chiesa a partecipare attivamente alla vita culturale, sociale e civile del paese.

Anche come canonista dimostrò modernità di pensiero e si rivelò un uomo attento ai bisogni della sua Comunità nello sforzo di rispondervi.

Non sorprende, dunque, il fatto che gli storici lo abbiano tramandato come *Timoteo il Grande*.

«Timoteo fu, nella Chiesa nestoriana, ciò che fu S. Giovanni Damasceno nella Chiesa bizantina. S. Giovanni Damasceno ha riassunto tutta la patristica greca; anche Timoteo, come un'ape laboriosa, ha sistematizzato i migliori elementi del nestorianesimo, trasmettendoci un'eredità fortemente ricca e preziosa. (...) Nel sincretismo teologico di Timoteo troviamo lo sforzo di conciliare i principi nestoriani con la dottrina dei Padri».

Paola PIZZO, *La geografia religiosa a Edessa al tempo di Teodoro Abū Qurrah. Notizie dal «Trattato sull'esistenza del creatore e sulla vera religione»*

Il *Trattato sull'esistenza del Creatore e della vera religione* offre un interessante quadro della «geografia religiosa» all'epoca di Teodoro Abū Qurrah nella regione di Edessa. Inserendosi nel filone apologetico, prediletto dall'Autore, l'opera analizza alcuni fenomeni religiosi del suo tempo – pagani, magi, samaritani, ebrei, cristiani, manichei, marcioniti, seguaci di Gardesane e musulmani – con l'obiettivo ultimo di dimostrare che solo nel cristianesimo risiede la Verità. Come già in un altro dei suoi trattati, quello sulla *Libertà*, Teodoro si dimostra particolarmente zelante nella descrizione e confutazione del manicheismo, che egli assimila alla *zandaqab*: testimone in questo senso di una tendenza, peraltro «trasversale», fortemente antimanichea e più in generale antidualista, che caratterizza il suo tempo. Quanto all'Islām, Teodoro offre un compendio molto preciso dei punti essenziali della fede islamica, pur confutandola con vigore. Proprio queste qualità – obiettività e rigore – sembrano essere gli elementi peculiari della generazione di autori arabo-cristiani successiva al Damasceno.

Wafik NASRY, *The Place of Reason in an Early Arab-Christian-Muslim Dialogue*

In this paper, I present a debate between Bishop Abū Qurrah of Ḥarrān with a group of Muslim theologians in the presence and participation of the Caliph 'Abd Allāh al-Ma'mūn.

## Introduzione

From among 26 manuscripts, my concern was focused on the available Melkite manuscripts written in the Arabic (a total of eleven manuscripts). Some of these manuscripts are complete while others are incomplete.

In this debate, Abū Qurrah uses a variety of ways to argue his points. Some are dependent on the *'Aql* (reason) and others on the *Naql* (proof text). In all cases, without exception, Abū Qurrah is concerned to argue in a logical manner, by simple syllogism and dialectical logical analogies.

In different parts of the debate, Abū Qurrah also uses selected passages from the *Qur'an* to answer the objections he has to counter. Abū-Qurrah demands rationality. He demands consistency and harmony.

I have emphasized the importance of this aspect of the manuscripts because it shows a Christian apologist trying to get across an idea of reason which was not necessarily shared by all of his Muslim interlocutors.

The use of reason in this debate shows courage, intellectual honesty and respect. It shows the «Place of Reason» in inter-religious dialogue. It acts as an offer of a common ground and the necessary freedom with which to continue the dialogue. It also shows respect and confidence in ones debate opponents; it allows them the occasion to understand my view and, at one and the same time, the opportunity to explicate their own view on an equal footing. Reason also demands from both debaters consistency and harmony. Such a striving after a rational discourse is as important today as it ever was.

### Davide RIGHI, «Dio da Dio» «Luce da luce»: *evoluzione della cristologia in Abramo di Tiberiade*

Il dialogo del melkita Abramo di Tiberiade con l'emiro 'Abd al-Rahmān al-Hāsimī, datato approssimativamente attorno all'830 d.C., è un esempio di come la generazione di teologi cristiani successiva a quella del Damasceno comincia ad elaborare un approccio nuovo a questa disciplina. Continuando pur sempre ad attingere alla fonte della tradizione ortodossa, questo approccio nasce dall'esigenza, anch'essa nuova, di spiegare e testimoniare la fede cristiana di fronte ad un nuovo interlocutore: il musulmano. Cristologia, pneumatologia, dottrina monoteistica e fede trinitaria sono solo alcuni dei temi su cui si concentrerà lo sforzo dei teologi arabo-cristiani di individuare un vocabolario che l'ascoltatore fosse in grado di comprendere. È il caso di espressioni quali «Dio da Dio» e «Luce da luce»: in Abramo di Tiberiade non si riferiscono più al «solo signore Gesù Cristo», ma alla Parola di Dio, con un palese richiamo al Corano. Si assiste qui – e forse per la prima volta – ad una sorta di «adattamento» che testimonia un ineluttabile processo di inculturazione della fede.

### Rosanna BUDELLI, *L'epistola di Hunayn Ibn Ishāq e la critica alle fonti arabe della medicina*

Hunayn Ibn Ishāq può essere considerato uno dei più grandi medici e traduttori arabo-cristiani in età abbaside: il rigore filologico e scientifico del suo metodo non conoscono precedenti nella sua epoca. La sua *Epistola a 'Alī Ibn Yahyā* ne è uno degli esempi più rappresentativi. Qui Hunayn fa ampio riferimento a nomi di medici originari di Gundīshābūr, il cui ruolo come centro di trasmissione della scienza medica è stato messo in discussione – al pari di altre istituzioni quali la mitica *Bayt al-Hikmah* – da un filone di ricerca che vorrebbe dimostrare – avvalendosi di un più attento approccio alle fonti – come l'esaltazione della funzione di questa città persiana nello sviluppo della scienza medica sia in gran parte da attribuire alla propaganda nestoriana. Un assunto questo che si

## Abstracts

basa sulla iniziale preminenza dei cristiani nestoriani tra i medici e i traduttori di opere mediche presso le corti islamiche. Allo stesso tempo, però, questo approccio rischia di «azzerrare» ingiustamente il contributo culturale dato dalle comunità arabo-cristiane: un declassamento che, del resto, non trova appiglio sicuro nelle fonti stesse.

### Olga LIZZINI, *Critica dell'emanazione e creazione dal nulla in Yahyā Ibn 'Adī*

Vengono qui proposti e analizzati due passi tratti da due opere del filosofo e teologo arabo-cristiano Yahyā Ibn 'Adī, discepolo e successore di al-Fārābī: il Trattato sugli Esistenti – opera in cui l'autore espone gli elementi essenziali della sua ontologia metafisica e fisica – e l'Epistola sull'unità o unicità divina, la *Risālah fī al-tawḥīd*. Il primo di questi passi descrive le proprietà che definiscono Dio: generosità, sapienza e onnipotenza, mentre il secondo è una dimostrazione del fatto che l'atto creatore di Dio è informato dalla sua libera volontà. Di conseguenza, l'esistenza degli enti non emana dalla loro essenza.

Si pone qui in tutta la sua complessità la problematica della creazione *post nihil* – sostenuta da Yahyā – e della creazione *ex nihilo* – la posizione di Avicenna. Quest'ultimo, del resto, nella sua *Metafisica* si pone in aperto contrasto con la dottrina della creazione *post nihil*, come se gli assunti di Yahyā siano stati per lui spunti polemici da confutare. Quella di Yahyā è una prospettiva teologica, basata sì sull'onnipotenza di Dio, ma anche sulla Sua assoluta libertà di agire o meno l'atto creatore.

### Carmela BAFFIONI, *Le cosiddette «mawğudāt» in Yahyā Ibn 'Adī*

Oggetto di questo articolo è un'epistola di Yahyā Ibn 'Adī, in cui sono descritti i principali argomenti della fisica e metafisica greche e islamiche: Creatore, Intelletto, Anima, Natura, Materia, Forma, Eternità, Tempo, Spazio e Vuoto.

L'autore, allievo di al-Fārābī, fu un cristiano giacobita, traduttore di Aristotele, divulgatore del *Timeo* di Platone, e filosofo egli stesso. Interessante è il modo, alquanto insolito, in cui Yahyā denomina nel titolo gli oggetti in discussione, e cioè «mawğudāt»: si tratta di un termine dalle molteplici connotazioni, ma che in filosofia islamica si trova soprattutto a indicare gli esistenti del mondo sublunare.

Yahyā è uno degli esponenti della «scuola di Bağdād», che era un importante centro di traduzione delle opere di Aristotele. Fortissimo è dunque, nel trattato, il peso dello Stagirita. Il maggiore interesse di questo trattato risiede, però, nei suoi spunti teorici, comparabili con le tesi di autori anche appartenenti a scuole radicalmente diverse. È importante rimarcare che parecchi punti del trattato (come la presentazione di Dio e il rapporto fra creatore-Fattore e creazione-manufatto) dimostrano che Yahyā era perfettamente integrato anche nella *falsafah* di matrice neoplatonizzante. Ciò fa supporre che egli conoscesse bene i termini del dibattito, date le somiglianze letterali di questi testi con quelli degli Iḥwān al-Ṣafā'. Osserviamo dunque come opinioni sorte in una fase ancora iniziale del pensiero islamico (fine del IX secolo) vengano a fondersi con quelle dell'epoca di Yahyā, detta «della rinascenza», e preparino il terreno alle più complesse formulazioni del secolo successivo.

Dunque, queste «voci» risultano importanti non solo come verifica della ricezione e dell'uso che, nel X secolo, si faceva delle opere di Aristotele, ma anche per gli altri grandi problemi dibattuti in quegli anni, che avrebbero influenzato i successivi sviluppi del pensiero islamico. Yahyā Ibn 'Adī dimostra ancora una volta il suo valore filosofico, oltre che la sua importanza come testimone di Aristotele nel mondo arabo-islamico.

## Introduzione

Ida ZILIO-GRANDI, *Il «kitāb taḥdīb al-ahlāq» di Yahyā Ibn ‘Adī († 363/974): riflessioni sul tema dell’etica nel periodo abbaside*

Il discorso di Yahyā ibn ‘Adī sul comportamento virtuoso appare molto interessante per due motivi.

Innanzitutto guardando alla ricerca di una possibile convergenza fra diverse tradizioni culturali: questo piccolo trattato non utilizza alcuna espressione di senso religioso ed è guidato dalla riflessione filosofica; così, ha potuto essere assunto a modello da alcuni pensatori musulmani di epoca successiva e attribuito, nella storia, ad autori musulmani. A volte il testo prescinde perfino dalla ragione filosofica ed è guidato dalla semplice ragionevolezza: intende dunque testimoniare la possibilità di un discorso sul buon comportamento che vada oltre ogni tradizione culturale, sia filosofica sia riconosciuta come rivelata; e induce a ritenere che il piano etico sia il luogo per eccellenza dei significati condivisibili e di un dialogo realmente fruttuoso.

Un altro elemento notevole è dato dal sostrato platonico – e non genericamente filosofico – della piccola opera: quando fa riferimento alla virtù come norma o principio ispiratore del comportamento, l’autore tocca, forse senza sospettarlo, un tema centrale dell’etica platonica, che evoca il primo libro della Repubblica.

Samir Khalil SAMIR, *L’edizione critica del «Daf’ al Hamm» di Elia di Nisibi (975-1046)*

Preparare l’edizione critica del *Daf’ al Hamm* ha comportato un notevole lavoro preliminare per il significativo numero di copie che di questo manoscritto sono giunte sino a noi. L’ampia diffusione di quest’opera è indice dell’importanza e della circolazione che questo documento ha avuto, e indica che certamente è stato molto letto. Il *Daf’ al Hamm*, o «Libro per scacciare la preoccupazione», è un testo di sentenze che attingono dalla tradizione religiosa (vi sono passi dell’Antico Testamento, del Nuovo Testamento, del *Ḥadīṭ*); dalla tradizione locale (una serie di detti provenienti dal mondo beduino) e dalla tradizione filosofica greca e persiana. L’occasione per la sua composizione fu una grave malattia del visir ḥamdānita e grande letterato Abū l-Qāsim al-Ḥusayn Ibn ‘Alī al-Maḡribī. L’autore sostiene che il primo rimedio per scacciare le preoccupazioni è la gratitudine e che occorre nutrire l’anima più che il corpo per poter vincere così le afflizioni. Il linguaggio di Elia è molto semplice e sembra invitare a dimenticarsi di tutto ciò che potrebbe alleviare le afflizioni di questo mondo; non sono i problemi della vita a renderci infelici; ma l’infelicità viene da noi, se noi siamo incapaci di accoglierli e di affrontarli.

Uomo di cultura, di scienza, di saggezza, di fede e soprattutto di dialogo e di pace. La sua meditazione sulla Creazione conduce a una riflessione filosofica e teologica sulla provvidenza divina che ha fatto tutto in modo perfetto per il bene dell’Uomo.

In quest’opera sapienziale mostra tutte queste doti, aiutando ciascuno a vivere sempre interiormente libero di fronte alle difficoltà che si possono incontrare, avendo imparato a «scacciare la preoccupazione». In termini odierni, si potrebbe dire «vivere sempre rilassato nonostante lo stress quotidiano». Non è questo il primo frutto della Saggezza?

## Abstracts

### Paolo LA SPISA, *Fonti indirette e nuove fonti manoscritte nell'opera teologica di Sulaymān al-Gazzī*

Gli influssi dell'opera di Giovanni Damasceno nella letteratura arabo-cristiana di area palestinese è di centrale importanza per comprendere i tempi e i luoghi in cui questo fenomeno culturale ebbe inizio.

Lo scopo di questo contributo è quello di delineare un primo abbozzo della questione delle fonti indirette individuabili nell'opera teologica di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī, con particolare riferimento all'ambiente melchita. Il tema delle fonti arabe circolanti tra gli storici e teologi melchiti tra IX e XI secolo, offrirà l'occasione per accennare alle sillogi teologico-sinodali confluite, nel corso della storia della tradizione, nei più svariati testi della letteratura melchita di lingua araba, come gli *Annali* di Eutichio di Alessandria e il *Kitāb al-Burbān*.

A partire da una citazione tratta dal *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, verrà proposto un nuovo parallelismo testuale, interessante per comprendere il successo che l'opera del Damasceno riscosse nella letteratura melchita palestinese tra IX e XI secolo, ma anche per interrogarci su quale fu la fonte a cui il vescovo di Gaza poté attingere al momento della redazione dei suoi trattati teologici.

Rimane aperta la questione relativa alle fasi del processo di trasmissione dei testi: si tratta di una trasmissione che rispetta l'ordine cronologico (*De Fide orthodoxa – Kitāb al-Burbān – Radd*) o la fonte dei testi arabi va cercata in traduzioni della trilogia damascenica in circolazione nel *milieu* arabo-melchita e confluite in sillogi anonime? Dai dati desunti dai cataloghi è possibile formulare due ipotesi alternative: o sono stati individuati due nuovi trattati di Sulaymān al-Ġazzī (una cronaca conciliare e un'opera a carattere eresiografico), oppure non è da escludere che si tratti di possibili fonti utilizzate dal vescovo melchita per la redazione del suo stesso *Radd*.

### Mariam DE GHANTUZ CUBBE, *Una traccia di attività teologica presso i maroniti nei primi anni del dodicesimo secolo: Tommaso di Kafartab*

Il vescovo maronita Tommaso di Kafartab visse in una zona periferica e provinciale, lontano dai centri importanti della vita culturale e politica della capitale del califfato. Dalla comunità maronita, per il periodo abbaside, non ci è pervenuta alcun'altra opera letteraria all'infuori del suo «Trattato dei Dieci Capitoli»; in questo senso, e a ragione, si può parlare di «traccia» di attività teologica.

Redatto a seguito di una polemica svoltasi a partire dal 1089 d.C. fra lo stesso Tommaso e il Patriarca melchita di Antiochia, Giovanni, il trattato è da collocare fra l'ultimo decennio dell'XI ed i primissimi anni del XII secolo.

Ha contenuti di carattere teologico: la difesa della dottrina dell'unica volontà di Cristo (Monotelismo). Per la storia dei Maroniti il suo interesse è evidente in quanto si tratta dell'unica opera maronita medioevale pervenutaci. Ma qual'è l'importanza di Tommaso di Kafartab nel quadro della storia della letteratura araba cristiana?

Egli è un testimone dell'esistenza di un'attività intellettuale, da parte di Cristiani che si esprimevano in lingua araba, fin nelle zone più periferiche e provinciali del califfato abbaside; zone periferiche, ma comunque centri intellettuali e politici non secondari.

Piuttosto che verso il mondo musulmano Tommaso, «un Siriaco del popolo della Siria», appare, così, volto verso un mondo bizantino ancora tanto vicino.

## Introduzione

Le recenti scoperte di testi polemici in difesa della dottrina monotelita, di probabile provenienza maronita, risalenti al VII-VIII secolo, redatti in lingua siriana, e di cui si ritrovano echi nel trattato di Tommaso, ci mostrano questo autore come l'erede di una tradizione preesistente espressa in lingua siriana, e che egli, fra i primi, trasferì in Arabo.

Quest'ultima osservazione ci permette di formulare una valutazione a proposito della presenza di Tommaso fra gli scrittori arabo-cristiani del periodo abbaside: autore periferico e quasi estraneo, lo sguardo volto lontano, ha scelto di scrivere in lingua araba e di trasferire in lingua araba gli elementi di un patrimonio anteriormente nato e cresciuto in ambito siriano. Ciò che è, in fin dei conti, il segno di un'appartenenza, o forse, di una semi-appartenenza, nel quadro di quella realtà composita e contrastata che è, infondo, quella di tutti i Cristiani di lingua araba.

### *Awad WADI, Le recensioni arabe della vita di Paolo di Tamma*

La vita di Paolo di Tamma è oggetto di studio da oltre un secolo. Essa ci è pervenuta in arabo in più forme e recensioni, diverse per contenuto e per estensione, basate su un originale copto (o più originali, in diversi dialetti), giunto a noi solo in frammenti.

Pur senza voler considerare storici tutti i particolari della sua insolita vita (morì sette volte e sette volte il Cristo lo resuscitò) la presenza di molti personaggi della Chiesa copta ci induce a supporre che Paolo possa davvero averli incontrati e che sia vissuto tra la seconda metà del IV e la prima metà del V secolo. Dalle descrizioni delle sue peregrinazioni si può dedurre che l'autore della vita (o forse i traduttori arabi) non era familiare con la geografia dell'Alto Egitto; rimane, dunque, da effettuare l'identificazione delle località ricordate, servendosi degli studi finora fatti e, soprattutto, ciò sarà possibile dopo l'edizione dei due manoscritti rimanenti e alla luce dei frammenti copti.

Le diverse recensioni arabe sono un esempio di traduzioni dal copto, tra il X e il XIII secolo. Una volta terminato il lavoro di edizione, sarà fatto un confronto con i frammenti copti editi, per vedere quale dei testi arabi è più fedele a questi frammenti.

L'integralità dei testi arabi è un tipico esempio dell'importanza del patrimonio arabo-cristiano per comprendere la letteratura copta.

Samir Khalil SAMIR SJ

La rivoluzione culturale  
introdotta a Baġdād dai Cristiani

INTRODUZIONE

Spesso si ricorda il contributo degli Arabi, in particolare nel periodo abbaside (750-1250), al progresso europeo della filosofia, della medicina, della matematica, dell'astronomia e delle scienze in genere<sup>1</sup>. Oggigiorno, noi Arabi insistiamo molto su questo fenomeno, per ridarci coraggio, soprattutto a causa del periodo oscuro che stiamo attraversando. Altri evocano la civiltà andalusa, sempre presentata come un modello di tolleranza interreligiosa.

Ma mai si dice che questo contributo è dovuto in primo luogo, in questi secoli, ai cristiani siriaci e arabi. Eppure, c'era un famoso volume di De Lacy O'Leary che esponeva come la scienza greca è passata agli Arabi attraverso i cristiani siriaci<sup>2</sup>.

Ho cercato per conto mio di colmare un po' questa lacuna, presentando un rapido *survey* che copre più di un millennio, nell'opuscolo fresco di stampa pubblicato dal Pontificio Istituto Orientale<sup>3</sup>. In questa conferenza inaugurale vorrei dare il significato culturale di

1 Cf. Juan VERNET, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Parigi: Sindbad, La Bibliothèque arabe, 1985; Actes Sud, 2000, 461 pagine; Aldo MIELI, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique*. Avec quelques additions par Henri-Paul-Joseph RENAUD, Max MEYERHOF et Julius RUSKA (Leiden : Brill, 1939, XIX-388 pagine. Cf. la recensione critica di George SARTON, in *Isis*, vol. 30/2 (1939), pp. 291-295.

2 DE LACY O'LEARY, *How Greek Science Passed to the Arabs*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1949; reprint: Goodword Books, 196 pagine.

3 Cf. Samir Khalil SAMIR, *Ruolo culturale dei cristiani nel mondo arabo* (Roma: Edizioni Orientalia Christiana, 2007), 93 pagine.

questo movimento: è una vera rivoluzione che hanno operato questi scienziati, attraverso il metodo aristotelico di studiare e di riflettere.

## 1. IL CONTRIBUTO DELLE CHIESE SIRIACHE AL RINASCIMENTO ABBASIDE

Senza il contributo dei cristiani delle Chiese siriane, il Rinascimento abbaside (750-1250) non sarebbe mai esistito. Cercherò di mostrare quale è stato questo contributo.

### 1.1. *L'assimilazione dell'eredità ellenistica dai Siriaci*

Nel sesto secolo le Chiese siriane possedevano un patrimonio scientifico, filosofico e medico ben consolidato, elaborato intorno ai grandi monasteri. Nella vita della Chiesa siriana, il monastero è un centro spirituale, ma anche culturale (una particolarità che non ritroveremo, per esempio, nel monachesimo d'Egitto, quasi esclusivamente interessato al patrimonio spirituale).

Dapprima si tradussero i testi patristici dal greco in siriano. Poi, sempre dal greco in siriano, anche i testi filosofici e quelli di medicina, di Ippocrate (morto nel 257 a.C.) e di Galeno (morto nel 200 d.C.).

Questa scienza non si limita alla traduzione, ma la traduzione serve ad assimilare il patrimonio ellenistico che allora era il patrimonio scientifico della regione mediorientale. Nei monasteri si commentavano i testi tradotti, e col passare del tempo cominciarono ad essere composte le prime opere filosofiche, di medicina, di astronomia e di matematica.

Nei centri delle due Chiese, la siriano-orientale (che si è sviluppata più nell'impero persiano sassanide) e quella siriano-occidentale (che si è più sviluppata nell'impero bizantino, in Siria), chiamate anche «nestoriana» e «giacobita», si costituiranno man mano delle piccole università che attireranno molte persone. La prima porterà al mondo un contributo più sostanziale in medicina, mentre la seconda piuttosto in filosofia, anche se tutti quanti s'interessano a tutto il patrimonio greco. Il patrimonio intellettuale di quest'ultima, la Chiesa siriano-occidentale, che nel sesto secolo è collegato soprattutto al nome di Sergio

Bartolomeo PIRONE

## Gli albori dell'Islām in tre storici arabo-cristiani

I primi scrittori arabo-cristiani che si interessarono alla figura di Muḥammad furono in particolare gli storici e, tra costoro, soprattutto i compositori di *Cronache* o *Annali*, dove, grazie alle loro specifiche finalità, si è solitamente più lineari e maggiormente alieni dall'introdurre elementi di giudizio e di interpretazione degli eventi. Sembra essere questa, ad un primo impatto, l'impressione che si ha leggendo le sobrie ed essenziali linee descrittive della vita di Muḥammad e degli avvenimenti che si consumarono sul sorgere dell'Islām, quando tuttavia egli era divenuto per diverse vie determinante protagonista degli orientamenti religiosi e politici del tempo.

Offriremo dapprima una carrellata di quanto è di lui detto nelle fonti arabo-cristiane. In un secondo tempo tenteremo di analizzare i dati che le singole fonti forniscono. Quale esempio tipico di un probabile canovaccio a cui si attengono grosso modo i cronachisti arabo-cristiani di alcune generazioni che ebbero a confrontarsi con le conseguenze delle strepitose conquiste musulmane, indichiamo quello seguito da Agapio di Gerapoli (X secolo della nostra èra). Questo perché lo si può considerare come il primo storico arabo-cristiano che si sia soffermato opportunamente su alcune peculiarità della figura di Muḥammad e del suo messaggio<sup>1</sup>. Seguirà quindi un'analisi degli scarni dati storici forniti da Eutichio (877-940), patriarca della chiesa

1 Tale lo ritiene giustamente A. Vasiliev che mette tuttavia in evidenza come sia stato troppo a lungo «uno scrittore arabo-cristiano pressoché sconosciuto nella letteratura storica». Per maggiori dettagli sulla figura di Agapio e sulla sorte della sua *Cronaca* rimandamo a A. VASILIEV, *Kitab al-'Unvan, Histoire Universelle écrite par Agapius (Mabboub) de Menbidj*, in PO, Parigi, 1909-1915.

alessandrina, autore di un'interessante opera storica meglio conosciuta sotto il nome di *Annales*<sup>2</sup>. Concluderemo quindi con un quadro complessivo degli orizzonti islamici presenti in modo alquanto ampio nella *Cronaca* di al-Makīn, che aspetta ancora oggi una nuova edizione e traduzione<sup>3</sup>. Per quanto concerne le testimonianze degli autori musulmani, confluite nel repertorio della storiografia islamica classica, verranno inserite opportunamente nella elucidazione degli assunti proiettati dagli autori cristiani. Non prendiamo in esame opere di carattere apologetico, ma ci limiteremo alle opere di carattere esclusivamente cronachistico<sup>4</sup>.

Abbiamo anticipato che il nostro punto di partenza sarà Agapio, vescovo di Gerapoli o al-Manbiğ, in arabo Maḥbūb Ibn Qusṭantīn al-Manbiğī. Dalle considerazioni di al-Mas'ūdī<sup>5</sup> siamo in grado di rilevare alcuni dati essenziali, pur se limitati, per meglio inquadrare lo

- 2 Cf. EUTICCHIO, *Gli Annali*, introduzione, traduzione e indici a cura di B. PIRONE, Gerusalemme: Franciscan Printing Press, 1987, 536 pp. Per quanto concerne il testo arabo rimandiamo a Iftīšiyūs SA'ĪD IBN BAṬRĪQ, *Kitāb al-tārīḫ al-mağmū' 'alā al-taḥqīq wa-l-taṣdīq*, voll. I-II, Beirut: Maṭba'at al-Ābā' al-Yasū'iyyīn, 1905-1909, in CSCO, vol. 50, tomos 6, Lovanio: Imprimerie Orientaliste L. Durebecq, 1954, ristampa anastatica.
- 3 Quella di TOMMASO ERPENIO, *Historia Saracenicā*, Lugduni Batavorum (Leida): Typographia Werpeniana Linguarum Orientalium, 1652, andrebbe rivista tanto per il testo arabo quanto per la traduzione e un accurato impianto di note e di indici.
- 4 Per la *Vita* di Muḥammad di al-Ṭabarī, quindi, non faremo alcun riferimento a quanto contenuto nell'edizione italiana a cura di Sergio Noja, perché essa è in realtà una rielaborazione di notizie risalenti alla *Cronaca* dello storico musulmano da parte del persiano Abū 'Alī Bal'amī (m. nel 974), che ne uscì talmente trasformata da essere più tardi tradotta in arabo! La versione italiana è stata a sua volta condotta sulla traduzione francese curata da M. Hermann ZOTEMBERG nel 1867-1874, 4 voll., riedita nel 1980 a Parigi con una prefazione di J. BERQUE e il titolo *Mohammed, sceau des prophètes. Une biographie traditionnelle extraite de la Chronique de Tabari, traduite par H. Zotenberg et préfacée par J. Berque*. Cf. Muḥammad IBN ĠARĪR AL-ṬABARĪ, *Vita di Maometto*, Milano: Classici Rizzoli, 1985, p. XXIII. Per gli stessi motivi non faremo alcun riferimento alla classica *Biografia* del Profeta dell'Islām scritta da Ibn Hišām (m. nell'833) ricalcata sull'opera anteriore di Ibn Iṣḥāq, oggi purtroppo perduta.
- 5 Parlando, di fatto, di diversi scrittori soprattutto storici, 'Alī Ibn Ḥusayn al-Mas'ūdī, morto nel 957, così scriveva nella sua celebre opera *Kitāb al-tanbīh wa-l-iṣrāf*: «Molti melchiti, nestoriani e giacobiti hanno scritto diversi libri in tempi antichi e recenti. Ebbene, i più bei libri scritti da melchiti ch'io abbia

Manuela GALIZIA

## Il corano e la tradizione cristiana siriana

### PREFAZIONE

Con questa relazione voglio aprire una piccola finestra per lasciar entrare una luce diversa sulla nascita del Corano, e in particolar modo sull'influenza che la Chiesa siriana ha avuto sulla sua formazione.

Nel 2004, uscì sull'Espresso<sup>1</sup> un'intervista del giornalista Alfred Hackenberger con un filologo di nome Christoph Luxenberg (uno pseudonimo), intitolata: *Vangelo Islam* e presentata come segue:

Il Corano? È in gran parte un libro cristiano. Scritto per convertire i beduini del deserto. Composto prima che l'arabo fosse un idioma codificato. Un linguista tedesco lancia una tesi sorprendente.

Da questa lettura è nata la mia avventurosa ricerca personale che è iniziata trovando le tesi di un altro studioso del Corano: Günter Lüling, e pensando in un primo momento che fosse lui il vero autore celatosi dietro allo pseudonimo di Luxenberg, ma con mia sorpresa non era così...

Presenterò nel seguente lavoro – insieme ad alcune mie riflessioni – le ricerche effettuate da Günter Lüling e Christoph Luxenberg – praticamente ancora sconosciuti al pubblico italiano – che con le loro originali tesi e ricostruzioni di alcuni passaggi del Corano hanno validamente contribuito a sfatare l'esegesi ortodossa sia essa musulmana, sia essa occidentale.

Le tesi di G. Lüling uscite nel 1974 con *Über den Urkoran; Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran* («Tracce sul Corano originario. Principi per la ricostruzione di componimenti strofici pre-islamici nel Corano» ndr), e nel 1981 con

1 18 marzo 2004, p. 112.

*Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad; Eine Kritik am «christlichen Abendland»* («La riscoperta del profeta Muhammad. Una critica all'Occidente cristiano» ndr), non hanno purtroppo avuto il dovuto riscontro e riconoscimento negli ambienti accademici, probabilmente per le posizioni critiche dell'autore contro i dogmi del cristianesimo e dell'Islam ortodosso.

Questo non toglie però il valore scientifico storico, teologico e filologico della sua ricerca preziosa e coraggiosa dopo un silenzio durato una cinquantina d'anni dalle ultime ricerche esegetiche di orientalisti occidentali sul Corano.

Invece al libro di Christoph Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran; Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* («Il modo di lettura siro-aramaico del Corano - Un contributo per la decifrazione della lingua coranica» ndr) pubblicato nel 2000 da *Das Arabische Buch* è seguito un interesse maggiore da parte degli studiosi, dovuto alla specializzazione linguistica dell'autore nella lingua siriana e araba. Seguirà entro breve l'uscita del libro in lingua inglese.<sup>2</sup>

## 1. INTRODUZIONE

### 1.1. *La Chiesa Siriaca*

La Chiesa Orientale nasce ad Antiochia, già con gli Apostoli, e dove i battezzati furono chiamati per la prima volta «cristiani» (At 11,19-30). Antiochia – fondata nel 300 a.C. – era una città multiculturale nella quale si parlavano tre lingue: il latino per uso amministrativo, il greco a livello di cultura e l'aramaico (siriano) nelle campagne.

I grandi padri della tradizione siriana furono S. Efrem († 373); Giacomo di Sarug († 521); Filosseno di Mabbūg († 523); Severo di Antiochia († 538) fino al tempo di Muḥammad. Dopo la conquista araba abbiamo: Giacomo di Edessa († 708); Mōšē bar Kēfā († 903); Dionigi bar Šalībī († 1171); Gregorio Abu al-Faraġ, detto Bar Hebraeus († 1286).

La lingua aramaica di Edessa, sede di una scuola teologica, diventerà la lingua siriana letteraria dal III secolo in poi e sarà diffusa in Siria, Mesopotamia e Persia e portata, come lingua liturgica, a tutti i luoghi di

2 L'edizione inglese è apparsa nel 2007: Christoph LUXENBERG, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlino: Hans Schiler Verlag, 2007, 352p.

Vittorio BERTI

La scuola di Bā Šōš  
nella storia e nella cultura siro-orientale

1. UNA FUCINA DI INTELLETTUALI

Lo scopo del presente intervento è riportare l'attenzione della comunità scientifica sulla vicenda storica e intellettuale della scuola di Bā Šōš<sup>1</sup>, episodio che per sommi capi è già noto agli studiosi di siriano, in particolare a chi si occupa dei primi secoli dell'Islām, ma che in ultima analisi resta privo di un'adeguata valutazione critica sia in relazione alle sue premesse storiche, sia in merito al ruolo di cerniera che tale istituzione svolse tra i più antichi centri del sapere siriano e il vasto movimento di traduzione greco-siro-arabo fiorito a Baḡdād nel IX e X secolo.

Parliamo di un istituto educativo che è riuscito a crescere nell'arco di pochi decenni un gruppo di vivaci intellettuali capaci di assumere, tra gli ultimi decenni dell'VIII e i primi del IX secolo, posizioni di primo piano nella vita della chiesa: dottori versati nella riflessione grammaticale, nella logica aristotelica, nell'apologetica, nell'esegesi biblica, nello studio dei padri, e in molte altre discipline. Vale la pena ricordare per brevi tratti le maggiori tra queste personalità, per evidenziare tramite la

1 Bā Šōš era un piccolo borgo sito nel cuore della diocesi siro-orientale di Marga, a NE di Mossul (cf. Jean-Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, vol. I, Beirut: Dar el-Machreq, 1965, pp. 257-260). Sulla storia dell'istituzione scolastica sorta in questo villaggio e sulla sua successiva storia mossulota cf. Adolf RUCKER, *Das „Obere Kloster“ bei Mossul und seine Bedeutung für die Geschichte der Ostsyrischen Liturgie*, in *Oriens Christianus* III/7 (1932) 180-187; Jean-Maurice FIEY, *Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beirut: Dar el-Machreq, 1959, pp. 126-132. Sul tema di questa relazione cf. Herald SUERMANN, *Timothy and his Concern for the School of Basos*, in *The Harp* 10, 1.2 (1997) 51-58.

loro affermazione intellettuale e istituzionale, quanto ci sembri rilevante interrogarsi attorno alla genesi di questa storia<sup>2</sup>.

Il primo nome da fare è certo quello di Timoteo I<sup>3</sup>, Cattolico della chiesa di Persia dal 780 all'823 d.C., e in precedenza vescovo del Bet Begaš. Celebre per il dibattito che tenne intorno al 781 d.C. col califfo al-Mahdī, è l'autore di altre cinquantotto lettere, alcune maggiori di carattere teorico, altre di carattere privato. Sono testi pieni di indicazioni sulla circolazione dei libri, sui dibattiti teologici e filosofici, sulla vita della chiesa: una fonte insomma di grande ricchezza, ancora parzialmente inedita. Timoteo è ricordato anche per una traduzione dei *Topici* di Aristotele dal siriano in arabo<sup>4</sup>. Sotto la guida di questo patriarca la chiesa siro-orientale raggiunse la sua massima espansione missionaria in Asia<sup>5</sup>.

- 2 L'analisi complessiva di tutta la storia della scuola di Bā Šōš nell'VIII secolo è stata oggetto della mia tesi dottorale che ora sto rielaborando per una monografia che conto di completare entro un breve lasso di tempo.
- 3 Una presentazione complessiva di Timoteo, per ciò che concerne fonti, testi e biografia si trova in Hans PUTNAM, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823). Étude sur l'église nestorienne au temps des premiers 'Abbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, Beirut: Dar el-Machreq, 1975. L'edizione della prima parte del corpus epistolare giunto a noi è *Timothei Patriarchae Epistulae*. I, ed. O. BRAUN, I (textus), CSCO 74 (Syri 30), Parigi-Lipsia: e typographeo Reipublicae, 1914; II (versio), CSCO 75 (Syr 31), Roma-Parigi: J. Gabalda, Bibliopola 1915. Lo studio di riferimento per il corpus delle lettere rimane Raphael J. BIDAVID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I, étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mar Maron*, coll. "Studi e Testi" 187, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1956, le cui datazioni per le lettere vanno prese però con una certa prudenza. Il dibattito col califfo al-Mahdī è stato pubblicato nel suo originale siriano da Alphonse MINGANA, *Timothy's Apology for Christianity*, in *Woodbrooke studies* 2 (1928) 1-162, che però si basava su un apografo moderno. Una nuova opera di edizione di questo dialogo e delle altre lettere inedite, rispondente al manoscritto originale di Baḡdād, è a cura del dr. Martin Heimgartner.
- 4 Per la traduzione dei *Topici* cf. Sebastian P. BROCK, *Two Letters of the Patriarch Timothy from the late eighth century on translation from Greek*, in *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999) 233-246.
- 5 Per quanto riguarda l'attività missionaria di Timoteo cf. Vittorio BERTI, *Cristiani sulle vie dell'Asia tra VIII e IX secolo. Ideologia e politica missionaria di Timoteo I, patriarca siro-orientale (780-823)*, in *Quaderni di Storia Religiosa* 13 (2006) 117-156.

Salvatore SANTORO

Timoteo I (728-823):  
espressione della chiesa nestoriana al suo apogeo

1. CENNI BIOGRAFICI

I dati storici che possediamo su Timoteo I li ricaviamo da quattro fonti principali:

- i suoi scritti<sup>1</sup> (oggi restano solo 59 lettere delle oltre 200 che compose);

- l'*Historia Monastica* di Tommaso di Margā, edita e tradotta da E.A. Wallis Budge, Londra, 1893;

- l'opera di Mārī B. Sulaymān e 'Amr B. Matta *Aḥbār Batārika Kursī al-Mašriq, min Kitāb al-Mağdal*, pubblicata a Roma in traduzione latina da Enrico Gismondi tra il 1896 e il 1899 col titolo *Maris Amri Salibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria*;

1 'Abdīšō' di Nisibi († 1318) ci informa che Timoteo scrisse circa 200 lettere, distribuite in due tomi. Cf. I.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III, 1, Roma, 1725, p. 163. Di queste lettere ne restano solo 59, custodite in un antico manoscritto in lingua siriana del XIII sec. e catalogato da J.M. VOSTÉ O.P. come *codex* 169 del monastero caldeo di Alqōš, in provincia di Mošul. Da questo furono realizzate, in seguito, molte altre copie tra cui il ms 170 di Alqōš, in cui però la terza lettera, quella contenente il dialogo col califfo al-Mahdī, veniva spostata alla fine del volume. Poiché J.B. Chabot nel 1889 trascrisse il testo copiando il ms 170, questo ordine fu anche quello adottato dagli studi di Braun e di Bidawid. La numerazione utilizzata qui segue, dunque, lo stesso criterio. Ad esempio, per indicare la quarta lettera del manoscritto ci riferiremo ad essa come «lettera n. 4» ecc.

- il *Chronicon Ecclesiasticum* di Gregorius Bar Hebraeus edito e tradotto da Jean Baptiste Abbeloos e Thomas Joseph Lamy, Lovanio, 1877<sup>2</sup>.

Benché le fonti attestino che Timoteo sia morto all'età di 95 anni<sup>3</sup>, non dicono nulla sulla sua nascita e non sono unanimi sulla data della sua morte<sup>4</sup>. 'Amr B. Matta riferisce che sia morto nell'anno 1134 dei greci (823 d.C.). A partire da questa data, insieme ai «migliori autori moderni che si sono occupati di Timoteo I»<sup>5</sup>, possiamo affermare che egli sia nato intorno al 727 o 728.

Nacque da una nobile e agiata famiglia nel piccolo villaggio di Ḥazzā<sup>6</sup>, nella provincia dell'Adiabena (Ḥadyāb). Questo villaggio, poco distante da Erbil, nell'VIII secolo era abitato da una popolazione

2 Di seguito abbiamo abbreviato gli ultimi tre rispettivamente in: H.M.; MĀRĪ o 'AMR; C.E.

Accanto a queste fonti ricordiamo, tra i più importanti, gli studi di H. LABOURT, *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (780-823) et Christianorum orientalem conditione sub chaliphis abbasidis*, Parigi, 1904; O. BRAUN, *Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe*, in *Oriens Christianus* 1 (1901), Roma e Lipsia, pp. 138-152; O. BRAUN, *Timothei Patriarchae I epistulae*, in CSCO "Scriptores Syri", serie 2<sup>a</sup>, t. LXVII: testo siriano, Parigi e Lipsia, 1914; trad. latina, Roma e Parigi, 1915; A. MINGANA, *The apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi*, in *Woodbrooke studies*, II (1928), pp. 1-162; E. TISSERANT, *Timothée I*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 15 (1946) 1121-1139; Raphaël J. BIDA-WID, *Les Lettres du Patriarche Nestorien Timothée I*, in "Studi e Testi", n. 187, Roma, 1956; Hans PUTMAN, *L'Église et l'Islam sous Timothée I*, coll. "Recherches" nouvelle série, Beirut: Dar el-Machreq, 1975.

3 MĀRĪ p. 74, trad. p. 65.

4 Secondo MĀRĪ (p. 74, trad. p. 65) Timoteo sarebbe morto l'anno dell'ingresso del califfo al-Ma'mūn a Baġdād (avvenuto nel mese di šafar 204 dell'egira / agosto 819 d.C.); secondo 'AMR (p. 66, trad. p. 38) la morte sarebbe avvenuta nel 205 dell'egira, per lui corrispondente al 1134 dei greci. Ora, il 1134 dei greci corrisponde all'823 d.C. mentre l'anno 205 e. corrisponde all'820-821. La maggior parte degli studiosi di Timoteo optano per datare la sua morte nell'823 d.C. (= 1134 dei greci) e, conseguentemente, la sua nascita nel 727-728 d.C.. Cf. LABOURT, p. 1; TISSERANT, col. 1121; BIDA-WID p. 1 n. 2; PUTMAN, p. 13. Altri autori, seguendo I.S. ASSEMANI, *B.O.*, III, 1, p. 158, n. 2, che si fonda sull'autorità di MĀrĪ, collocano la nascita nel 726 e la morte nell'821. Cf. O. BRAUN, *Der Katholikos*, p. 138.

5 BIDA-WID, p. 1, n. 2.

6 MĀRĪ, p. 71, trad. p. 63; 'AMR, p. 64, trad. p. 37.

Paola PIZZO

La geografia religiosa a Edessa  
al tempo di Teodoro Abū Qurrah.  
Notizie dal «Trattato sull'esistenza del creatore  
e sulla vera religione»

1. IL TRATTATO

1.1. *Il manoscritto*

Il nostro testo è stato pubblicato per la prima volta da p. Louis Cheikho col titolo di *Trattato sull'esistenza del creatore e della vera religione*. Egli lavorò sulla base di un unico manoscritto acefalo, risalente alla fine del XVII secolo, il codex 373 conservato nel monastero di Dayr al-Šīr<sup>1</sup>. P. Cheikho attribuì tale titolo al primo trattato della raccolta, desumendolo dal contenuto dello stesso. Nel codice 373, esso è il primo di un gruppo di cinque trattati attribuiti a Teodoro Abū Qurrah. Gli ultimi quattro testi erano già stati pubblicati dal padre Costantin Bacha nella sua raccolta di dieci opuscoli attribuiti a Teodoro e conservati in un manoscritto custodito nel monastero di San Salvatore<sup>2</sup>. Per questi ultimi quattro trattati Teodoro è menzionato esplicitamente come l'autore, mentre per il nostro trattato non vi è alcuna indicazione né dell'autore né del titolo. Tuttavia, più di un indizio consentono l'attribuzione al nostro Autore anche del primo trattato della raccolta. Anzitutto il codice 373 di Dayr al-Šīr reca all'inizio un titolo generale che

1 ABŪ QURRAH (1912). John C. Lamoreaux nel suo studio su Teodoro Abū Qurrah del 2005 dà notizia di una seconda copia conservata nel monastero di Dayr al-Shuwayr n° 134, 1531. Cf. LAMOREAUX (2005), p. XXXIII, nota 109.

2 ABŪ QURRAH (1904).

attribuisce a Teodoreto, vescovo di Ḥarrān, i testi della raccolta. Inoltre, in due passi di altrettanti trattati di Abū Qurrah vi è una esplicita menzione di un'opera da lui scritta che fa riferimento al contenuto del testo che stiamo considerando<sup>3</sup>. Padre Ignace Dick, editore e traduttore del nostro Trattato, fornisce nel suo studio introduttivo un'analisi di alcuni elementi interni al testo stesso che farebbero supporre una parentela diretta di questo scritto con altri attribuiti in modo univoco al nostro Autore<sup>4</sup>.

### 1.2. Edizioni e traduzioni

Come si è già accennato, la prima edizione del Trattato «sull'esistenza del Creatore e sulla vera religione» è stata curata e pubblicata da p. Louis Cheikho nel 1912 nella rivista *Al-Machriq* di Beirut. Georg Graf ha offerto una traduzione di questo e altri trattati apparsa in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*<sup>5</sup>. In seguito padre Ignace Dick ne ha curato la pubblicazione apparsa nella collana *Patrimoine Arabe Chrétien*, 3 (1982), alla quale ha aggiunto uno studio critico sull'autore e l'opera in lingua araba e francese. Guy Monnot ha proposto alcune correzioni all'edizione di Dick in un suo studio del 1991<sup>6</sup>. Ulteriori correzioni all'edizione di Dick sono state proposte da John C. Lamoreaux, il quale ha offerto anche una traduzione inglese di questo e altri trattati arabi del nostro Autore<sup>7</sup>.

### 1.3. Datazione e attribuzione a Teodoro

Alcune considerazioni di carattere storico che si ricavano dalla lettura del Trattato permettono di collocare la composizione nel periodo di attività del nostro Autore. Nel dare notizia della prima comunità religiosa incontrata nel suo cammino tra le diverse comunità, Teodoro nomina il gruppo dei primi *ḥunafā'*, i pagani, adoratori dei sette pianeti. Si ha notizia di gruppi isolati di comunità dedite al paganesimo presenti

3 Nel primo caso, la citazione si trova nel Trattato sulla Libertà, ABŪ QURRAH (2001), p. 139. Mentre nel secondo caso l'allusione si legge nel Trattato sulla venerazione delle immagini, ABŪ QURRAH (1995), pp. 91-92.

4 Cf. ABŪ QURRAH (1982), pp. XXVII-XXVIII.

5 Münster 1916.

6 MONNOT (1991).

7 LAMOREAUX (2005).

Wafik NASRY

The Place of Reason  
in an Early Arab-Christian-Muslim Dialogue

INTRODUCTION

It is both a pleasure and an honor to be here with you today. I am very grateful to Professor Davide Righi for inviting me to address this gathering. I am also very happy to be back in Rome, a city that I love dearly. I am especially happy to be here in the midst of so many distinguished scholars as well as the generation of students who will carry our work into the future.

Today, my task is to briefly describe some relatively long manuscripts that I have recently studied. Then, I will focus on an important aspect of their content, namely «The Place of Reason» in an Arab-Christian-Muslim inter-religious dialogue/debate. The issue is of great importance if one hopes for inter-religious dialogue to continue between Christians and Muslims simply because a true adherent of Christianity and/or Islam believes their particular scripture to be the final revelation and does not believe what the other religion considers a sacred text. Hence, a Christian-Muslim inter-religious dialogue has to have another common ground, namely rationality: reason.

The manuscripts I studied present a debate between Bishop Abū Qurrah of Ḥarrān with a group of Muslim theologians not only in the presence of the Caliph ‘Abd Allāh al-Ma’mūn but also, and this is important, with the Caliph’s participation in the debate.

A preliminary reading of the documents shows them to be rich in content with over thirty theological issues being addressed, most of which are still in need of further discussion today. Among the more critical theological issues in the debate are the following: the differences between the commandments of Jesus and the mandates in the Law of Moses, the unity of Divinity and humanity in Jesus, God’s omniscience

and human freedom, the impassibility and immutability of God, and Jesus' freedom in giving up His life on the cross. Other religious-social issues emerging in this ninth century debate include freedom of speech, human and angelic freedom of choice, the *Qur'an's* view of Christians, *takfir* (declaring another to be an infidel, a non-Muslim), the image of paradise, and *ġibād* (holy war) as a means to enter heaven.

The sum of the known manuscripts of this debate is 26: fifteen in the Melkite family and eleven in the Jacobite tradition. From among these manuscripts, my concern was focused on the available Melkite manuscripts written in the Arabic alphabet, a total of eleven manuscripts. Some of these manuscripts are complete while others are incomplete.

In this debate, Abū Qurrah uses a variety of ways to argue his points. Some are dependent on the *'Aql* (reason) and others on the *Naql* (proof text). In all cases however, without exception, Abū Qurrah is concerned to argue in a logical manner.

It would take too long to enter into all the multiple subjects discussed in that debate, so I will concentrate, in the short time at my disposal, on the dialectical logical way in which Abū Qurrah argues his positions.<sup>1</sup>

Many are the ways in which Abū Qurrah argues his points: the first way Abū Qurrah argues is in a simple syllogism: al-Ma'mūn begins the debate with two questions, regarding circumcision: is the foreskin impure? (cf. 19 WN); and how did God bring down circumcision? It is plausible to deduce that circumcision is brought up by the Caliph to indicate that Christianity has cancelled, or to use an important Islamic expression, *abrogated*<sup>2</sup>, an imperative element of the Covenant with Abraham in the Old Testament. The Caliph's reasoning seems to be

- 1 The quotations I shall give from the debate manuscripts in the present paper do not follow the literal translation I prepared in the Critical Edition. I have changed some words and/or reduced some arguments into their basic premises and conclusions to make the contents immediately understandable.
- 2 Many of the *qur'ānic* verses need further explanations in order to be understood. *Qur'ānic* commentators utilize different tools in their efforts to explain, such as the grammatical possibilities of particular structures and their consequent meaning. Muslim scholars also apply the different analytical techniques to the *Qur'an* as in *asbāb al-nuzūl* (the reasons for the sending down) and *al-nāsīḥ wa-l-mansūḥ* (the abrogating and the abrogated). As a consequence, the understanding of a particular verse is dependent upon a certain explanation/interpretation.

Davide RIGHI

«Dio da Dio» «Luce da luce».  
Evoluzione della cristologia in Abramo di Tiberiade

1. IL TESTO DEL DIALOGO DI ABRAMO DI TIBERIADE

Il dialogo di Abramo di Tiberiade, opera di un melkita e la cui data di composizione il Graf fa risalire – a partire da una annotazione testuale affermatrice che *il dominio dei musulmani sussiste da neppure duecento anni* – approssimativamente all'anno 830,<sup>1</sup> nell'edizione critica di Marcuzzo, compiuta sulla base di numerosi manoscritti, viene considerata *un dialogo che è avvenuto tra personaggi autentici, in un contesto preciso e in un tempo determinato*.<sup>2</sup>

Questo contesto viene da lui individuato, sulla base di diversi criteri di analisi letteraria del testo, ne:

«gli anni nei quali, secondo il nostro calcolo, il dialogo dovette avere luogo, cioè gli anni del califfato di al-Ma'mūn (813-822). Fu piuttosto un tempo di tolleranza, di iniziative culturali e religiose e anche un tempo di pace relativa che permise spostamenti e pellegrinaggi».<sup>3</sup>

1.1. *Le questioni cristologiche trinitarie*

Nel Dialogo il monaco Abramo di Tiberiade arriva alle questioni fondamentali di teologia, cioè ai problemi di cristologia e di pneumatologia, di dottrina monoteistica e di fede cristiana monoteistica e trinitaria dopo che l'emiro 'Abd al-Raḥmān al-Hāsimī gli ha domandato di rendere conto di un punto centrale della fede cristiana, cioè da quale

1 GRAF, *Geschichte*, (1947), p. 29.

2 MARCUZZO, *Le dialogue* (1986), p. 107.

3 MARCUZZO, *Le dialogue* (1986), p. 104.

fonte autorevole (*min ayna qabilta*) si sia accolta l'affermazione che Dio è tre «ipostasi» (*anna Allāh talātatu aqānīm*).

Nella risposta il monaco non può fare a meno di affrontare le questioni più spinose cioè il vocabolario che la tradizione cristiana era andata elaborando e mediante il quale era arrivata a definire la fede ortodossa.<sup>4</sup>

<sup>[164]</sup> **228** Disse il musulmano: Da dove hai accolto, o monaco, che Dio sia tre ipostasi? (...)

<sup>[168]</sup> **234** La questione non sta nei termini che voi andate riflettendo. Piuttosto, noi conosciamo Dio attraverso la sua Parola e il suo Spirito, una sola sostanza e un solo Dio. <sup>[169]</sup> **235** Allorché diciamo «Figlio di Dio» non è che si tratti come del figlio di un padre e di una madre,

<sup>[170]</sup> **236** ma la Parola di Dio è generata da lui senza separazione. Non è che egli sia antecedente alla sua Parola e al suo Spirito, né la sua Parola e il suo Spirito sono successivi a lui, <sup>[171]</sup> **237** ma la Parola che procede da Dio non cessa (di essere) luce da luce, Dio vero da Dio vero, della sostanza del Padre suo, <sup>[172]</sup> **238** Figlio generato da Padre ingenerato, Figlio Unigenito da un Padre Ingenerato, <sup>[173]</sup> **239** Perfetto increato procedente da un perfetto completo, <sup>[174]</sup> **240** Dio puro da Dio puro.

<sup>[175]</sup> **241** Lo Spirito Paraclito è uno spirito che aleggia e che avvolge,

<sup>[176]</sup> **242** uno spirito condiscendente procedente da un Padre discendente, <sup>[177]</sup> **243** uno Spirito degno di lode procedente da un Padre degno di adorazione.

<sup>[178]</sup> **244** Quando noi diciamo Padre, è Dio forte e potente, che non ha inizio né fine, né cambiamento né corruzione.

<sup>[179]</sup> **245** Quando noi diciamo Figlio, è Dio Parola eterna che non ha smesso di essere né smetterà.

<sup>[180]</sup> **246** Quando noi diciamo Spirito Santo, è Dio Creatore, clemente e misericordioso.

<sup>[164]</sup> **228** قَالَ الْمُسْلِمُ: «مِنْ أَيْنَ قَبِلْتَ، يَا رَاهِبُ،

أَنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ أَقَانِيمَ؟». (...)

<sup>[168]</sup> **234** «وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا تُفَكِّرُونَ.

4 Del dialogo si dà la doppia numerazione, sia quella dell'edizione di Marcuzzo tra parentesi quadre [], sia la nuova numerazione che apparirà nella traduzione italiana.

Rosanna BUDELLI

L'epistola di Ḥunayn Ibn Ishāq  
e la critica alle fonti arabe della medicina

1. PREMESSA

L'Epistola di Ḥunayn Ibn Ishāq a 'Alī Ibn Yahyā (*Risālat Ḥunayn Ibn Ishāq ilā 'Alī Ibn Yahyā*) è senza dubbio uno dei testi più rappresentativi di quella lunga attività di traduzione delle opere scientifiche greche che caratterizzò la civiltà araba all'incirca dall'VIII al X secolo. Fornendoci l'elenco delle opere di Galeno tradotte da lui e dai suoi discepoli, Ḥunayn (m. 873) illustra i criteri adottati nel suo lavoro e la scientificità del suo metodo: è forse la prima volta che un traduttore manifesta un così alto grado di consapevolezza del proprio operato e della responsabilità di cui si fa carico.

Molti hanno dissertato sul rigore filologico di Ḥunayn nel confrontare i manoscritti e le traduzioni che aveva a disposizione, ragion per cui vorrei soffermarmi, in questa occasione, soltanto sul corollario della sua tesi quando afferma che è importante conoscere non solo quali libri sono stati tradotti e da chi, ma anche l'identità di coloro per i quali è stata eseguita la traduzione<sup>1</sup>.

A tale proposito, riportiamo di seguito l'elenco dei suoi committenti.

Per le traduzioni dal greco al siriano:

1. 'Alī al-Fayyūmī
2. Buḥtīšū' Ibn Ġibrīl
3. Dāwūd al-Mutaṭabbib
4. Ġibrīl Ibn Buḥtīšū'

1 «Queste [ultime] sono due cose che è necessario conoscere, visto che la traduzione va commisurata alla capacità del traduttore del libro e a quella di colui per il quale si traduce», ḤUNAYN, *Risālah*, p. 2.

5. ‘Īsā Ibn Yaḥyā
6. Iṣḥāq Ibn Ḥunayn
7. Isrā’īl Ibn Zakāriyā al-Ṭayfūrī
8. Ṣalmawayh Ibn Bunān
9. Šīrīšū’ Ibn Quṭrub
10. Yuḥannā o Yaḥyā Ibn Māsawayh

Per le traduzioni dal greco in arabo:

1. ‘Abd Allāh Ibn Iṣḥāq
2. Abū Ġa‘far Muḥammad Ibn Mūsā
3. Abū al-Ḥasan Aḥmad Ibn Mūsā
4. Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Yaḥyā
5. Abū Mūsā Ibn ‘Īsā detto *al-Kātib*
6. Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mudabbir
7. Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn Mūsā
8. Iṣḥāq Ibn Sulaymān
9. Iṣḥāq Ibn Ibrāhīm al-Ṭāhirī
10. Muḥammad Ibn ‘Abd al-Malik<sup>2</sup>.

I personaggi del primo gruppo sono quasi tutti medici che si valevano delle opere dei loro predecessori per il loro lavoro e le loro ricerche. Tra di essi vi sono anche studenti e collaboratori di Ḥunayn a conferma della continuità dell’uso del siriano come veicolo d’insegnamento nel mondo arabo, sulla scia di quanto accadeva, prima della conquista musulmana, nei territori una volta appartenuti ai Sasanidi. Nel secondo gruppo, rientrano invece quei mecenati arabi – tra i quali scienziati, ministri e funzionari (*kātib*) – che desideravano arricchire le loro biblioteche, contribuendo in questo modo alla conservazione e alla trasmissione del patrimonio greco, ma soprattutto alla sua diffusione grazie alla lingua del nuovo impero.

Il cliente interviene talvolta nella correzione dei testi e nelle scelte da effettuare. A proposito del libro *Sulla Voce (Fī al-ṣawt)*, tradotto e sunteggiato per il vizir Muḥammad Ibn ‘Abd al-Malik, Ḥunayn dice:

Mi sono impegnato nel compendiarlo, tenendo conto della capacità di comprensione che aveva costui. Muḥammad lo lesse e vi cambiò molti passi, secondo quanto riteneva meglio. Quindi lo rivide Muḥammad

2 Per le biografie dei singoli personaggi, cf. *Note biografiche* in appendice.

Olga LIZZINI

## Critica dell'emanazione e creazione dal nulla in Yaḥyā Ibn 'Adī

\*Il dibattito intorno all'atto creatore di Dio nell'Islam si può dire incentrato intorno a due poli fondamentali: quello creazionista del *Kalām* e quello emanatista, elaborato dalla maggior parte dei *falāsifah*. Il primo ha il proprio ineludibile momento di confronto nelle varie descrizioni della creazione rintracciabili nel Corano<sup>1</sup>. Il secondo identifica

\* Nell'assumermi la responsabilità delle letture e delle interpretazioni qui date, è mio desiderio ringraziare il Prof. Gerhard Endress e Padre Samir Khalil Samir per le loro preziose indicazioni.

1 Le modalità che il Corano attribuisce all'atto creativo e gli aspetti a partire dai quali è considerata la creazione sono diversi e appaiono talvolta fra loro contrastanti. Senza pretese di completezza, essi possono essere così riassunti. La creazione è 1) continua o nuova o sempre possibile o «prima» e «seconda» (è allora rispettivamente creazione e resurrezione o, appunto, «seconda creazione»: cf. con diverse connotazioni: *Cor* 56:60-61; 70:40-41; 76:28; 50:15; oppure: 21:104; 17:51; e 55:29; 50:15; e ancora: 32:10; 49:49-52; 14:19; 17:98; 34:7; 35:16; 13:5) È creazione di «ogni cosa» (e Dio su «ogni cosa» ha potere cf. per es. 29:20). 2) È creazione «con» la parola – *kun* e cf. 2:116-117 (Gesù); 3:47; 3:59 (dalla terra e con la parola); 6:73; 16:40 (alla «cosa»: *šay'*); 19:35 (alla «cosa»: *amr*) e cf. anche: 36:82; 40:68): ma quale significato attribuire alla parola? A che «cosa» rivolge la parola Dio? È allora la creazione istantanea «senza tempo» come diranno i *falāsifah* (o invece necessariamente nel tempo?). 3) È creazione *bi-l-ḥaqq*: con la verità / per la verità / per realtà / in senso reale (*Cor* 46:3 e cf. allora l'interpretazione di 52:3 e poi 22:5 e sgg.; 6:72 e sgg.; 44:38 e sgg.; 6:73; 21:16 e sgg.). Essa si oppone cioè a un vuoto di senso ed è concepita come la realizzazione di un disegno divino il cui orizzonte è etico-finalistico prima o oltre che ontologico. 4) È creazione dei cieli (*samāwāt*) e della terra (*ard*): *Cor* 6:73; 15:19; ed è allora creazione (*ḥ-l-q*) del mondo in sei giorni (come in 25:59 o 50:38; ma della terra in due: *Cor* 41:9); oppure è: il dividersi di una solida «massa confusa» (*Cor* 21:30); Dio è infatti Colui che ha disgiunto il cielo e la terra (*Cor* 21:30), creando il mondo (*Cor* 14:10; 12:101; 21:56; 39:46; 35:1; 42:11). Dio ha elevato il cielo, in origine composto di fumo (*Cor* 41:11), facendone «un tetto ben tenuto» (per es. *Cor* 21:32) «senza sostegno apparente» (*Cor* 31:10; 13:2), e disponendolo in sette strati (*Cor* 2:29; 23:17; 41:12; 65:12; 67:3; 71:15; 78:12). 5) È creazione

l'atto creatore di Dio in un momento di necessaria derivazione dell'essere dal Principio, laddove, con diverse modulazioni, gli autori introducono le idee dell'intellezione e della volontà, coniugandole con la dimensione cosmologica del moto celeste. Pur diversamente, entrambe le posizioni, quella teologica e quella filosofica, nutrono la propria riflessione delle concezioni della filosofia greca di cui la cultura dell'Islam si è consapevolmente appropriata: l'idea aristotelica, in cui la causalità del Principio è tradotta in un atto eternamente motore (nelle due versioni di *Metafisica* Λ e del *De Caelo*); quella platonica, in cui il mondo contingente partecipa al Bene universale del Principio (e fondamentale è la dottrina demiurgica del *Timeo*); e, infine, quella neoplatonica che individua il rapporto tra Dio e mondo e, in ultima analisi, l'essere stesso di Dio in una derivazione necessaria di enti gerarchicamente ordinati.

In termini generali, il primo elemento di distinzione fra le posizioni della teologia e quelle della filosofia risiede nella modalità dell'atto creatore di Dio e della sua intenzionalità: pur con diverse sfumature, la filosofia predica una necessaria produzione ed emanazione dell'essere, mentre il *Kalām* insiste sull'idea di un atto volontario di Dio che crea liberamente il mondo o, come più precisamente deve dirsi in relazione

dell'uomo; ed è allora: dal nulla/da una non cosa (è un nulla relativo; un *nihil sui*) o (non) per nulla (v. *Cor* 19:9-11 e 19:66-68; 52:35); «da quel che sanno»: 70:39 (Dio crea l'uomo, conosce, gli è più vicino «della vena grande del collo»: 50:16); ma anche: da una goccia di sperma (16:4; 22:5; 23:13; 32:7-8; 35:11; 36:77; 53:46; 75:2 e 37; 76:2; 77:20; 80:18-19; 86:6-7; 96:2; da «acqua vile» (*mā' mahīn*: 25:54; 32:78; 86:6-7; 77:20); dall'argilla (o terra o polvere): *Cor* 6:2; 15:20, 28; 23:12; 30:20; 32:7-9; 37:11; 53:32, 46; 55:14; 70:39; 71:17; cf. anche: *Cor* 96:1; 3:59; cf. *Gen* 2,7: «Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente». In *Cor* 71:14 l'uomo è detto creato per stadi successivi; cf. anche: *Cor* 22:4; 23:12-13; 35:11; 53:32 e 22:6; 75:37. Fra i diversi studi sulla creazione nel Corano e nell'Islam, segnalo in ordine cronologico: AL-ALŪSĪ (AL-ALOUSI) Ḥusām Muḥī Eldīn, *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadīth, Commentaries, and Kalām*, Bagdād University, The National Printing and Publishing Co., 1968; G.C. ANAWATI, *La notion de création dans l'Islam*, in *Studia Missionalia* 18 (1969) 271-295; Harrys Austyn WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Massachussets-Londra: Harvard University Press, 1976, pp. 357-372 e 373-454; Roger ARNALDEZ, *Khalk*, in *EF* 4 (1978) 1012-1020; Theodor O' SHAUGHNESSY, *Creation and the Teaching of the Qur'an*, Rome: Biblical Institute Press, 1985; Daniel C. PETERSON, *Does the Qur'an teach Creation ex nihilo?* in *By Study and Also By Faith. Essays in Honor of H.W. Nibley*, ed. by J.M. LUNDQUIST / S.D. RICKS, 2 voll., Salt Lake City: Deseret Book, 1990, I, pp. 584-610.

Carmela BAFFIONI

## Le cosiddette «mawğūdāt» in Yaḥyā Ibn ‘Adī

Oggetto di questo articolo è un’epistola di Yaḥyā Ibn ‘Adī, appartenente alla raccolta di trattati filosofici edita da Saḥbān Ḥalīfāt nel 1988<sup>1</sup>, in cui sono descritti i principali argomenti della fisica e metafisica sia greche che islamiche: Creatore, Intelletto, Anima, Natura, Materia, Forma, Eternità, Tempo, Spazio e Vuoto. Yaḥyā Ibn ‘Adī fu un cristiano giacobita, traduttore di opere e commenti ad Aristotele, ma anche divulgatore del *Timeo* e delle *Leggi* di Platone, e fecondo autore in vari campi della filosofia: propedeutica, logica, fisica e matematica, metafisica e psicologia, etica. Ampia fu anche la sua attività come teologo e commentatore della Bibbia. Fra i più celebri allievi del grande filosofo al-Fārābī, morì nel 974.

Essendo Yaḥyā uno dei maggiori esponenti della scuola di Bağdād, fortissimo in questo breve trattato è il peso di Aristotele. Come vedremo, lo Stagiritico viene citato per lo più alla lettera, e anche quando è parafrasato, è evidente che l’autore lavora avendo davanti agli occhi una traduzione. Ḥalīfāt segnala alcune differenze rispetto alle versioni di Ishāq Ibn Ḥunayn che, secondo lui, sono quelle di riferimento. Bisogna tuttavia ricordare che anche a Yaḥyā è attribuita una traduzione della *Fisica*, che è l’opera sulla quale la trattazione si basa quasi esclusivamente. Infatti anche i luoghi del *De anima* introdotti a spiegazione appunto dell’anima sono integrati con passi della *Fisica*.

Da notare anche che Yaḥyā, quando si rifà esplicitamente ad Aristotele (cioè, a cominciare dalla trattazione sull’anima), gli attribuisce delle

1 Cf. YAḤYĀ IBN ‘ADĪ, *The Philosophical Treatises. A Critical Edition with an Introduction and a Study by Dr. Sabban Khalifat*, coll. “Publications of the University of Jordan”, Amman: Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Jordan, 1988/*Maqālāt Yahyā Ibn ‘Adī al-Falsafiyah. Dirāsah wa Taḥqīq D. Saḥbān Ḥalīfāt*, silsilah “Manšūrāt al-Ġāmi‘ah al-Urdunniyyah”, ‘Ammān: Qism al-falsafah, Kulliyat al-Adāb, al-Ġāmi‘ah al-Urdunniyyah, 1988.

«descrizioni», e non delle «definizioni», degli oggetti trattati. Si serve infatti sempre di una terminologia basata sulle radicali *r-s-m*, che indicano in arabo la descrizione, là dove alla definizione corrispondono invece le radicali *h-d-d*. Inoltre, non introduce mai le parole di Aristotele dicendo: «qāla», che in arabo sostituisce, com'è noto, il discorso diretto. Tutto ciò appare alquanto strano, perché non solo Yaḥyā, come ho detto, è sostanzialmente fedele alla lettera dei testi, ma condivide inoltre le opinioni del «primo Maestro» (che sono, il più delle volte, vere e proprie «definizioni» e non semplici descrizioni).

Da rilevare infine, sempre preliminarmente, che per esigenze sia di coerenza interna, sia di conformità al dettato e/o al pensiero aristotelico, alcuni luoghi del testo di Ḥalīfāt debbono essere emendati.

Credo però che l'interesse di questo, come di altri trattati di Yaḥyā, non risieda tanto o non solo nei suoi contenuti aristotelici, quanto nei suoi altri spunti teorici, che si possono comparare con le tesi di autori precedenti o coevi, anche appartenenti a scuole radicalmente diverse.

Ad esempio, eternità e tempo, spazio e vuoto furono ampiamente dibattuti da Abū Bakr al-Rāzī, il «filosofo laico dell'Islām», vissuto solo qualche decennio prima di Yaḥyā. E in altre tesi Yaḥyā, pur avendo esteriormente l'occhio solo al testo aristotelico, sembra voler piuttosto rispondere alle concezioni dei contemporanei *falāsifah* di matrice neoplatonizzante. Si osserva dunque come opinioni sorte in una fase ancora iniziale del pensiero islamico (alla fine del IX secolo) vengano a fondersi con quelle dell'epoca di Yaḥyā, detta «della rinascenza», e preparino il terreno alle più complesse formulazioni del secolo successivo.

Abbiamo così modo di sottoporre a verifica il giudizio recentemente espresso da Ulrich Rudolph nel suo breve e interessante profilo di storia della filosofia islamica, secondo cui i seguaci di al-Fārābī non sarebbero riusciti a destare un interesse durevole per la loro scienza in una parte rilevante della società. Sebbene, infatti, operassero a Bagdād coltivando i loro studi ad un livello molto alto, oggetto della loro riflessione non sarebbe stata, secondo lo studioso, la filosofia nel suo insieme e neppure soltanto l'intero pensiero di al-Fārābī, ma una serie di questioni particolari – soprattutto nei campi della logica e della fisica –, discusse più con l'occhio alle ramificazioni della tradizione aristotelica che in relazione alle provocazioni intellettuali contemporanee<sup>2</sup>.

2 Cf. Ulrich RUDOLPH, *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Monaco: Beck, 2004, p. 42 (trad. it. di Carmela BAFFIONI, Bologna: il Mulino, 2006, p. 43).

Ida ZILIO-GRANDI

Il «kitāb tahdīb al-ahlāq»  
di Yaḥyā Ibn ‘Adī (363/974):  
riflessioni sul tema dell’etica nel periodo abbaside

1. YAḤYĀ IBN ‘ADĪ E LA FILOSOFIA PRATICA

A proposito di scienza etica nel periodo abbaside, è degno di nota il piccolo *Tahdīb al-ahlāq* (*L’affinamento* o *La riforma del carattere*)<sup>1</sup> del cristiano giacobita Yaḥyā ibn ‘Adī (m. 363/974) filosofo, teologo ed esegeta biblico nonché traduttore e commentatore di testi filosofici<sup>2</sup> «che fu protagonista dell’aristotelismo nella Baḡdād del X secolo e alla

- 1 Questo lavoro si basa sull’edizione critica di Khalil SAMIR, *Tahdīb al-ahlāq*, coll. “Rawā’i’ al-turāt al-‘arabī al-masīḥī”, Beirut: CEDRAC & Cairo: Patristic Center, 1994, e fa riferimento alla suddivisione in paragrafi lì adottata. Segnalo comunque YAḤYĀ IBN ‘ADI, *The Reformation of Morals. A parallel Arabic-English*, translated and introduced by Sidney H. GRIFFITH, coll. “Eastern Christian Texts” 1, Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2002; e la recente edizione del testo arabo per la *Dār al-ma‘arifah li-l-naṣr*, Tunisi, 2004, con prefazione di Salīm Dawlah. Segnalo infine il lavoro di Marie-Thérèse URVOY, *Traité d’éthique d’Abū Zakariyyā’ Yahyā Ibn ‘Adi, Introduction, texte et traduction* (pref. di Gérard TROUPEAU), coll. “Études Chrétiennes Arabes”, Parigi: Cariscript, 1991 (traduzione pp. 54-90).
- 2 Di Aristotele tradusse sia testi originali (come le *Categorie*, i *Topici*, gli *Elenchi sofistici*, la *Poetica* e parte della *Fisica* con il commento di Alessandro di Afrodisia) sia commenti. Contribuì inoltre alla diffusione nel mondo arabo delle *Leggi* e del *Timeo* di Platone; cf. C. FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad*, in C. D’ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Torino: Einaudi, 2005, vol. I, p. 355.

cui biblioteca attinse anche Ibn al-Nadīm per il suo *Catalogo*<sup>3</sup>, discepolo del nestoriano Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 328/940) e di al-Fārābī (m. 339/950), maestro a Baġdād e autore prolifico.

Prima di venire definitivamente restituito all'autorità di Ibn 'Adī<sup>4</sup>, questo testo era stato attribuito anche al celebre poligrafo di Bassora al-Ġāḥiẓ (m. 255/868-9) e all'altrettanto noto Ibn al-'Arabī di Murcia (m. 638/1240); occasionalmente, era inoltre passato sotto il nome del matematico, fisico e astronomo Ibn al-Hayṭam (m. 432 /1041), l'Alhazen dell'occidente medievale<sup>5</sup>, e<sup>6</sup> del nipote e collaboratore di Ḥunayn ibn Ishāq, Ḥubayš ibn al-Ḥasan, meglio noto come al-A'sam o Ibn al-A'sam<sup>7</sup>.

L'incertezza sulla paternità del *Tabḏīb al-ablāq* presso gli orientalisti otto-novecenteschi<sup>8</sup> ebbe a motivo le diverse attribuzioni nei manoscritti che lo contengono e la mancata trasmissione di una lista delle opere di Yaḥyā ibn 'Adī compilata da lui stesso o da autori posteriori. Tale incertezza nelle fonti, che venne sanata da una attenta osservazione dello stile e di certo lessico inconsueti sia ad al-Ġāḥiẓ sia a Ibn al-'Arabī, porta comunque a insistere sulla questione che sta a monte: la piccola opera del cristiano poté essere attribuita da alcuni copisti ad autori di religione islamica. Si osserverà che la storia della letteratura araba ha visto aggiungere facilmente un titolo apocrifo all'ingente numero di opere dei due autori musulmani sopra ricordati: entrambi si segnalano infatti per la vastità della produzione e per l'ampiezza dei

- 3 C. D'ANCONA, *Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, vol. I, p. 197 (cf. p. 224).
- 4 Cf. K. SAMIR, *Le «Tabḏīb al-ablāq» de Yaḥyā b. 'Adī (m.974) attribué à Ḡāḥiẓ et à Ibn 'Arabī*, in *Arabica* 22 (1974) 111-138; e *Id.*, *Nouveaux renseignements sur le «Tabḏīb al-ablāq» de Yaḥyā ibn 'Adī e sur le «Taymūr ablāq 290»*, in *Arabica* 26 (1979) 158-178. Sull'autore, si veda innanzitutto G. ENDRESS, *Yaḥyā b. 'Adī*, in *EI*<sup>2</sup> 11 (2004), Leida: Brill, p. 245.
- 5 SAMIR, *Nouveaux renseignements*, pp. 159-160.
- 6 Per una svista di C. G. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Literatur*, 2a ed., Leida: Brill, 1943-1949, e *Supplementbaende* (=S), Leida: Brill, 1937-1942, SI, 369; cf. ancora SAMIR, *Le «Tabḏīb al-ablāq» de Yaḥyā b. 'Adī*, pp. 116-117.
- 7 Ḥubayš ibn al-Ḥasan fu verosimilmente attivo presso la corte abbaside come traduttore di opere medicali dall'arabo al siriano e viceversa sul finire del III/IX secolo d.C.; cf. A. DIETRICH, *Hubays̄ b.-al-Ḥasan al-Dimašqī*, in *Encyclopedia of Islam*, CD-ROM Edition (d'ora in poi = EI<sup>cdt</sup>), Leida: Brill, 2004, *Suppl.*, 375.
- 8 Una tabella riassuntiva in SAMIR, *Nouveaux renseignements*, p. 163.

Samir Khalil SAMIR SJ

L'edizione critica del «Daf' al Hamm»  
di Elia di Nisibi (975-1046)

INTRODUZIONE

Ho ideato il progetto di pubblicare per intero le opere di Elia di Nisibi perché è come se mi fossi innamorato di lui. Ho cominciato con il *Daf' al Hamm* («Libro per scacciare la preoccupazione»), che è un testo fatto di sentenze scritte per il visir musulmano e grande letterato Abū l-Qāsim al-Ḥusayn Ibn 'Alī al-Mağribī, testo accessibile a tutti, come tutta quanta la letteratura sapienziale.

A metà degli anni sessanta ho cominciato a pubblicare, sulle riviste egiziane *Risālat al-Kanīsah* e *Ṣadiq al-Kāhin*, alcuni capitoli di questo testo, quello che mi permettevano di pubblicare: sei pagine al mese in ogni numero<sup>1</sup>. Arrivato a Roma nel febbraio 1975 mi sono detto che era arrivato il tempo di preparare un'edizione critica. Era l'inizio del settantacinque.

Mi son messo prima ad elencare i manoscritti, cominciando da quelli della Biblioteca Vaticana dove si trova anche il manoscritto più antico. Poi sono passato a correggere l'edizione che era stata fatta nel 1902 da p. Costantino al-Bāšā, un'edizione pratica, buona e popolare. Quando ho fatto l'inventario sono arrivati ancora altri manoscritti che io ho identificato come *Daf' al Hamm*. In tutto ne sono arrivati più di cento. Un numero significativo, perché dice l'importanza e la circolazione del documento, e indica che certamente è stato molto letto. Il motivo è quello a cui accennavo prima, cioè che si tratta di un testo a portata di mano di tutti perché è a carattere sapienziale e nello stesso tempo ricco di riflessione e di esperienza umana.

1 Per tutti i rinvii alle pubblicazioni su Elia di Nisibi, cf. l'Appendice.

Poi ho iniziato a paragonare i manoscritti tra loro, e a fare degli «specimena», cioè a studiare lo stesso brano in vari manoscritti. Non ho controllato accuratamente tutti e cento i manoscritti esistenti, ma ne ho controllati una dozzina, tra quelli più antichi. Paragonando alcuni brani, e facendo l'edizione critica sulla base di questi dodici manoscritti, è risultato che anche accontentandomi solo di tre, praticamente non c'era una sola parola sbagliata o diversa, ma solo varianti grafiche, che però sono numerosissime e che appesantiscono l'edizione. Per questo ho deciso di fare sistematicamente l'edizione critica solo sulla base di tre manoscritti.

In tanto, ho pubblicato numerosi altri trattati di Elia di Nisibi, oltre all'edizione stampata nel 1980 con traduzione francese, ma mai pubblicata, della «Corrispondenza» tra Elia e il visir, che riprende i sette colloqui avuti con lui nell'estate del 1026.

Quando ho incontrato Anna Pagnini, all'inizio degli anni novanta, aveva fatto la sua tesi su una raccolta di proverbi arabi, ed evidentemente questo genere letterario le interessava molto. Abbiamo cominciato a collaborare. Io facevo l'edizione critica, le passavo i testi, come faccio di solito, con la vocalizzazione integrale. Questo non è sempre un lavoro semplice. Nel caso degli scritti di Elia, però, è più facile perché è un testo classico. La difficoltà viene piuttosto quando il testo è scritto in cosiddetto «medio arabo».

Faccio sempre anche la strutturazione del testo, che comprende una suddivisione con titoli e sottotitoli. Nel nostro testo, questo lavoro invece è tutt'altro che semplice, a parte l'introduzione dove la suddivisione dei capitoli può essere fatta seguendo la logica del discorso. Poi però vengono delle sentenze raggruppate solo per associazioni di idee, o per altri elementi comuni. Avendo fatto questo lavoro, ho detto ad Anna di sentirsi libera di modificare tutto come meglio credeva. In pratica, ha ripreso e seguito la mia strutturazione e le mie divisioni del testo. Ogni tanto facevamo insieme un controllo per unificare il metodo di lavoro.

## 1. VITA E OPERE DI ELIA DI NISIBI

### 1.1. *L'occasione dell'opera*

Elia è stato vescovo di Nisibi dal 975 al 1046. In una serie di articoli ho dovuto innanzitutto fissare certe date, per esempio quella della morte, avvenuta nel 1046 – visto che c'erano almeno altre quattro proposte di date per quanto riguarda la morte di Elia –.

Paolo LA SPISA

## Fonti indirette e nuove fonti manoscritte nell'opera teologica di Sulaymān al-Ġazzī<sup>1</sup>

### 1. INTRODUZIONE

La questione degli influssi dell'opera di Giovanni Damasceno nella letteratura arabo-cristiana di area palestinese è di centrale importanza sia per comprendere i tempi e i luoghi in cui questo fenomeno culturale ebbe inizio, sia per indagare le tematiche sulle quali una simile produzione si è incentrata sin dai suoi albori.<sup>2</sup> In una nostra recente ricerca intendevamo dimostrare tale influenza tramite un confronto testuale tra il *De fide orthodoxa* I, 8 e il trattato sulle eresie cristiane (*Radd 'alā al-muḥālifīn*) di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī, vescovo melchita di Gaza vissuto tra il X e il primo quarto dell'XI secolo.<sup>3</sup>

- 1 Torniamo, almeno in parte, su un argomento già trattato in un nostro articolo [Paolo LA SPISA, *Una citazione di Giovanni Damasceno in Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī*, in *Parole de l'Orient* 27 (2002) 85-104] purtroppo sfigurato da errori tipografici e non, a causa di modifiche apportate senza il consenso dell'autore. Approfitiamo di questa sede per tornare su alcuni punti colà esaminati e svilupparne ulteriormente le problematiche.
- 2 La nostra riflessione mosse i suoi primi passi da quanto ipotizzato da Samir: « On peut supposer l'influence de l'oeuvre de Jean Damascène sur cette pensée arabe melkite, mais il faudrait établir le fait par des comparaisons précises »; Samir Khalil SAMIR, *Une apologie arabe du christianisme d'époque Umayyade?*, in *Parole de l'Orient* 16 (1990-1991) 85-106, qui 106.
- 3 Sulaymān al-Ġazzī è meglio noto nelle chiese d'Oriente grazie al suo *Dīwān* a tutt'oggi utilizzato nella liturgia, edito per la serie *Patrimoine Arabe Chrétien* da Néophitos EDELBY, *Sulaymān al-Ġazzī. Al-dīwān*, coll. "Patrimoine Arabe Chrétien" n. 8, Roma-Beirut, 1985. Vale specificare che qui ci occuperemo esclusivamente dei trattati teologici in prosa. Per la bibliografia aggiornata su questa interessante figura della chiesa melchita palestinese, si veda Paolo LA SPISA, *Un Trattato sul Microcosmo di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī* in Nagy EDELBY-Pierre

Lo scopo precipuo del presente contributo sarà quindi delineare un primo abbozzo della questione delle fonti indirette individuabili nell'opera teologica di Sulaymān al-Ġazzī, con particolare riferimento all'ambiente melchita. Il tema delle fonti arabe circolanti tra gli storici e teologi melchiti tra IX e XI secolo, offrirà l'occasione per accennare alle sillogi teologico-sinodali confluite, nel corso della storia della tradizione, nei più svariati testi della letteratura melchita di lingua araba, come gli *Annali* di Eutichio di Alessandria e il *Kitāb al-Burbān*. Circa una silloge eresiografico-conciliare presente nel ramo più antico della tradizione manoscritta che attesta il *Radd 'alā l-muḥālifīn*, ci interrogheremo nelle conclusioni di questo succinto intervento, precisando già da subito che solo un previo lavoro di escussione delle fonti dirette permetterà di individuare l'eventuale rapporto intertestuale tra la silloge, il *Radd* e, con esso, l'intera trattatistica algazziana. Accenneremo infine al rinvenimento di nuove fonti manoscritte e alla possibilità che esse contengano nuovi trattati di al-Ġazzī, verosimilmente parte integrante del *corpus* originario.

## 2. LE FONTI INDIRETTE

Già nell'edizione principe dei trattati teologici di al-Ġazzī,<sup>4</sup> l'editore poté individuare due importanti citazioni di rinomate opere dell'apologetica arabo-cristiana. Nel primo caso è stata riscontrata una citazione quasi letterale della quinta seduta del *Kitāb al-Maḡālis* di Elia di Nisibi all'interno del trattato sull'Unicità del Creatore di al-Ġazzī (a ben vedere si tratta di una professione di fede utilizzata successivamente da molti autori arabo-cristiani, tra i quali Paolo l'antiocheno, vescovo di Sidone, noto come *al-rāhib* «il monaco»)<sup>5</sup>. Nel secondo caso il vescovo di Gaza, nel suo trattato sul monoteismo, cita dal secondo *maymar* – secondo l'edizione di Costantin Bacha<sup>6</sup> – di Teodoro Abū Qurrah. In entrambe

MASRI (ed.) *Mélanges en mémoire de Mgr Néophitos Edelby (1920-1995)*, coll. "Textes et Études sur l'Orient Chrétien" 4, Beirut: CEDRAC-Université Saint Joseph, 2005, pp. 237-282.

4 Sulaymān AL-ĠAZZĪ, *Écrits théologiques en prose*, a cura di Néophitos EDELBY, coll. "Patrimoine Arabe Chrétien" n. 9, Roma-Beirut, 1986.

5 Paul KHOURY, *Paul d'Antioche évêque melkite de Sidon (XII<sup>e</sup> s.)*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1964.

6 Qusṭanṭīn AL-BĀŠĀ, *Mayāmir Ṭawdūrus Abī Qurrah usquf Ḥarrān*, Beirut, 1904; pp. 23-47.

Mariam DE GHANTUZ CUBBE

Una traccia di attività teologica presso i maroniti  
nei primi anni del dodicesimo secolo:  
Tommaso di Kafartab

Con Tommaso di Kafartab siamo in una zona periferica del califfato e in una comunità cristiana, quella maronita, dalla quale nessuna opera letteraria ci è pervenuta, per il periodo abbaside, all'infuori del suo trattato; per questo parlo di «traccia» di attività teologica, poiché nulla più che una «traccia» ci rimane.

È attribuito a Tommaso di Kafartab un trattato conosciuto come «Il Trattato dei Dieci Capitoli». Il prologo di questo trattato è anche l'unica fonte di cui disponiamo sull'autore. Secondo il prologo, l'autore è «Tommaso, vescovo dei Maroniti a Kafartab, paese della regione di Aleppo»<sup>1</sup>. Il trattato sarebbe stato redatto in seguito ad un dibattito fra lo stesso Tommaso ed il Patriarca melchita di Antiochia, Giovanni; una polemica svoltasi a partire dall'anno 1089 d.C. e protrattasi con alterne vicende, fra cui la distruzione, per ordine del Patriarca, di un primo trattato di Tommaso, per più di 10 anni, poiché la seconda redazione del trattato era stata effettuata in Libano, dove Tommaso si era rifugiato, all'epoca in cui i Franchi, cioè i Crociati, attaccavano Tripoli, ciò significa, nei primissimi anni del dodicesimo secolo<sup>2</sup>.

Sono questi dati che ci consentono di collocare Tommaso fra gli autori del periodo abbaside; è vero che i manoscritti che ci hanno trasmesso la sua opera sono tutti più tardi, poiché il più antico è il Vat. Syr. 146 che risale al 1392, mentre le altre due copie sono il Par. Syr. 203, del 1470, ed il manoscritto della biblioteca della scuola dei santi Pietro e Paolo a 'Ašqût (Libano), che non ha indicazioni sul suo autore

1 Ed. del testo arabo, CHARTOUNI (1986), p. 7 (numerazione araba); cf., anche, trad. francese, p. 73 (numerazione latina).

2 CHARTOUNI (1986), pp. 7-10 (numerazione araba); cf., anche, trad. francese, pp. 73-77 (numerazione latina).

e la sua data, ma presenta un'annotazione relativa al restauro della rilegatura nell'anno 1503, anno in cui il manoscritto si presentava già vecchio e malridotto<sup>3</sup>. Niente, comunque, ci impedisce di pensare che questi manoscritti ci abbiano fatto pervenire la copia di un'opera più antica, mentre le indicazioni cronologiche del prologo sono molto circostanziate e, di più, nel trattato si trovano frequenti allusioni ai «Franchi», cioè, ai Crociati, che confermano la collocazione all'epoca delle Crociate. Possiamo, dunque, ritenere, con una certa tranquillità, che il trattato sia da collocare all'epoca indicata dal prologo, cioè, fra l'ultimo decennio dell'undicesimo secolo ed i primissimi anni del dodicesimo.

Il trattato ha un tema di carattere teologico: la difesa della dottrina dell'unica volontà di Cristo e, nei suoi due ultimi capitoli, dell'aggiunta al *Trisagion* «Tu che sei stato crocifisso per noi».

Qual'è il suo interesse?

Per la storia dei Maroniti, il suo interesse è ovvio, poiché si tratta dell'unica opera maronita medioevale che ci sia rimasta, se si eccettua la complessa compilazione nota come *Kitâb al-Hudâ*<sup>4</sup>, ma qual'è l'importanza e la connotazione peculiare di Tommaso di Kafartab nel quadro della storia della letteratura araba cristiana?

## 1. UN AUTORE DI AREA PERIFERICA

Tommaso è un autore che visse e scrisse in una zona periferica rispetto alla capitale del califfato ed al grande movimento intellettuale che vi fiorì; e non solo in una zona periferica, ma anche in una zona provinciale, lontana da centri importanti della cultura e della politica abbaside: vescovo di Kafartab, una piccola città nella regione di quelle che noi oggi chiamiamo «città morte» della Siria<sup>5</sup>, si rifugiò poi nel Libano maronita.

Potremmo, dunque, in un primo momento, definirlo un testimone dell'esistenza di un'attività intellettuale, da parte di Cristiani che si esprimevano in lingua araba, fin nelle zone più periferiche e provinciali del califfato.

Una simile definizione è, tuttavia, insufficiente, anche se si prende come punto di riferimento soltanto la provenienza geografica periferica del nostro autore. Periferia, infatti, del califfato, ma quale periferia?

3 Per la storia dei manoscritti, cf. CHARTOUNI (1986), pp. 63-66.

4 Cf. per questa opera, JOUBEIR (1974), *passim*; SAMIR (1976), *passim*.

5 Per Kafartab e la relativa bibliografia, rimando a CHARTOUNI (1986), pp. 73-74, n° 6.

Awad WADI

Le recensioni arabe  
della vita di Paolo di Tamma

La vita di Paolo di Tamma è stata oggetto di studio da parte di Midḥat, di Coquin, di noi stessi<sup>1</sup> e di Doresse.

Tale vita è conosciuta solo da diverse fonti della Chiesa copta e dal *Sinassario* della Chiesa etiopica. La festa di Paolo di Tamma ricorre il 7 Bābah (Paope). La vita del santo ci è pervenuta in arabo, in diverse forme e recensioni, basate su un originale (o più originali, in diversi dialetti) copto, giunto a noi solo in frammenti.<sup>2</sup> Cominciamo dai testi più brevi.

Un riassunto si trova nel libro dell'*Antifonario* (composto in copto, poi tradotto in arabo), che asserisce che il santo morì sette volte e sette volte il Cristo lo risuscitò. Grazie alle sue preghiere, il Cristo risuscitò anche dei pagani morti, in modo che potessero ricevere il battesimo e ottenere la salvezza eterna. Il testo parla anche dell'amicizia tra il nostro santo e Anbā Pšoi pīsoi ieremiac (l'appellativo ieremiac manca nelle due edizioni del Cairo).<sup>3</sup>

Un altro riassunto della vita di Paolo di Tamma, con più particolari, si trova nel *Sinassario* della Chiesa copta (il testo è riportato anche in

1 Cf. per la referenza bibliografica completa WADI, *Paolo* nella lista delle abbreviazioni.

2 I frammenti della vita sono stati editi da E. AMÉLINEAU, altri frammenti scoperti più tardi sono stati editi da altri, l'ultimo dei quali è E. LUCCHESI, *Trois nouveaux fragments coptes de la vie de Paul de Tamma par Ézéchiél*, in CO 25 (2004) 211-224.

3 Per l'*Antifonario* copto, vedi l'edizione di De Lacy O'LEARY, *The Dīfnar. Antiphonarium, of the Coptic Church*, part 1, Londra, 1929, pp. 30-31; per l'*Antifonario* copto-arabo, vedi il manoscritto del Museo Copto del Cairo, Liturgia 357a, ff. 110v-114r; le due edizioni del Cairo contengono solo l'inizio in copto, mentre l'arabo è integrale: Il Cairo, 1922, pp. 55-56; 1985, pp. 66-67.

Amélineau, pp. 515-516). Nel testo si afferma che il Santo si è tolto la vita sette volte, per amore di Cristo; ecco le modalità: 1) appeso ad un albero con la testa in giù (in Amélineau, p. 515: appeso a una pietra. L'orientalista ha letto *ṣabrah* al posto di *šaḡarab*); 2) annegato nel fiume per essere divorato dai coccodrilli; 3) sepolto nella sabbia; 4) precipitato da una montagna su una rupe; 5) gettato su una roccia; 6) legato con la testa tra le gambe. Il modo del settimo suicidio non è indicato, forse perché è rappresentato dalla morte naturale. Nel testo si parla poi dell'amicizia del santo con Anbā Psoi, della la loro morte e comune sepoltura, prima nella città di Antinoe, poi nel deserto di Scete.<sup>4</sup> Aggiungiamo qui che il *Sinassario* ricorda un atro santo, anche lui suicidatosi sette volte: si tratta di Laṣsun, che è ricordato il 16 Ba'ūnah. Un caso simile di suicidio ripetuto non si riscontra nell'agiografia di altre chiese.

Da notare che le edizioni egiziane del *Sinassario* hanno sostituito il ricordo dei suicidi di Anbā Paolo con l'asserzione che egli, a causa del suo grande amore per Cristo, fece grandi sacrifici (vedi le edizioni: 1912, pp. 79-80; 1935, p. 69; 1969, p. 73; 1978, p. 66; 1988, p. 111). Perfino l'edizione anastatica del *Sinassario* di R. Basset (fatta da Anbā Samuele defunto vescovo di Šabīn al-Qanāṭir, senza data, p. 51) ha subito tale cambiamento, con l'aggiunta che *il ricordo del suicidio è estraneo allo spirito della chiesa*. La stessa edizione stampata nel 1999 (pp. 57-58) ha mantenuto il cambiamento, ma ha omesso l'aggiunta.

All'infuori di questi due testi liturgici, la vita di Paolo di Tamma ci è pervenuta in due distinte recensioni, diverse per contenuto e per estensione, oltre ad una terza recensione che presenta le due recensioni, una dopo l'altra.

La recensione breve è nota, fino ad ora, solo in tre manoscritti, ed è concentrata sulla vestizione monastica di Ezechiele, discepolo di Anbā Paolo e suo biografo. Due dei manoscritti sembrano dipendere da un unico prototipo; un terzo manoscritto è mutilo, con un testo notevolmente diverso. Il primo manoscritto, contenente una serie di vite di santi, appartiene al Museo Copto del Cairo, Storia.<sup>5</sup> Il testo risale al

4 Vedi *Le Synaxaire Arabe Jacobite (Patrologia Orientalis, 1)*. Texte arabe publié, traduit et annoté par R. BASSET, Parigi, 1907, pp. 321-322; *Synaxarium Alexandrinorum (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 49)*. Edidit I. FORGET, Lovanio, 1954, pp. 53-54; (CSCO, 78). Interpretatus est I. FORGET, Lovanio, 1953, pp. 58-59; Coquin specifica che il luogo di sepoltura è il Monastero di San Macario.

5 Vedi Samiha 1997, N. 6422, p. 153-154.