

I trattati teologici di Sulayman al-Gazzi : per una nuova edizione critica / Paolo La Spisa. — Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 30 (2005), pp. 341-362.

Titre de couverture : Actes du 7e congrès international des études arabes chrétiennes, Sayyidat al-Bir, septembre 2004. — Bibliogr.

I. Arabic poetry — 750-1258 — History and criticism. II. Ghazzī, Sulaymān ibn Ḥasan, 10th/11th cent.. III. Poésie arabe — 750-1258 — Histoire et critique.

PER L1183 / FT189879P

## I TRATTATI TEOLOGICI DI SULAYMĀN AL-ĠAZZĪ: PER UNA NUOVA EDIZIONE CRITICA<sup>1</sup>

DI  
Paolo LA SPISA

Introduzione generale .....	342
A. Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī vita e opere .....	342
1. Introduzione.....	342
2. La vita.....	342
3. Le opere .....	344
4. I Trattati teologici.....	344
B. Il fine dell'edizione critica .....	346
1. Introduzione.....	346
2. Perché una nuova edizione .....	347
3. Genesi di un metodo.....	350
4. Per una filologia araba.....	352
C. I manoscritti dei trattati teologici di Sulaymān ibn Ḥasan al-Ġazzī ...	355
1. La storia della tradizione dei Trattati.....	355
2. Cosa sono i dati strutturali? .....	355
3. Differenza tra «testimone» e «manoscritto» .....	356
4. Famiglie dei manoscritti secondo i dati strutturali .....	357
5. I manoscritti non ancora ottenuti .....	358
6. Bilancio conclusivo .....	359
Abbreviazioni bibliografiche.....	360

---

1) Vorrei approfittare per dedicare queste semplici considerazioni al Prof. Paolo Mar-  
rassini che, con la passione del vero maestro e la serietà del semitista, mi ha iniziato  
all'edizione critica durante il seminario per laureandi svoltosi nell'anno 1998/1999 presso  
l'Università di Firenze. Un ringraziamento infine a uno dei suoi più illustri allievi, il Prof.  
Alessandro Bausi, la cui levatura scientifica e disponibilità sono sempre motivo di sincera  
stima. Il testo qui pubblicato non risponde fedelmente alla comunicazione letta, ma rappresen-  
ta il frutto di una riflessione successiva. Non è inutile precisare che la responsabilità  
dell'articolo è unicamente dello scrivente.

## INTRODUZIONE GENERALE

Il fine del presente intervento è delineare le metodologie che si adotteranno per la realizzazione di una nuova edizione critica dei *Trattati teologici* di Sulaymān al-Ġazzī (X-XI sec.). Per comodità divideremo l'esposizione in tre parti:

- A. Innanzi tutto saranno brevemente presentate vita e opere di Sulaymān al-Ġazzī.
- B. Quindi seguirà una riflessione sul fine dell'edizione critica in generale e sulle problematiche insite nelle edizioni dei testi arabi e arabi-cristiani.
- C. Infine saranno presentati i mss. dei *Trattati teologici* secondo un primo ipotizzabile raggruppamento in famiglie.

### A. SULAYMĀN IBN ḤASAN AL-ĠAZZĪ VITA E OPERE

#### 1. Introduzione

Come ricorda Nasrallah (1978: 144): «Aucune œuvre historique ne donne le moindre renseignement sur cet évêque, poète et théologien». Tuttavia oggi, grazie allo studio di Mons. Néophitos Edelby (1920-1995), siamo a conoscenza non solo dell'*opera omnia* di Sulaymān al-Ġazzī, ma anche del contesto culturale e storico-religioso in cui visse e operò il vescovo di Gaza<sup>2</sup>. Sulaymān al-Ġazzī si dovette occupare principalmente di poesia, della cui rilevanza non solo letteraria Edelby si rese ben conto classificandolo come «le premier poète religieux de la chrétienté arabe ou arabisé»<sup>3</sup>. Non si tratta dunque del primo poeta arabo-cristiano in assoluto, poiché nomi illustri della letteratura araba della *Ġāhilyyah* e di epoca islamica lo hanno preceduto<sup>4</sup>. Tuttavia fu il primo poeta arabo che, con la sua poesia, parlò della fede cristiana con i suoi dogmi, scontri dottrinali e lotte spirituali, in un periodo intessuto di persecuzioni religiose.

#### 2. La vita<sup>5</sup>

L'unica fonte che ci informa sulla vita di Sulaymān è rappresentata

2) Cfr. Edelby (1984, 1985, 1986).

3) Edelby (1984: VIII).

4) Cfr. Cheykho (1924).

5) Per la bibliografia completa degli studi compiuti dal secolo scorso ad oggi intono alla figura e l'opera di Sulaymān al-Ġazzī si veda La Spisa (c.st).

dalla sua stessa raccolta poetica, che costituisce una sorta di autobiografia spirituale di grande importanza. Egli dovette vivere tra la seconda metà del X e il primo terzo dell'XI secolo in Palestina, verosimilmente a Gaza da cui sarebbe stata originaria la famiglia, come testimoniato dalla *nisbah*. L'epoca dunque corrisponde all'espansione dello Stato fatimide sotto la guida del califfo al-Ḥākim bi-Amri-llāh (996-1021), che dall'Egitto minacciava tutto il crescente fertile, sfidando ora l'esercito bizantino, ora l'impero abbaside di Baġdād, ora le tribù della penisola araba. Nel frattempo per Bisanzio il X secolo rappresentò un forte momento di rinascita culturale e religiosa, ma anche di espansione politico-militare. Come immediata conseguenza, le chiese melchite di Siria e Palestina riadottarono il greco nel loro ufficio liturgico<sup>6</sup>.

Sulaymān dovette prendere i voti monastici in giovane età, probabilmente a causa della separazione dei genitori. Lascerà ben presto il monastero per seguire il normale corso di una vita civile. Contrasse dunque matrimonio da cui ebbe una numerosa discendenza<sup>7</sup>. In una *qaṣīdah* di invettiva contro la moglie, si allude alla separazione dei genitori del poeta:

فَاتْرُكْنِي كَتَرَكِ أُمَّ ————— ي لَتَطْلِقَهُ أَبِي<sup>8</sup>

La persecuzione scagliata contro le comunità dell'*ahl Dimmah* tra il 1004 e il 1017 ad opera del califfo al-Ḥākim, fu per Sulaymān al-Ġazzī causa di rovescio economico. La morte del suo unico nipote maschio, di suo figlio, infine la vedovanza, indurranno Sulaymān al ritorno in monastero. La vita monastica e ascetica rimarranno infatti esempio di perfezione spirituale a cui il poeta cercherà di conformarsi nel corso della sua intera esistenza. Così ci testimoniano le poesie del *Dīwān*<sup>9</sup>.

6) Ostrogorsky (1993: 253-254).

7) Edelby ipotizza che Sulaymān al-Ġazzī sia stato uno dei *kuttāb* presso la cancelleria dello Stato fātimide. Ci permettiamo di sollevare qualche dubbio per la mancanza di fonti dirette o indirette che ci confermino tale supposizione. Il ragionamento di Edelby è il seguente:

ولما كانت المدارس عند المسيحيين شبه معدومة في تلك العصور ، لا يستطيع المؤرخ تعليل معرفة شاعرنا للغة العربية وتمكنه من أسرارها وعروضها إلا إذا أنه كان كاتباً في الدولة وعاشقاً في ربطة (1984: 103-104). الكتاب.

Senonché riteniamo l'argomentazione debole per il fatto che per lo storico la perizia linguistica del poeta è condizione necessaria ma non sufficiente per dimostrarne l'appartenenza alla categoria dei segretari di cancelleria.

8) "Lasciami dunque, come fece mia madre per divorziare da mio padre": Edelby (1985: 358. 68, 16).

9) Il clima di penitenza che traspare dalle poesie per la vita condotta in gioventù, ha indotto alcuni studiosi a sostenere l'ipotesi di un passato di fede musulmana con successiva conversione al cristianesimo e conseguente morte per martirio. Ciò è stato definitivamente

Durante la sua vecchiaia (si pensa che abbia oltrepassato gli ottanta anni di età), divenne vescovo di Gaza. Testimone delle persecuzioni contro i cristiani, mosso da motivi pastorali, redasse i *Trattati teologici* di cui ne contiamo almeno sette. In essi si rivela una profonda cultura di stampo filosofico e teologico.

### 3. Le opere

Sulaymān al-Ġazzī è soprattutto noto per la sua raccolta di poesie. Il successo del *Dīwān* è dimostrato dalle numerose testimonianze che la tradizione ci ha trasmesso (più di 40 mss.). Per il suo interesse linguistico, storico e autobiografico, il *Dīwān* meriterebbe uno studio a parte. Costituito da 79 poesie, a causa dei suoi frequenti riferimenti storici, rappresenta una delle fonti dirette della letteratura arabo-cristiana per la storia della Chiesa melchita in età fāṭimide, accanto naturalmente alla celeberrima *Cronaca* di Yaḥyā Ibn Saʿīd al-Anṭāki<sup>10</sup>.

### 4. I Trattati teologici<sup>11</sup>

Sebbene la tradizione dei trattati sia più povera di quella del *Dīwān* (9 mss.), l'antichità dei codici ha aiutato a collocare nella sua giusta epoca Sulaymān al-Ġazzī. Mentre infatti il ms. più antico del *Dīwān* risale al XV secolo (*Biblioteca Orientale dei gesuiti 279, Beirut*), il *vetustissimus* dei trattati (S) risale al 1116 d. C.<sup>12</sup>.

I trattati sono sette di cui si danno qui di seguito i titoli con le corrispettive sigle:

﴿رَدُّ عَلَى الْمُخَالَفِينَ الْأَمَانَةَ الْمُسْتَقِيمَةَ الْأَرْثُوذُكْسِيَّةَ﴾ (١)  
*Risposta ai dissenzienti dalla retta fede ortodossa* (T1)

﴿فِي مَعْنَى اعْتِقَادِ النَّصَارَى الْأَرْثُوذُكْسِيَّةِ فِي وَحْدَانِيَةِ الْخَالِقِ﴾ (٢)  
*Sul senso della credenza dei cristiani ortodossi nell'Unicità del Creatore* (T2)

﴿فِي الصَّلِيبِ﴾ (٣)  
*Sulla Croce* (T3)

---

sconfessato da Nasrallah (1978) e Edelby (1984).

10) Per una traduzione italiana si veda Pirone (1998).

11) Per le sigle dei mss. usate in questo capitolo si veda l'elenco nel secondo paragrafo del capitolo successivo.

12) Il merito della corretta datazione va a Nasrallah (1978: 147). Per la bibliografia circa gli studi condotti precedentemente si veda Nasrallah (1978), Edelby (1984).

- ﴿فِي أَنَّ الْإِنْسَانَ هُوَ الْعَالَمُ الْأَصْغَرُ﴾ (٤)  
*Sul fatto che l'uomo è microcosmo* (T4)
- ﴿فِي فَضْلِ الْجَدِيدَةِ عَلَى الْعَتِيقَةِ﴾ (٥)  
*Sulla superiorità della Legge Nuova sull'Antica* (T5)
- ﴿كَيْفَ يَصِحُّ التَّوْحِيدُ لِلنَّصَارَى؟﴾ (٦)  
*Come è ammissibile l'Unicità per i cristiani?* (T6)
- ﴿فِي مَعْنَى إِيمَانِ النَّصَارَى الْأَرْتُوذُكْسِيَّةِ بِإِلَهٍ وَاحِدٍ﴾ (٧)  
*Sul senso della fede dei cristiani ortodossi in un solo Dio* (T7)
- ﴿فِي تَأْنَسِ كَلِمَةِ اللَّهِ﴾ (٨) (?)  
*Sul Verbo diventato uomo* (T8)

Mentre i primi sette sono di certa attribuzione, Edelby (1986: 179-180) ha espresso i suoi dubbi circa T8, basandosi su un esame stilistico e semantico che rivelerebbe l'estraneità dall'*usus scribendi* di al-Gāzzī. Un caso interessante infine è rappresentato da un ipotetico trattato dal seguente titolo:

وهذه شهادات من اقوال الانبيا على تانس ابن الله  
 وصلبه ودفنه وقيامته من بين الاموات وصعوده الى السماوات وجلوسه عن يمين  
 الاب وبجبه الثاني ليدين الاحيا والاموات ويجازي كل احدا نضير اعماله من قول  
 سليمان الغزي رضي الله عنه.

Queste sono le testimonianze dei detti dei Profeti sul Figlio di Dio fattosi uomo, la sua crocifissione, sepoltura e resurrezione dai morti, la sua ascesa al cielo, il suo essersi seduto alla destra del Padre, la sua seconda venuta per giudicare i vivi e i morti, per ricompensare ognuno fiorente di opere. Dal discorso di Sulaymān al-Gāzzī, che Iddio si compiacce di lui.

Il titolo qui riportato è tratto dal L (f. 225<sup>v</sup>). È in inchiostro rosso, ed è posto immediatamente prima del trattato sul Microcosmo (T4), senza soluzione di continuità.

Durante un nostro sopralluogo al monastero del Balamand<sup>13</sup>, abbiamo

13) Si ringraziano il vescovo del monastero del Balamand che ci ha permesso di visionare il ms.: Mgr Yūḥannā Yāziḡī. Nella fattispecie il bibliotecario della Facoltà di Teologia del Balamand, il Prof. Michel Nṣeir.

avuto modo di verificare direttamente il ms. e abbiamo potuto accertarci che si trattava molto più probabilmente di un titolo di T4 che il copista ha aggiunto di sua mano. Ciò sembra corroborato dalla libertà di lettura che il copista si prende rispetto al testo tradito<sup>14</sup>. Non si tratta dunque di un altro trattato del vescovo di Gaza, ma di un semplice titolo dovuto all'iniziativa di un copista. Tuttavia il titolo in questione desta un certo interesse per due ragioni particolari:

- a) **D** (oggi perduto), presenta il medesimo titolo prima del medesimo trattato (T4), indizio di una probabile parentela tra **L** e **D**<sup>15</sup>.
- b) Esistono almeno due trattati di Teodoro Abû Qurrah (m. 820 ca.) con un titolo molto simile a questo<sup>16</sup>.

Scartata dunque l'ipotesi del trattato mancante, possiamo concludere che la tradizione ci ha trasmesso sette trattati di Sulaymān al-Ġazzī più uno apocrifo (T8). Come si può constatare dai titoli, Sulaymān affronta le tematiche classiche dell'apologia cristiana in risposta all'Islam: l'Unicità e Trinità di Dio (T2), la difesa del culto della Croce (T3)<sup>17</sup>, ma anche un interessante trattato sulle eresie (T1) in chiara ispirazione all'opera di Giovanni Damasceno (m 750)<sup>18</sup>. Un trattato di stampo filosofico sul Microcosmo (T4) e infine uno, rivolto alla numerosa comunità ebraica di Gaza, sul Nuovo e l'Antico Testamento (T5).

## B. IL FINE DELL'EDIZIONE CRITICA

### 1. Introduzione

Nel progettare una nuova edizione critica dei *Trattati teologici* di Sulaymān al-Ġazzī, si affronteranno problematiche ancora non del tutto risolte circa le edizioni dei testi arabi-cristiani o arabi *tout court*.

Il fine del presente intervento è teso a giustificare la metodologia che si intenderà adottare, tenendo conto che per il momento prenderemo in considerazione solo la cosiddetta «critica delle varianti», ovvero le problematiche

14) Cfr. La Spisa (c.st).

15) Edelby (1986: 193).

16) Sbat (1934: 116-117, § 16, 17).

17) La trattatistica arabo-cristiana in difesa del culto della Croce non presenta una vasta letteratura, il che accresce il valore dell'opera di Sulaymān al-Ġazzī. Cfr. SWANSON (1994).

18) L'influenza del pensiero e dell'opera di Giovanni Damasceno sulla letteratura della chiesa melchita palestinese, è stata ipotizzata e dimostrata in recenti studi: Samir (1990-1991), La Spisa (2002).

sostanziali della critica testuale, lasciando ad una fase successiva la possibilità di affrontare la questione della «critica delle forme», che affiora ogni qual volta si voglia editare un testo arabo<sup>19</sup>. Esporranno quindi i motivi che ci hanno indotto a progettare una nuova edizione critica dei *Trattati*; successivamente richiameremo i principi di edizione che presero le mosse in Europa tra XVIII e XIX sec. che fanno capo a quella tradizione filologica convenzionalmente detta «lachmanniana». Infine si discuteranno le problematiche che sorgono dall'applicazione del «metodo del Lachmann» alle tradizioni arabe.

## 2. Perché una nuova edizione

Ogni edizione critica si pone l'obiettivo di ricostruire un testo il più vicino possibile a quello dell'originale autografo. Per questo motivo essa si rifiuta di riprodurre fedelmente il testo di un manoscritto ritenuto più credibile per la sua antichità o supposta concinnità e/o completezza<sup>20</sup>.

Un modo di procedere non pienamente fedele a tali condizioni ineludibili in ecdotica, è molto vicino a quello adottato nell'*editio princeps* dei *Trattati* (d'ora in avanti indicata con la sigla **e**). Edelby, nella sua introduzione generale alla vita e alle opere di al-Ġazzī, dedica il IX capitolo al metodo di edizione adottato sia per il *Dīwān* che per i *Trattati* (1984: 195-200). L'editore, dopo aver preso atto di non essere in nessun caso in possesso dell'originale autografo, presenta tre possibilità metodologiche:

- 1) Adottare un ms. base e riprodurlo tale e quale.
- 2) Scegliere un ms. e correggerlo durante la collazione lì dove si ritiene che la lettura sia più vicina allo stile dell'autore.
- 3) Il metodo del cosiddetto «testo scelto», ovvero si sceglie tra i mss. il testo o la lettura che dà l'impressione (مَحْيَلٌ إِلَيْهِ) di essere il più vicino allo stile

---

19) Presumibilmente questa seconda fase verrà affrontata una volta terminato il lavoro di costituzione del testo critico. Comunque sia, parlando di «critica delle forme» per i testi arabi, si solleva la *vexata quaestio* dell'edizione di testi che presentano fenomeni di Medio Arabo, classificati sistematicamente per la prima volta da Blau (1966-1967). A tal proposito non sarà fuorviante tenere in considerazione le esperienze condotte in filologia romanza e mediolatina, che pure presentano casi di bilinguismo e/o diglossia.

20) Il ricorso ad un unico ms. base vede la sua paradigmatica teorizzazione nell'articolo di Draguet (1977). In risposta si sono espressi molteplici studiosi, in passato come anche recentemente. Si vedano: Blachère-Sauvaget (1945), Munaġġid Munaġġid (1956), Samir (1982) per quanto riguarda le edizioni di testi arabi. A più riprese è intervenuto sull'argomento Marassini (1981, 1987, 1996), quindi Bausi (1995, 2004) per le tradizioni etiopiche.



e all'opinione dell'autore<sup>21</sup>.

L'editore ammette che, in mancanza dell'autografo, adotterà questo ultimo procedimento.

Il fattore dominante in ognuno dei tre metodi sopraelencati, è la continua presenza dello *iudicium* dell'editore che decide: quale ms. scegliere, quale porzione di testo inserire e quale escludere, quali varianti segnalare e quali sorvolare, dove emendare.

Non solo quindi manca un criterio giustificativo e coerente delle scelte operate dall'editore, ma, non avendo come obiettivo base la ricostruzione dell'archetipo, si opta per una «collazione parziale»<sup>22</sup>, senza porsi il problema dei rapporti tra i mss. (quindi di una possibilità di scelta delle varianti indipendentemente dallo *iudicium*)<sup>23</sup>, né tanto meno di risalire ad una storia della tradizione. L'unico fine sembra quello di restituire un testo il più completo e corretto possibile, con inserzioni arbitrarie lì dove giudicato «deficiente».

21) Spiegando il metodo del «testo scelto» adottato per le *editiones principes*, Edelby indica con quali criteri eseguire la scelta: «[l'editore] sceglie, tra i numerosi manoscritti, il testo che gli sembra esprimere chiaramente l'opinione dell'autore. Ne riporta quindi l'espressione in modo completo, menzionando le differenti lezioni, propendendo per ciò che ritiene avere senso corretto e ineccepibile e che si accorda con le altre opere dell'autore»: (Edelby 1984: 195). Fare ricorso al testo di un testimone senza tener conto dei rapporti intercorrenti tra i mss. ma solo in base allo *iudicium*, ci sembra operazione non solo arbitraria ma alquanto rischiosa. Utilizzato dagli umanisti, tale metodo, detto *emendatio ope codicum*, dimostrò la sua fallacia con l'assurgere del «metodo del Lachmann». Cfr. Timpanaro (20034: 15-16).

22) «Il caso di gran lunga più frequente è quello della collazione parziale, che è sempre stato, e presumibilmente sarà sempre, praticato dagli editori speditivi, fedeli a un antografo salvo punti insoddisfacenti, per cui si ricorre ad altro esemplare: questo comportamento anti-lachmanniano, può essere proiettato a ritroso sugli antichi scribi, salva la meno facile disponibilità in quei tempi di altri esemplari, che spiega il prevalere, nei copisti (purtroppo spesso semicolti) che vogliono capire il loro testo, dell'emendamento congetturale sulla collazione»: Contini (1992: 22).

23) Nel volume dedicato all'introduzione generale, Edelby, dopo aver descritto i mss. del *Dīwān*, presenta uno schema a forma stemmatica. A ben vedere l'editore non si pone l'obbiettivo di raffigurare le parentele tra i testimoni in base ad una previa analisi critico testuale, ma raggruppa i mss. secondo la datazione, la sequenza e il numero delle poesie in essi contenute (1984: 194). Altro aspetto poco chiaro è quello della scelta dei mss. utilizzati per l'edizione. L'editore dichiara di aver selezionato i mss. in base ai quali realizzare il testo, quindi su 40 se ne utilizzano solo 10 in base alla loro antichità e completezza (1984: 175). Vengono redatte dunque tre liste: 1) lista dei 10 mss. utilizzati, 2) lista dei mss. analizzati ma non utilizzati (8), 3) lista dei mss. né analizzati né utilizzati (23) sia per difficoltà di ottenimento sia perché ritenuti di scarso interesse (1984: 176-188). Per esempio dopo aver segnalato i *British Museum Or. 6659 e 6900* l'editore afferma: لم نر ضرورة تحقيقهما (1984: 186).

L'apparato inoltre è di difficile consultazione e di scarsa utilità per i seguenti motivi:

- 1) L'editore emenda il testo senza previa segnalazione in apparato.
- 2) Manca un criterio coerente e costante di registrazione delle varianti.
- 3) Non si segnalano i limiti delle porzioni del testo interessato dalla nota.

Riportiamo rispettivamente tre esempi:

1. T1 Parlando dell'eresia di Ario si dice: *المعتقد أن الابن الأزلي مخلوقٌ محدثٌ* .

Ora sappiamo, dalla compulsazione dei mss., che nessun testimone riporta la lettura *محدث*, ma tutti all'unanimità leggono *مؤسس*. Tale intervento non è segnalato in apparato<sup>24</sup>.

2. In T4, quando si parla di Adamo che ha mangiato il frutto proibito, si dice:

*وأكل الثمرة المنهي عنها لما فيه من كثيف البهائم وقد قال بعض المتكلمين إن  
الثمرة المنهي عنها... (e §124, 7-125, 2)*

L'editore segnala in apparato che la frase *لما فيه* sino al secondo *عنها*, è presente solo in due mss. (S, S<sub>2</sub>), non segnalando che si tratta di un caso di omoteleuto del resto della tradizione (dal primo al secondo *عنها*), e così per tutti i casi di *saut du même au même*<sup>25</sup>. Un altro esempio è dato da e T1, p. 71 §58 nota 109: il testo accoglie la lezione *فانا*. In nota si segnalano le varianti di **HYMQ**, omettendo di registrare la variante di S (*أبرانا*) che a nostro parere è preferibile per *lectio difficilior* e per maggiore autorevolezza di S.

3. Questo tipo di difetto è presente in T3. L'editore, dopo aver specificato di non aver fatto uso di **D** in quanto «recente e colmo di errori», ne inserisce di fatto un lacerto nel corpo del testo, senza indicarne l'esatta delimitazione. In apparato si segnala solo: «ciò che segue è preso dal ms. del Patriarcato Greco Ortodosso di Damasco 1<sup>a</sup>»: (Edelby 1986: 105, righe 3-5, nota 9).

Questi semplici esempi sono sufficienti a dimostrare la necessità di una nuova edizione. L'obiettivo che ci proponiamo di raggiungere, è la ricostruzione di un testo indipendente da e, senza perdere di vista la possibilità di risalire alla storia della tradizione e di conseguenza al ruolo culturale svolto dagli *scriptoria* sud palestinesi e libanesi, e quale rapporto poté stabilirsi tra

24) Cfr. Edelby (1986: 41).

25) Edelby (1986: 126 n 12, 13).

le due aree in età basso medievale e moderna. Come ricordava Pasquali, fare critica del testo vuol dire anche fare storia della cultura.

### 3. *Genesi di un metodo*

Il lavoro dell'edizione critica, come modernamente concepito, è frutto di un processo storico-culturale ben determinato, le cui fasi sono state descritte a più riprese<sup>26</sup>.

Basti qui ricordare che l'arte di pubblicare testi antichi si forgiò in *philologia sacra* da parte di studiosi di confessione protestante, in Germania e in Svizzera nel XVIII secolo<sup>27</sup>. Da allora in Europa si andarono raffinando e perfezionando i metodi dell'edizione critica. Questa darà i suoi primi frutti dapprima in letteratura classica greco-latina, quindi nelle lingue romanze. È uso comune presso i filologi parlare di «metodo di Lachmann» o di «neolachmannismo» per indicare quelle regole che, se applicate ad una tradizione «meccanica»<sup>28</sup>, permettono di ricostruire l'archetipo di un testo, o avvicinarsi per quanto possibile, quasi automaticamente, senza cioè fare ricorso allo *iudicium* o arbitrio dell'editore<sup>29</sup>.

Chi oggi, occupandosi di tradizioni europee umanistiche o classiche, si accinga a dare alle stampe testi ancora inediti, adotterà criteri in ossequio o in opposizione alla scuola «neolachmanniana»<sup>30</sup>. Nel caso dei testi orientali tuttavia, è stato giustamente notato che, più che discordanza tra gli editori, «a fairly uniform criterion is used almost universally»<sup>31</sup>. Questo si riassume nella pedissequa obbedienza ad un singolo ms. ritenuto il migliore secondo

26) Come opera di riferimento per la storia della critica del testo si veda il classico di Sebastiano Timpanaro nella sua ultima versione editoriale (Timpanaro 2003<sup>4</sup>).

27) Cfr. Pasquali (1974<sup>3</sup>: 8), Timpanaro (2003<sup>4</sup>: 28-44).

28) Dove per tradizione «meccanica» si intende il caso in cui i copisti non sono intervenuti modificando, interpolando o collazionando da altri codici. In caso contrario il Pasquali ha parlato di tradizione «orizzontale» per la quale le regole lachmanniane verrebbero meno. Queste si riassumono nell'apparentare testimoni dalla medesima lezione erronea di natura non poligenetica, e nella scelta delle varianti secondo la regola della maggioranza delle famiglie (e non dei singoli testimoni).

29) Sulla necessità di relativizzare l'attribuzione del metodo «ricostruttivo» al Lachmann, già il Timpanaro nel suo cap. VII (2003: 85-88) aveva messo in guardia.

30) Si parla infatti di «neolachmannismo» e «anti-lachmannismo». Il capofila di quest'ultima scuola è rappresentato da Joseph Bédier (1864-1938) che, con l'edizione del poemetto in antico francese *Lai de l'Ombre* del 1928, aprì una nuova stagione della filologia romanza. La critica da esso inferta al metodo del Lachmann, era tesa a dimostrare che la presenza in una qualsiasi tradizione di uno stemma a due rami, era sufficiente per annichilire l'utilità dello stemma stesso, rimettendo all'editore la responsabilità della scelta tra varianti adaeore.

31) Marrassini (1996: 371).

una pretesa *divinatio* dell'editore<sup>32</sup>.

Eppure non si dovrebbero presentare eccessivi problemi allorché volessimo applicare le regole dell'ecdotica a tradizioni differenti da quelle classica e romanza (in cui tali regole si sono forgiate), «visto che – come è stato giustamente detto – se la storia dei problemi è diversa, di logica formale ce n'è pur sempre una sola»<sup>33</sup>.

Le difficoltà di scrittura intrinseche alla lingua araba, con i suoi problemi di grafia e di ortografia, una supposta tradizione meno riconducibile sul piano stemmatico, la fatica del reperimento dei codici per la loro non facile accessibilità in certe comunità monastiche, unita allo scoraggiante lavoro di collazione, per non parlare della penuria di strumenti di lavoro in ambito arabo-cristiano (strumenti aggiornati di codicologia e paleografia araba, cataloghi utili e aggiornati)<sup>34</sup>, infine la mancanza di coordinamento tra gli specialisti, sono motivo sufficiente per giustificare la pubblicazione di un singolo manoscritto, credendo di fare comunque opera meritoria nel divulgare ciò che prima era solo in mano di pochi.

Si presentano quindi ancora oggi edizioni di testi arabi con il solo intento di offrire al lettore un testo formalmente «corretto» e completo. Come è stato giustamente affermato, siamo ancora in fase pre-lachmanniana<sup>35</sup>, dove, nella maggior parte dei casi, si riproducono «feticisticamente» i mss. «migliori», illudendosi che il documento in sé sia «il nostro bene»<sup>36</sup>, poiché rappresenterebbe in sé un dato oggettivo<sup>37</sup>. In altri casi, come quello di *e*, si

32) Il Draguet indica tre criteri in base ai quali scegliere il ms. base: 1) la presentazione della forma, 2) l'antichità del ms. e/o del testo, 3) lo stato di conservazione. Il tentativo è salvaguardare l'oggettività del testo tradito e tenerla ben distinta dal soggettivo intervento dell'editore. Si solleva da sé la domanda se lo stato di conservazione di un codice sia un criterio oggettivo di scelta o un qualcosa lasciato alla sorte. Cfr. Draguet (1977: 14). Sul secondo punto poi, rimane la questione su come stabilire l'antichità di un testo o la sua genuinità. L'esperienza anti-lachmanniana di Bédier si pose su un altro piano rispetto ai criteri stabiliti da Draguet, dal momento in cui la conoscenza critico-testuale di tutta la tradizione si imponeva come *conditio sine qua non*. È stata tuttavia recentemente posto il dubbio se valga la pena collazionare tutti i testimoni di un testo, solo per sceglierne il «migliore» (Marrassini 1996: 372).

33) Contini (1992: 137), già il Pasquali d'altronde, nella premessa alla traduzione del *Textkritik* di Paul Maas, scriveva dell'universalità di tali regole vevolevoli anche per le tradizioni cinese e bantu (Maas 1972<sup>3</sup>).

34) Cfr. Bausi (1993, 2004), in cui l'autore si esprime sull'importanza delle discipline ausiliarie al lavoro di edizione critica.

35) Marrassini (1987: 355).

36) Contini (1992: 22-23).

37) L'attaccamento al mero documento per una pretesa oggettività assoluta di edizione,

ricorre al metodo del «testo scelto» o, come è stato detto, della «collazione parziale», dove la liceità di intervento dell'editore sembra non avere limiti.

Il punto forse più equivocado rimane in ultima analisi il concetto che sta alla base di ogni edizione critica<sup>38</sup>. Si ritiene comunemente l'edizione di un qualsiasi testo un'ipotesi di lavoro ed una prima interpretazione<sup>39</sup>. La confusione tra i concetti di edizione critica ed edizione diplomatica, a nostro avviso, ha contribuito ad una mescolanza tra i due livelli, potremmo dire, strutturali<sup>40</sup>. Le edizioni di molte collezioni orientali sembrano dirsi critiche solo per la presenza di un apparato con varianti, ma quanto al testo edito, potrebbero ben dirsi diplomatiche!

#### 4. *Per una filologia araba*<sup>41</sup>

In filologia araba non mancano tuttavia esempi di forte presa di coscienza delle moderne metodologie della critica testuale. Parlando delle prime edizioni di testi arabi ad opera della Società degli orientalisti tedeschi che ha dato luce alla collezione *Bibliotheca islamica*, Al-Munağğid<sup>42</sup> afferma

non sta scientificamente in piedi dal momento in cui fare edizione critica «implies choices and interpretations; it cannot be – it must not be really objective, if not within the reasonable limits of any scientific work»: Marrassini (1996: 372).

38) «I think we are faced here with a basic misunderstanding of what a critical edition should be»: Marrassini (1996: 372).

39) Sull'edizione critica come interpretazione si tornerà più dettagliatamente in nota 50.

40) Lo Stussi (2002) individua ben tre tipologie di edizione: 1) edizione meccanica, che corrisponde alla riproduzione fotografica integrale dei testimoni, «purché si avverta che nemmeno i prodotti tecnicamente più evoluti eliminano la necessità di ispezioni dirette». 2) Edizione, «o meglio la trascrizione cosiddetta diplomatica» il cui fine è quello di «fornire un *réferto* obiettivo su ciò che si vede, a prescindere dal senso delle sequenze di lettere dell'alfabeto che gli occhi hanno identificato», 3) Edizione critica o interpretativa, in cui «non ci si limita a riprodurre diplomaticamente il testo», ma se ne vuole dare una prima interpretazione tramite divisione delle parole, segni interpuntivi, rapporto grafia-fonetica ecc. Stussi (2002: 73-75).

41) Come è implicito dal tema dell'articolo, qui per «filologia araba» si intende la critica testuale delle tradizioni di lingua araba, indipendentemente dall'ambiente confessionale di provenienza. Niente a che vedere dunque con la filologia come linguistica, implicita nel monumentale lavoro del Fleisch (1990<sup>2</sup>). Su tale distinzione semantica precisa Marrassini (1987: 347-348).

42) «Il n'est que juste de reconnaître que les savantes occidentaux ont eu le mérite de l'antériorité dans les éditions de notre héritage arabe depuis les siècles derniers. Ceux sont eux, qui, les premiers, ont attiré notre attention sur nos livres et sur nos manuscrits rares. Ce faisant, ils ont mis à notre disposition des textes qui, sans eux, seraient restés pour nous lettre morte»: Munağğid (1956: 360).

l'urgenza di uniformarsi ad un unico metodo scientifico valido per chiunque voglia intraprendere edizioni critiche di testi arabi<sup>43</sup>.

Istituzioni arabe quali l'Accademia Araba di Damasco e il Comitato di Avicenna del Cairo, hanno entrambi formulato un piano guida per chi dovesse cimentarsi in edizioni critiche, con un unico obiettivo: la ricostruzione di testi il più vicino possibile ai loro originali perduti, utilizzando tutti i testimoni reperibili della tradizione manoscritta<sup>44</sup>. Ci sembra di essenziale importanza il fatto che istituzioni ufficiali del mondo arabo si siano impegnate in questo senso, nel tentativo di rivalutare il proprio patrimonio letterario e culturale<sup>45</sup>.

L'articolo di Al-Munaġġid venne preceduto da un manuale-guida a cura di Blachère-Sauvaget (1945). Lo sforzo dei due orientalisti francesi fu quello di offrire delle regole che dessero omogeneità alle edizioni offerte dalle Collezioni della *Association Guillaume Budé*, e dei *Documents relatif à l'histoire des Croisades* a cura dell'Accadémie des Inscriptions et Belles Lettres<sup>46</sup>. Nel paragrafo dedicato all'*établissement du text* regna sovrana la regola di non fondare tutta l'edizione su un unico ms.<sup>47</sup>. L'ultimo intervento che

43) «Ils ont, dans l'édition des textes arabes, appliqué les règles suivies en Occident pour l'édition des textes grecs et latins. Ces sont des règles précises qui assurent la fidélité au texte et permettent de l'obtenir aussi proche que possible de celui écrit par l'auteur. [...] Ces des Arabes qui déciderent d'éditer des textes se devaient de suivre la méthode scientifique ainsi établie par les orientalistes ou du moins de choisir parmi les principes établis par eux ceux qui leur paraissaient indiscutables. Malheureusement bien peu sont ceux qui suivirent cette voie. Maintenant que dans les pays arabes s'est manifestée une renaissance scientifique et que beaucoup de chercheurs éditent des textes anciens, chacun suivant ses tendances, il devient indispensable de mettre au point des règles précises en vue d'unifier les méthodes d'édition»: Munaġġid (1956: 360).

44) Munaġġid (1956: 361).

45) Nel caso del Comitato di Avicenna, il fine era quello di realizzare un'edizione critica del *Šifā'* del filosofo, chiarendo quali dovevano essere i fini a cui l'edizione doveva mirare: «Après avoir essayé de se procurer le plus grand nombre possible de manuscrits du *Šifā'*, la méthode du "texte choisi" fut adoptée. Elle consiste à reconstituer, d'après les différents manuscrits, un texte qu'on estime être le plus conforme à la pensée et au langage de l'auteur»: Munaġġid (1956: 361). Il paragrafo sulla classificazione dei mss., in cui si stabilisce un ordine gerarchico, dall'originale autografo (*al-omm*) ai *recentiores* (con l'importante precisazione che questi non debbano necessariamente essere considerati *deteriores*), si conclude affermando: «Il est inadmissible de publier un texte d'après un seul manuscrit quand il existe plusieurs manuscrits de ce texte. L'édition manquera en effet de rigueur scientifique»: Munaġġid (1956: 364).

46) Blachère-Sauvaget (1945: 1).

47) «On s'appuiera sur l'ensemble des manuscrits qui peuvent avoir une autorité, et non sur un manuscrit arbitrairement isolé des autres, ce manuscrit fût-il le meilleur»: Blachère-Sauvaget (1945: 12). Non è qui la sede opportuna per addentrarci nella descrizione del libretto

ha apportato un contributo decisivo in critica testuale araba, è stato quello di Samir (1982), le cui posizioni, a giusto titolo definite recisamente “progressiste”<sup>48</sup>, hanno destato (e continuano a destare) perplessità nella comunità scientifica. In aperto contrasto con le metodologie in uso presso le più importanti collezioni che pubblicano testi arabo-cristiani<sup>49</sup>, Samir si fa promotore di una metodologia di edizione di tipo «eclettico». Non solo quindi si ribadisce la necessità di prendere in considerazione tutte le testimonianze disponibili in fase di *recensio*<sup>50</sup>, ma si insiste sull’importanza di offrire un testo strutturato, dotato di: punteggiatura, divisione in capitoli titolati, a loro volta suddivisi in paragrafi e in versetti numerati. Tutto nell’esplicito sforzo di rendere il testo il più intelligibile possibile al lettore moderno, guidato passo passo lungo le linee di pensiero dell’autore. La metodologia è dichiaratamente ispirata all’organizzazione del testo biblico<sup>51</sup>.

---

dei due orientalisti francesi; possiamo limitarci col dire che il loro semplice contributo ha colmato una lacuna che ancora oggi sembra persistere nel campo dell’ecdotica araba. I loro principi generali che riguardano la grafia della scrittura araba, la vocalizzazione, la punteggiatura, la divisione del testo in capitoli, paragrafi e versetti, sembrano ancora avveniristici (cfr. pp. 12-17).

48) Bausi (1995: XXIV nota 7).

49) Si veda soprattutto Samir (1982: 86-90) in cui si fa esplicito riferimento a *Patrologia Orientalis* e al CSCO. Ci sentiamo tuttavia in dovere di ricordare che nella *series graeca* del *corpus christianorum*, è apparsa l’edizione della versione araba delle omelie di Giovanni Nazanziano a cura di Grand’Henry (1996), il cui fine è stato la ricostruzione di un testo, tenendo conto dell’intera tradizione araba, ma anche delle tradizioni parallele, greca e siriana. Vengono finalmente elencati i principi guida a cui l’editore si è attenuto per la scelta delle varianti. Lo *stemma codicum* (p. XXIII) rappresenta quindi la funzione chiave che ha permesso all’editore di sganciarsi dal proprio *iudicium*. Un esempio che, a nostro parere, dovrebbe incoraggiare i futuri lavori di edizione a intraprendere la medesima linea metodologica.

50) «Les manuscrits sont pour nous des *témoins* qui doivent nous aider à retrouver la vérité du texte original, tout comme certaines personnes peuvent être témoins dans un procès. Comme le fait le juge, il nous faut aussi examiner la *valeur interne* de ces témoins et de leur témoignage»: Samir (1982: 60). L’opportunità della similitudine è confermata dal linguaggio tecnico utilizzato in filologia, preso a prestito proprio dal mondo giuridico.

51) Cfr. Samir (1982: 82-83). Una tale metodologia è stata accusata di fornire un’indebita interpretazione del testo. Ispirandosi ai principi dettati da Draguet (1977), si vuole ridurre l’edizione critica ad una mera e «bruta» resa di un testo così come la tradizione ce lo ha fatto. L’editore ad essere un semplice «human photocopier» (Marrassini 1996: 372), non è privo di equivoci. Samir si è espresso chiaramente a proposito: «Quoiqu’il en soit, l’édition d’un texte n’est pas un travail purement mécanique ou automatique; elle *ne consiste pas à transcrire un manuscrit*, car alors l’appareil photographique est bien supérieur à l’éditeur» (1982: 76). È peculiarità intrinseca del lavoro di edizione infatti, il fornire un’interpretazione del testo. Se l’obbligo ermeneutico è condizione cogente a cui nemmeno gli originali autografi possono sfuggire (Stussi 1985: 7-8; Contini 1992: 14), maggiormente lo sarà nel caso in cui avremo a che fare solo con copie. «Par ailleurs, l’édition critique étant toujours une *interpré-*

Le linee metodologiche che intenderemo seguire per una seconda edizione critica dei *Trattati teologici* di Sulaymān al-Ġazzī, si inseriscono dunque nella tradizione delle filologie occidentali (classica e romanza), da cui la filologia araba sembra ancor oggi sin troppo estranea. Uno dei risultati sperati sarà quello di attribuire a questo tipo di letteratura la sua giusta considerazione culturale, al pari dei più noti generi letterari delle tradizioni greche, latine e romanze.

## C. I MANOSCRITTI DEI TRATTATI TEOLOGICI DI SULAYMĀN IBN ḤASAN AL-ĠAZZĪ

### 1. La storia della tradizione dei Trattati

Prima di descrivere ogni gruppo di manoscritti vorremmo aggiungere ancora qualcosa sull'importanza della tradizione dei testi.

Come è stato già detto uno dei fini dell'edizione critica è di ricostruire la storia della tradizione, ovvero da dove, come e quando i *Trattati* sono giunti fino a noi.

Per rispondere a questa domanda è necessario innanzi tutto stabilire le relazioni tra i testimoni tramite la collazione. In questa prima tappa dell'edizione (detta *recensio*) si tratta di ricostruire e riconoscere il «patrimonio genetico» di ciascuna famiglia di mss. Le varianti e gli errori comuni rappresenteranno quindi i «geni» di ogni ms. e per questo devono essere registrati fedelmente dall'editore.

Al momento attuale, non essendo in possesso dei dati critico testuali, possiamo fare uso solo di quelli convenzionalmente detti «strutturali», in base ai quali sarà proposta una prima classificazione dei mss. in famiglie.

### 2. Cosa sono i dati strutturali?

Si tratta semplicemente di analizzare il contenuto di ogni ms. e di fare attenzione all'ordine di successione con cui sono stati copiati i *Trattati*. Nel

---

*tation des manuscrits, et cette interprétation pouvant être discutée et contestée, le lecteur doit pouvoir retrouver, sans le moindre hésitation possible, les leçons de chacun des manuscrits utilisés»: Samir (1982: 74). L'ispirazione al testo biblico, infine, ci sembra quanto mai utile, non solo come riconosciuto debito storico che gli studi filologici hanno nei confronti della critica dei sacri testi, ma anche per semplice necessità euristica di offrire agli studiosi un testo facilmente fruibile e sottoponibile a sinossi, qualora tale esigenza si dovesse presentare, per non parlare di una maggior precisione di citazione.*



caso in cui tra due o più mss. si presentasse uno stesso ordine di successione, potremmo supporre un grado di parentela. Questa metodologia di lavoro è stata utilizzata in altri casi di edizione critica e i risultati sono stati confermati dall'analisi critico-testuale<sup>52</sup>.

### 3. Differenza tra «testimone» e «manoscritto»

Un altro dato strutturale è l'importante distinzione tra il termine «testimone» e quello di «manoscritto». L'esigenza di tale distinzione terminologica prende le mosse dal fatto che, nei casi di raccolte di più testi sotto la medesima autorità, si può presentare la possibilità che uno stesso testo si ripeta più volte all'interno del medesimo ms. Si parlerà allora della presenza di più testimoni di quel testo in uno stesso codice. In tal caso i testimoni possono appartenere a rami o livelli diversi della tradizione. Si tratterà dunque di una tradizione «eterogenea» di quei testimoni.

Un semplice esempio aiuterà a capire questo caso.

Nel ms. *Sin ar. 561* è stato copiato per due volte T3.

In realtà il colofone finale ci informa che il ms. è stato rilegato dal vescovo del Monte Sinai nel 1469, precisando che prima di questa data i fogli erano sparsi.

Il colofone è il seguente (f. 576<sup>r</sup>):

هذا الكتاب باسم الاخ الراهب انبا بايسيوس كان ورق مفروط وجمعه وشده كتاب وان ابونا الأسقف لازاروس أسقف طر سينا، وهبه اياه وليس لاحد سلطان (sic) من [يكون؟] يخرج يد الاخ المذكور واي من تعدى ذلك يكون تحت كلمته [العزيره وكان كامل نهار الخميس سادس شهر تموز سنة سبعة وسبعين وتسعمائة وستة [آلاف].

Questo libro, nel nome del fratello il monaco Anbâ Baysiûs, aveva i fogli dispersi, li ha riuniti e li ha rilegati in un libro. Il padre vescovo Lazzaro, vescovo del Monte Sinai, glie lo ha donato, non è di proprietà di nessuno, lo ha reso noto la mano del fratello menzionato. Chi viola ciò è sotto il suo duro giudizio. È stato terminato il giovedì 6 luglio nell'anno 6777 (1469 d.C).

52) Bausi (1995), XXVI-XXVII.

#### 4. Famiglie dei manoscritti secondo i dati strutturali

Presenteremo una prima classificazione dei mss. in famiglie, secondo l'ordine di copiatura dei *Trattati*<sup>53</sup>.

##### A) I Manoscritti Sinaitici (I *Vetustissimi*: XII-XIII sec.)

- |    |                   |                                |                   |
|----|-------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. | (S)               | <i>Sin. Ar. 11</i> (1116).     |                   |
| 2. | (S <sub>1</sub> ) | <i>Sin Ar. 561</i> (XIII sec.) | I testimone (T3)  |
| 3. | (S <sub>2</sub> ) | <i>Sin Ar. 561</i>             | II testimone (T3) |

Si tratta della famiglia più antica dei mss. dei *Trattati* di al-Ġazzī (XII-XIII sec). Presentano la medesima successione. Attribuiscono a Sulaymān Ibn Basīlā la paternità dei trattati. Mons. Edelby ha supposto che il doppio nome dell'autore è dovuto ai patronimici di Sulaymān: Ḥasan e Basīlā da cui Ibn Ḥasan e Ibn Basīlā. Evidentemente la tradizione più antica lo conosceva semplicemente come Ibn Basīlā.

Ad ogni modo l'attribuzione dei medesimi trattati ai due nomi nel corso della tradizione, dimostra l'identità di persona dell'autore.

#### *Lo scriptorium del monastero di Santa Caterina*

Il primo gruppo di copie è stato prodotto dunque sul Monte Sinai nel monastero di Santa Caterina, o in altri monasteri dell'area sud palestinese che potrebbero aver eseguito le copie su commissione<sup>54</sup>. L'autorità di questa famiglia è dovuta alla relativa vicinanza diacronica all'autografo e all'appartenenza alla medesima area geografica in cui visse l'autore.

##### B) Il *Bodleian Graves* 30 (XIII sec.)

4. (B) *Bodleian Graves* 30 (XIII sec.)

Sfortunatamente lacunoso, si tratta di un vecchio ms. che risale al XIII secolo ma che contiene solo due trattati di Sulaymān al-Ġazzī (T2, T7) più l'apocrifo (T8). Paul Khoury afferma che si tratta della prima esplicita attribuzione dei trattati al suo autore<sup>55</sup>, in realtà, ad una attenta analisi, non ab-

53) Per una più dettagliata descrizione dei mss. e del loro contenuto si veda Edelby (1986: 13-28), solo per una parte di essi si veda anche La Spisa (c. st.).

54) «Le monastère [de Sainte-Catherine] commandait parfois aussi des manuscrits aux moines de la laire de Saint-Sabas ou de Saint-Chariton, qui les exécutoient pour eux»: Samir (1982), 49-50.

55) Koury non solo afferma che i trattati ai ff. 88<sup>v</sup>-92<sup>v</sup> sono “nominément attribué à Sulaymān (de Gaza)”, ma data il ms. al XIII secolo: “l'attribution explicite du tr. 18 à son auteur Sulaymān de Gaza peut dénoter que O [*Bodl Greaves* 30] était assez proche des originaux”: Khoury (1964: 22).

biamo trovato nessun riferimento al vescovo di Gaza, ma viene semplicemente menzionato il nome *Sulaymān*.

C) Il *Ḥarīṣā* E I Suoi Cugini

- |    |     |   |
|----|-----|---|
| 5. | (H) | <i>Ḥarīṣā</i> 48 (XVI sec.)                   |
| 6. | (Y) | <i>Mar Yūḥannā Šweir</i> 123 (XVIII sec.)     |
| 7. | (M) | <i>Monastero al-Muḥalliṣ</i> 1807 (XVII sec.) |
| 8. | (Q) | <i>Santo Sepolcro</i> 101 (XVII sec.)         |

Il *Ḥarīṣā* 48 rappresenta la linea di separazione tra la tradizione più antica e quella appartenente al periodo compreso tra XV e XVIII secolo. Ci attesta inoltre la prima e vera attribuzione di tutto il *corpus al-gazziano* a Sulaymān ibn Ḥasan al-Ġazzī.

La testimonianza di **H** è molto importante anche per il fatto che contiene il *Corpus* più completo e più antico che ci sia stato trasmesso (T1, T2, T3, T4 [mutilo]). I mss. ad esso successivi presentano la stessa successione dei trattati, con in più T6 e T7 mancanti in **H** probabilmente a causa della mancanza degli ultimi ff.

Da questi dati possiamo dedurre che con **H** comincia una seconda importante tappa della tradizione dei *Trattati teologici*.

D) La Famiglia Del Balamand

- |     |     |   |
|-----|-----|---|
| 9.  | (L) | <i>Monastero al-Balamand</i> 135 (XVII sec.)                                |
| 10. | (D) | <i>Patriarcato Greco ortodosso di Damasco</i> 28 (smarrito) <sup>56</sup> . |

L'importanza di **L** è dovuta al fatto che è l'unico rappresentante di questa famiglia che ci sia pervenuto e che non fu utilizzato in **e** per motivi del suo momentaneo smarrimento al tempo in cui Edelby condusse la ricerca. È verosimilmente imparentato con **D** oltre che per la somiglianza della successione dei trattati, per i motivi precedentemente esposti.

5. *I manoscritti non ancora ottenuti*

Rimangono ancora 3 mss. che non abbiamo potuto trovare per motivi che esulano dalle nostre possibilità.

---

56) Durante le nostre ricerche condotte tra il maggio 2002 e luglio 2004, ci siamo potuti accertare che tra gli anni 1986 e 1987 si è verificata la scomparsa di **D**. Edelby ne ottenne una copia fotografica grazie alla collaborazione dell'allora bibliotecario del Patriarcato greco ortodosso, Fā'iz Frayḡāt, tuttavia non ritenne utile utilizzarlo perché "recente e colmo di errori" (حديث العهد وملئ بالأخطاء): Edelby [1986: 28, 100, 116, 162]. Il ms. contiene T3, T4, T7 secondo quanto descritto in Ma'āf (1910: 664), mentre **L** contiene T4, T6, T7.

1. (D)
2. (A) *Georg Manaš Maronita di Aleppo (1629 d.C.)*<sup>57</sup>
3. (Z) *Ms. Bibliothèque Īsā Iskandar Ma ʿlūf n. 171 (1880 d.C.)*<sup>58</sup>

### 6. Bilancio conclusivo

Abbiamo enumerato 12 mss., di cui uno è sicuramente perduto (D) e due sono ancora inutilizzabili (AZ). Restano quindi a nostra disposizione 9 testimoni (escluso e) utili all'edizione critica dei *Trattati* (BĤLMQSS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>Y). Le tappe del lavoro sono dunque:

a) Stabilire le relazioni tra i testimoni secondo un'approfondita e sistematica analisi critico testuale eliminando le eventuali copie di copie possedute (i descritti).

b) Stabilire il testo critico in ottemperanza alle leggi «neolachmaniane».

Possiamo concludere che, allo stato attuale della ricerca e con i dati momentaneamente in nostro possesso, la tradizione dei trattati si è sviluppata in due principali fasi di trasmissione:

- I sinaitici appartenenti al Convento di S. Caterina,
- La famiglia di *Har ʿġā*, di area libanese.

Solamente dopo un'analisi approfondita di tutti i testimoni sarà possibile avere un'idea più precisa non solo di quale furono i testi scritti dall'autore, ma anche della storia della loro tradizione.

57) Edelby sostiene di non averne trovata traccia dopo le sue ricerche (1986: 26-27). Bisogna ancora attendere che il fondo Manaš, che attualmente si trova all'Arcivescovado maronita di Aleppo, sia restaurato e catalogato. Cfr. Maʿlūf (1910: 664).

58) Questo ms. contiene due trattati di Sulaymān al-Ġazzī ancora non identificati. Nasrallah (1970: 133) ne fornisce una sommaria descrizione. È di appartenenza della famiglia Maʿlūf, non poté essere utilizzato in e. La difficoltà di accedere al fondo privato rimasto nella residenza della famiglia Maʿlūf a Zahleh è ben nota ai ricercatori. Per tali motivi non abbiamo ancora potuto ottenerne una copia fotografica.

## ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- Bausi (1993) = Alessandro BAUSI, "I manoscritti arabo-cristiani: la catalogazione", in *Bullettin de l'AELAC* 3 (1993), pp. 17-21.
- (1995) = *Il Sēnodos etiopico. Canoni pseudoapostolici: Canoni dopo l'Ascensione, Canoni di Simone il Cananeo, Canoni Apostolici, Lettera di Pietro*, in CSCO, vol. 552, t. 101, Peeters, Lovanii, 1995.
  - (2004) = *Il testo il supporto e la funzione. Alcune osservazioni sul caso dell'Etiopia*, in Verena BÖLL et al. (eds.), *Studia Aethiopica in Honor of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday*, Wiesbaden, 2004, pp. 7-22.
  - (c. st.) = "Current Trends in Ethiopian Studies: Philology", in Siegbert UHLIG (ed.), *Proceedings of the XV<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies in Hamburg*, 21-25.7.2003, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, c. st.
- Blachère-Sauvaget (1945) = Regis BLACHÈRE et Jean SAUVAGET, *Règles pour éditions et traductions de textes arabes*, Les Belles Lettres, Paris, 1945.
- Blau (1966-1967) = Joshua BLAU, *A Grammar of christian arabic, based mainly on South-Palestinian texts from the first millennium*, in CSCO *Subsidia*, t. 27 (1966); tt. 28, 29 (1967) Louvain.
- Cheykho (1924) = Luois ŠAYḤU, *Šu ūrā' al-Naṣrāniyyah ba ʿda l-Islām*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1924, 1927.
- Contini (1992) = Gianfranco CONTINI, *Breviario di ecdotica*, Einaudi Paperbacks, Torino, 1992.
- (Maas 1972<sup>3</sup>).
- CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.
- Draguet (1977) = René DRAGUET, "Une méthode d'édition des textes syriaques", in Robert H. FISCHER (ed.), *A tribute to Arthur Vööbus, Studies in Early Christian Literature and its Environment, Primarily in the Syirian East*, The Lutheran School of theoloy, Chicago, 1977, pp. 13-17.
- Edelby (1984) = Nāwfiṭūs EDELBY, *Sulaymān al-Ġazzī, šāʿir wa-kātib ma-sīḥy maliky min al-qarnayn al-ūšir wa-l-ḥādī ūšar li-l-milād, al-ġiz' al-awwal, Muqaddimah ʿammah li-mu'allafātihī l-šiʿriyyah wa-l-naṣriyyah*, coll. "al-Turāṭ al-ʿarabī l-masīḥī", n.7, Junieh e Roma, 1984.
- (1985) = *Sulaymān al-Ġazzī, šāʿir wa-kātib ma-sīḥy maliky min al-qarnayn al-ūšir wa-l-ḥādī ūšar li-l-milād, al-ġiz' al-tānī, al-Dīwān al-šiʿrī*, coll. "al-Turāṭ al-ʿarabī l-masīḥī", n. 8, Junieh e Roma, 1985.

- (1986) = *Sulaymān al-Ġazzī, šāʿir wa-kātib masʿūmī malikī min al-qarnayn al-ʿāšir wa-l-ḥādī ʿašar li-l-milād, al-ġizʿ al-tālī, al-Maqālāt al-lāhūtiyyah al-naṭriyyah*, coll. “al-Turāṭ al-ʿarabī l-masīḥī”, n. 9, Junieh e Roma, 1986.
- Fleisch (1990<sup>2</sup>) = Henri FLEISCH, “Traité de philologie arabe”, in *Recherches*, 2 voll., Dar el-Machreq, Beyrouth, 1990<sup>2</sup>.
- Grand’Henry (1996) = Jacques GRAND’HENRY, “Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio arabica I, oratio 21 (arab. 20)”, in *corpus christianorum, series graeca 34: edita a Jacques Grand’Henry cum prooemio a Justin Mossay*, Leuven University press, Brepols, Turnhout, 1996.
- Khoury (1964) = Paul KHOURY, *Paul d’Antioche, évêque melkite de Sidon (XII s.)*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1964.
- La Spisa (2002) = Paolo LA SPISA, “Una citazione di Giovanni Damasceno in Sulaymān al-Ġazzī”, in *Parole de l’Orient 27* (2002), pp. 85-104.
- (c.st) = “Un trattato sul Microcosmo di Sulaymān al-Ġazzī”, in *Parole de l’Orient* (c.st).
- Maʿlūf (1910) = ʿĪsā Iskandar AL-MAʿLŪF, “al-Muṭrān Sulaymān al-Ġazzī”, in *al-Niḥmah 1* (1910), pp. 619-628, 658-667.
- Marrassini (1981) = Paolo MARRASSINI, “Gadla Yohannes Mesraqawi. Vita di Giovanni l’orientale. Edizione critica con introduzione e traduzione annotata”, in *Quaderni di Semitistica* n.10, Istituto di Linguistica e di Lingue orientali Università di Firenze, Firenze, 1981.
- (1987) = “L’edizione critica dei testi etiopici. Problemi di metodo e reperti linguistici”, in *Linguistica e Filologia: Atti del VII convegno internazionale di linguisti tenuto a Milano nei giorni 12-14 settembre 1984 a cura di G. Bolognesi e V. Pisani*, Paideia, Brescia, 1987, pp. 347-356.
- (1996) = “Problems of Ge’ez philology”, in *Studies in Near Eastern Languages and Literatures. Memorial Volume of Karel Petrůček*, edited by Petr Zemánek, Prague, 1996, pp. 371-378.
- Munaġġid (1956) = Šalāḥ al-Dīn AL-MUNAĠĠID, “Règles pour l’édition des textes arabes”, in *MIDEO 3* (1956), pp. 359-374.
- Nasrallah (1970) = Joseph NASRALLAH, *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. 4, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1970.
- (1978) = “Sulaymān al-Ġazzī, évêque melchite de Gaza (XI<sup>e</sup> siècle)”, in *OC 62* (1978), pp. 144-157.
- Ostrogorsky (1993) = Georg OSTROGORSKY, *Storia dell’Impero bizantino*, Einaudi Tascabili, Torino, 1993<sup>2</sup>.
- Pasquali (1974<sup>3</sup>) = Giorgio PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, (Rist. anast.) Mondadori, Milano, 1974.

- Pirone (1998) = Bartolomeo PIRONE, Yaḥyā Ibn Saʿīd al-Anṭākī, *Cronache dell'Egitto fatimide e dell'impero bizantino (937-1033)*, a cura di Bartolomeo Pirone, coll. "Patrimonio Culturale Arabo Cristiano", vol. 3, Jaca Book, Milano, 1998.
- Samir (1982) = Samīr Ḥalīl SAMĪR, *La Tradition arabe chrétienne. État de la question, problèmes et besoins*, «Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, sept. 1980)», in OCA 218 (1982), pp. 25-120.
- (1990-1991) = "Une apologie arabe du christianisme d'époque umayyade?", in *Parole de l'Orient* 16 (1990-1991), pp. 85-106.
- Sbat (1934) = Paul SBĀṬ, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbat. Catalogue*. Imprimerie Syrienne à Héliopolis, Le Caire, t. 3 (1934).
- Stussi (1985) = Alfredo STUSSI, *La critica del testo*, Il Mulino, Bologna, 1985.
- (2002) = *Breve avviamento alla filologia italiana*, «Itinerari: Filologia e critica letteraria», Il Mulino, Bologna, 2002.
- SWANSON (1994) = Mark N. SWANSON, *The Cross in the earliest arabic melkite apologies*, in SAMIR K. SJ, JØRGEN S. NIELSEN (a cura di), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, Leiden/Brill, 1994, pp. 115-145.
- Timpanaro (2003) = Sebastiano TIMPANARO, *La Genesi del metodo del Lachmann. Con una Presentazione e una Postilla di Elio Montanari*, UTET, Torino, 2003<sup>4</sup>.

Via Filippo Brunetti 2  
 50133- Milano - **Italia**  
 E-mail: polo.laspisa@tin.it

Paolo LA SPISA