

# La Questione dell'Identità dei Sabei (*al-Sàbi'ùn*) alla Luce delle Versioni Latine Medievali del Corano

## Premessa

Nella sua recente monografia *The Knowledge of Life* consacrata ai Sabei e al Sabeismo, S. Gunduz, nel riproporre una tesi sfortunatamente quanto mai distante da quella complessiva revisione critica sul problema di cui non si può ormai non avvertire il bisogno<sup>1)</sup>, segnalava comunque l'importanza delle posizioni espresse dai commentatori coranici dei primi due secoli dell'Egira in merito all'argomento al centro del proprio studio, per la prova di onestà intellettuale e di aderenza al Testo Sacro da essi dimostrata<sup>2)</sup>; ciò, anche grazie all'indipendenza dalle polemiche intorno alla questione sabea sorte a partire dal III secolo H. (IX d.C.) in seguito all'emergenza sulla scena della Storia della singolare comunità religiosa di Harràn, con i suoi riti e le sue credenze astrali di arcaica memoria rivisitate in chiave neoplatonica, di cui questi uomini si trovavano inopinatamente a godere. Secondo Gunduz, le interpretazioni per tanti aspetti preziose provenienti dalla viva voce dei *mufassirùn* si possono ridurre in buona sostanza a quattro: 1) Che si tratta di un gruppo religioso posto tra gli Ebrei e i Cristiani; 2) Che si tratta di un gruppo religioso posto tra gli Ebrei e gli Zoroastriani; 3) Che si tratta di una setta cristiana; 4) Che si tratta di una religione autonoma<sup>3)</sup>.

Come si vede subito, la distanza da ciò che il Libro Sacro afferma e la tesi dottrina assunta è praticamente nulla, poiché ciascuna risposta aderisce strettamente al testo ed appare di conseguenza pienamente legittimata dalle parole enunciate dal Profeta. Parlavamo di "onestà intellettuale", e tutto sommato crediamo non si possa dare di tale attitudine mentale un'esemplificazione migliore e più eloquente di questa. In effetti, si ha l'impressione che nessuno di questi maestri abbia la minima idea di ciò di cui si sta parlando, e si affidi quindi inevitabilmente – almeno in prima battuta – soltanto a quel che è lecito dedurre dall'ordine con cui sono enumerate nelle tre Sure le diverse comunità religiose portate all'attenzione del lettore, nonché dalle particolarità stilistico-grammaticali dei tre passaggi.

### a) La Posizione del Gruppo.

Osserviamo allora innanzitutto l'ordine di successione dei diversi gruppi religiosi menzionati nelle tre Sure riguardanti i Sabei. Le serie proposte sono le seguenti: Sura II, 62: Musulmani (*alladhina àmanù* = Coloro che credono), Ebrei (*alladhina hàdù* = Coloro che sono Ebrei), Cristiani (*al-nasàrà* = i Nazareni), Sabei

(*al-sàbi'yyn*); Sura V, 69: Musulmani, Ebrei, Sabei (*al-sàbi'ùn*), Cristiani; Sura XXII, 17: Musulmani, Ebrei, Sabei (*al-sàbi'yyn*), Cristiani, Zoroastriani (*al-majùs* = i Magi), Idolatri (*alladhìna àshraqù* = Coloro che associano [altri dèi a Dio]).

Questo quadro d'insieme sembra prendere in esame soltanto le grandi religioni universali di matrice monoteistica<sup>4)</sup>, a cui vanno ad aggiungersi, nella Sura del Pellegrinaggio, i seguaci di Zoroastro e i pagani di vecchio stampo: anche il contenuto del messaggio è, in quest' ultimo caso, leggermente differente da quello trasmesso dai versetti 62 e 69 rispettivamente nella II e nella V Sura, poiché mentre in quelli si affermava essenzialmente che il credente non avrà nulla da temere nel Giorno del Giudizio, qui l'annuncio è invece che Dio opererà in quel Giorno una netta quanto inappellabile separazione tra i credenti da un lato e tutti coloro che non hanno saputo dare ascolto alla Sua Voce dall'altro (destinando così i primi alla salvezza e i secondi alla dannazione eterna<sup>5)</sup>). Che posto occupano in quest' ampia quanto sintetica panoramica spirituale i Sabei?

Il primo elemento che salta all'occhio è che, una volta stabilita la maggiore prossimità a Dio e quindi l'incontestabile priorità dei Musulmani<sup>6)</sup>, in due casi su tre, e cioè nella *Sùrat al-Ma'idah* (V) e nella *Sùrat al-Hajj* (XXII), i Sabei compaiono in posizione intermedia tra gli Ebrei e i Cristiani, anche se nell'ultima occasione c'è da tenere conto della menzione aggiuntiva degli Zoroastriani (subito prima degli idolatri, i famigerati *mushrikùn*, che chiudono la serie); nella *Sùrat al-Baqarah* (II), per contro, essi figurano in ultima posizione, nel quadro del tranquillizzante monito relativo alla misericordia di Dio, che saprà diffondersi equamente nei confronti di Musulmani, Ebrei, Cristiani e Sabei.

Un elemento degno di nota da segnalare subito è però una curiosa irregolarità grammaticale che si riscontra nella V Sura, dove *Sàbi'ùn* compare, a differenza che nella II e nella XXII, al nominativo piuttosto che al caso obliquo (*Sàbi'yyn*). Tutto il passaggio iniziale del v. 69 ("In verità, quanto a coloro che credono e coloro che sono Ebrei, e i Sabei e i Cristiani ...") è retto infatti qui, come del resto nelle altre due Sure di cui ci stiamo occupando, dalla particella *inna* ("quanto a") che regge invece normalmente l'accusativo. Come si spiega? Contemplare l'eventualità di un errore è una via d'uscita che veniva definita senza mezzi termini da un autorevole commentatore sciita quale M. Rashìd Ridà "una combinazione di insolenza e di ignoranza"<sup>7)</sup>, e perciò ovviamente da escludere: stiamo parlando del Corano! Tra le altre possibili soluzioni al problema, quella che ha avuto più credito pare sia stata l'originale interpretazione della frase offerta da uno dei più eminenti grammatici arabi di tutti i tempi, al-Zamakhsharì, il quale proponeva di leggere questo verso come un esempio di "hyperbaton" (*taqdìm wa-ta'khìr*), per cui *Sàbi'ùn* funzionerebbe qui a suo giudizio quale soggetto di un predicato virtuale sottinteso, formando così una frase che andrebbe mentalmente posposta alla fine dell'intero periodo. La ricostruzione da lui proposta era perciò la seguente: "In verità, quanto a coloro che credono, e a coloro che sono Ebrei, e ai Cristiani, la loro situazione è così e così e i Sabei similmente"<sup>8)</sup>.

In realtà, più che di ricostruzione sembrerebbe in questo caso più corretto parlare di "interpolazione" (*taqdìr*) o di "esegesi perifrastica" (*majàz*)<sup>9)</sup>, poiché un

simile procedimento appare come un autentico esercizio di virtuosismo intellettuale di tal genere. Ma ciò che a noi preme di più sottolineare è invece la circostanza che il testo coranico si preoccupa di allargare almeno al nominativo plurale la gamma di desinenze che essa è in grado di assumere, a dispetto della vistosa trasgressione delle regole sintattico-grammaticali che questa operazione implica. E' come se, consapevoli dell'originaria natura esotica della parola, si volesse non solo segnalare questo particolare aspetto attraverso una stranezza formale destinata a richiamare una maggiore attenzione da parte di chi legge, ma pure a fornire un'esemplificazione concreta del modo con cui il nome deve essere declinato in Arabo, senza lasciar spazio a equivoci. In questo senso, pare comunque significativo che né qui né altrove riceva il suggello di una convalida testuale il plurale privo di *hamza Sàbùn*, cioè la forma che il nome prenderebbe qualora derivasse dalla radice **s b w**, benché sempre al-Zamakhsharì annoveri questa variante come pronuncia alternativa della parola in terra d'Egitto<sup>10)</sup>, ma soprattutto il plurale collettivo *Sàbi'a (Sàbà)* che godrà come vedremo di una grandissima fortuna fra i commentatori coranici, i maestri delle tradizioni, gli storici delle religioni, i giuristi, gli eresiologi, gli annalisti, i geografi, i poligrafi a partire dalla metà del IX/III H. secolo circa, quando prenderà via via più consistenza un vasto movimento d'opinione volto alla presa di distanze e a un severo giudizio nei confronti dei Sabei e della loro posizione religiosa, ormai identificata sempre di più dalla maggioranza della classe intellettuale arabo-islamica con un'anacronistica quanto blasfema sopravvivenza di culto degli astri e, pertanto, con una forma di pura e semplice idolatria da condannare senza appello<sup>11)</sup>.

Sulla base di questi dati iniziali occorre, innanzitutto, prendere atto che abbiamo a che fare con una parola "strana", anche se non è chiaro se la "stranezza" derivi dal fatto che abbiamo a che fare con un termine arabo arcaico e desueto, o con un termine di origine straniera. Vengono, in secondo luogo, alla luce con una certa insistenza dei legami di parentela tra il Sabeismo e il Cristianesimo<sup>12)</sup>, benché l'idea che i Sabei possano ridursi a un semplice fenomeno settario interno alla religione cristiana sia a nostro giudizio senz'altro da escludere<sup>13)</sup>, se è vero che il Testo mostra di prendere in considerazione soltanto le grandi religioni universali e dunque finirebbe per cadere inevitabilmente in questo caso in una autentica fallacia categoriale.

#### b) I "Comandamenti di Noè": una religione priva di culto.

Ma c'è di più. Al di là delle apparenze, rimanda alla religione cristiana anche l'ultima delle sopraelencate tesi dottrinarie, la quarta, registrata per esempio in quell'autentica pietra di fondazione dell'esegetica islamica che è il Commentario al Corano di al-Tabarì. Qui, a conclusione della rassegna di autorevoli opinioni da lui raccolte, il grande maestro riprende il circostanziato giudizio di 'Abd Rahman ibn Zayd (m. 182 H./798), secondo cui i Sabei, abitanti nella provincia di Mossul (*jazīrat al-Mawsil*), formerebbero appunto una religione a sé stante, anche se priva di sacre scritture, di profeti e, addirittura, di qualsivoglia pratica istituzionale di culto: sarebbe

da essi ammesso soltanto il *tawhìd*, la fede in un unico Dio, nel fermo e profondo convincimento interiore che “Non c’è altro Dio se non Dio”<sup>14)</sup>.

In realtà, più che farci fare un passo avanti in direzione della religione cristiana, queste indicazioni danno piuttosto l’impressione di additare un paradosso: perché non è forse una contraddizione in termini parlare di una religione “che non ha culto”? Si badi che non si sta affatto dicendo di un rapporto personale con Dio, poiché in una tale eventualità la notizia sarebbe non solo scontata, ma tale da coincidere con il ben noto concetto coranico di *hanìfiyya*, espressa nella sua forma originaria quanto emblematica dalla vicenda del patriarca Abramo e dalla sua relazione esclusiva con Dio: nonostante i reiterati tentativi volti a dimostrare l’esistenza di comunità organizzate di *hunafa’* nell’Arabia preislamica da parte di alcuni orientalisti, le ricerche in tal senso non sono infatti arrivate mai a produrre delle evidenze soddisfacenti. Nell’orizzonte contemplato dal Corano, quella dell’*hanif* resta un’esperienza religiosa strettamente intima, individuale<sup>15)</sup>. Tuttavia è al tempo stesso difficile negare che sussista una qualche forte interferenza tra l’idea di *hanifiyya* e l’idea di Sabeismo, che se pure non giunge al punto di una perfetta sovrapposizione tra i due fenomeni, consente comunque di farli combaciare quasi completamente<sup>16)</sup>.

Per altro verso, la religione di cui si tratta qui è tale da rientrare a buon diritto fra le grandi religioni universali di matrice monoteistica. Difatti, all’infuori degli idolatri della XXII Sura, necessari al completamento della serie per mezzo di una polarità indiscutibilmente negativa qual è quella del volto assoluto del Male, Muhammad non menziona altro che le progressive manifestazioni storiche del Monoteismo, compresa quella forma di Monoteismo imperfetto – come si ama talvolta chiamarlo – rappresentato dalla religione dei Magi, seguaci di Zoroastro<sup>17)</sup>. E ciò circoscrive ancor di più lo spazio entro cui orientare la ricerca: il Sabeismo non soltanto è una religione universale (non insisteremo mai abbastanza su questo punto), ma rappresenta anche una delle (rare) modalità con cui la fede nel Dio unico ha preso corpo nel corso della Storia.

In che senso, allora, ci sentiamo di affermare che i Cristiani sono individuabili nella formula che la *isnàd* conosciuta da al-Tabarì fa risalire a ibn Zayd? E’ possibile che per un osservatore esterno le comunità cristiane delle origini si prestassero ad essere viste come un fenomeno religioso dai contorni non ancora ben definiti, privo cioè di un vero e proprio impianto normativo o comunque di pratiche ben riconoscibili di devozione esteriore, la cui caratteristica principale fosse perciò quella di aver compiuto unicamente il decisivo salto verso l’adorazione di un Dio Altissimo?

Ora, il Concilio di Gerusalemme (51 d.C.) – evento che segna un momento cruciale nell’evoluzione storica del Cristianesimo e nella precisazione della sua specifica identità - fornisce secondo noi un primo indizio importante: davanti al gravoso compito di fissare una volta per tutte lo stile di condotta cui dovevano adeguarsi i Gentili convertitisi al Vangelo, prevalse infatti com’è noto il partito di Paolo, che giudicò opportuno prendere a riferimento da questo punto di vista quell’

insieme di precetti a carattere interdittivo comunemente conosciuti sotto il nome di “Comandamenti Noachiti”<sup>18)</sup>.

Ricorderemo qui che questa ristretta serie di norme (se ne contano generalmente sette, ma esistono molteplici versioni<sup>19)</sup>), fra le quali spiccano la proibizione dell'idolatria e il divieto di consumare la carne delle vittime sacrificate agli idoli, è eletta nell'ambito della tradizione ebraica a codice etico universale<sup>20)</sup>, tanto da essere considerata il modello di comportamento cui era tenuto ad attenersi il Gentile di passaggio in Israele, lo straniero non-residente nel paese, colui insomma che i rabbini abitualmente denotavano per mezzo del termine tecnico *gèr toshàb*<sup>21)</sup>. E' significativo che tale sistema normativo, appunto per la forma interdittiva nella quale è enunciato, non preveda esplicitamente l'adorazione del Dio d'Israele e nemmeno di un Dio unico, benché la proibizione dell'idolatria sia ad esempio un fattore tale da far rientrare le convinzioni religiose del noachita in un contesto sia pur genericamente monoteista. Così come è significativa la circostanza che proprio “la religione di Noè” (*dìn Nuh*) emerga secoli dopo, nell'ambito questa volta della tradizione islamica, quale minimo comun denominatore etico-religioso per quello sparuto drappello di solitari “cercatori di Dio” dei tempi della vita araba pre-islamica che ricordavamo prima, gli *hunafà*<sup>22)</sup>: ciò, a stare se non altro al ritratto dell' *hanif* Zayd tramandato nella *Sìra Rasul Allàh*, le cui pratiche devozionali sono le uniche ad essere apertamente esemplificate da ibn Hishàm [ibn Ishàq] nella sua pionieristica biografia di Muhammad<sup>23)</sup>. C'è bisogno di aggiungere che, di fronte alla questione legale concernente il Profeta da essi venerato ed il Libro Celeste rivelato loro, le fonti islamiche medievali non di rado indicano ancora la “religione di Noè” per quanto riguarda proprio i nostri Sabei<sup>24)</sup>? E come accordare tutto questo con l'ulteriore informazione, proveniente sempre dalla *Sìra*, che ben tre su quattro dei mitici personaggi di cui si narra a dispetto della loro comune vocazione (cioè la ricerca aperta di Dio, aspetto qualificante della figura dell' *hanif*) finirono per convertirsi o comunque per avvicinarsi alla religione cristiana in una certa fase della loro vita, ponendo con ciò stesso termine alle loro ricerche<sup>25)</sup>?

In ogni caso, pare necessario ammettere che il Cristianesimo condivide, limitatamente almeno ai convertiti di origine pagana (lasciando quindi fuori dal discorso per il momento la componente giudaica), con la *hanifîyya* e con una certa visione del Sabeismo l'obbedienza ai “Comandamenti di Noè” che, se per un verso rappresentano un sistema strutturato e coerente, non posseggono dall'altro le prerogative minime richieste per essere giudicati una specifica religione rivelata: trattandosi di leggi universali, comuni cioè ed innate all'intero genere umano, non si traducono con ogni evidenza in particolari riti ed atti liturgici, cosicché il noachita può in effetti essere designato come un individuo che, letteralmente, segue “una religione priva di culto”.

c) I Sebòmenoi (tòn Theòn).

Il problema è che il medesimo concetto si può applicare a, quantomeno, un ulteriore gruppo religioso, distinto certo dal Cristianesimo ma al tempo stesso strettamente complementare a quest'ultimo: i Timorati di Dio<sup>26)</sup>. Per chi avesse difficoltà a mettere subito a fuoco l'effettiva identità di questo nuovo, scomodo soggetto, ci limiteremo a dire soltanto che Marcel Simon, il grande studioso di Storia del Cristianesimo, non esitava a riconoscerci, per la rilevanza del ruolo da esso giocato nel mondo tardo-antico, addirittura il terzo ceppo monoteistico accanto a Ebrei e Cristiani<sup>27)</sup>. Si trattò in effetti di un fenomeno che coinvolse milioni di persone, di piccole e grandi comunità apparentate dall'identica fede in una Divinità Superiore, il Dio Altissimo (*Theòs Hypsistos*), che si dispiegano con diversi nomi dalle coste del Mar Nero (*Sebòmenoi tòn Theòn*) all'Africa Settentrionale (*Coelicolae*), dalla Siria e dalla Palestina (*Theosebeis, Massaliani, Euphemitai*) alla penisola italica (*Metuentes, Colentes*), dall'Asia Minore (*Theosebeis, Hypsistarii, Hypsistariani, Sambatistai*) alle regioni dell'Est europeo, lungo un periodo che abbraccia almeno i primi cinque secoli della nostra era<sup>28)</sup>. Particolarmente interessante, poi, è per noi la singolare insistenza con cui gli Atti degli Apostoli non si stancano di richiamare l'attenzione del lettore su questi Gentili, su questi "Greci" "timorati" (*phoboùmenoi*) o "adoratori" (*sebòmenoi*) di Dio, sempre presenti in gran numero fra gli ascoltatori di Paolo all'interno della Sinagoga prima, e quindi al di fuori di quelle mura divenute poco a poco troppo strette e inospitali<sup>29)</sup>.

Purtroppo, soltanto negli ultimi decenni la comunità scientifica internazionale sembra aver acquisito piena consapevolezza del fatto che la fede riposta nel Dio Unico da parte dei pagani era non solo una realtà, ma anche un fenomeno di straordinaria ampiezza: si è dovuto attendere il fortuito ritrovamento della ormai famosa stele posta all'ingresso della Sinagoga di Afrodizia (III sec. d.C.), in Frigia, con su incisi i nomi di cinquantaquattro "pii *theosebìs (!)*" in qualità di "donatori", per avere l'inconfutabile conferma, sul piano epigrafico, tanto dell'effettiva appartenenza dei Timorati di Dio al mondo della Storia<sup>30)</sup> (non era infatti mancato addirittura chi, al seguito dell'*enfant terrible* Thomas Kraabel - particolarmente distintosi per l'insolita convizione e l'energia via via crescente con la quale combattè questa battaglia persa<sup>31)</sup> - era arrivato a considerarli nulla più di una sapiente costruzione letteraria<sup>32)</sup>), quanto della sostanziale affidabilità storica del racconto degli Atti. Si perveniva così finalmente a disporre di una nuova chiave di lettura complessiva dei fatti, grazie alla quale si aprivano le porte su qualcosa che poteva essere definito, seriamente e senza tema di incorrere in lampante contraddizione, "Monoteismo pagano". Ma la scoperta di Afrodizia risale ad appena una trentina circa d'anni or sono, e precisamente al 1977, anche se i suoi effetti sul piano scientifico si fecero sentire solo a partire dalla metà degli anni '80: prima di quella data, una simile espressione sarebbe suonata all'incirca come una bestemmia, tant'è vero che, pur avendo tutti familiarità con concetti quali la "Prisca Teologia" di ficiniana memoria, nessuno arrivava ad attribuire al Paganesimo qualcosa che andasse oltre quella versione per così dire "condominiale" della sovranità divina che è l'Enoteismo,

formula senz'altro accomodante e soprattutto al riparo dall'inconveniente di scontrarsi con le eventuali censure di qualche irrequieta gerarchia ecclesiastica.

Un tale ritardo nell'acquisizione di definitive certezze riguardo all'esistenza storica stessa dei Timorati di Dio è in grado di spiegare secondo noi l'assenza di una loro potenziale candidatura al ruolo di "Sabei" nel panorama degli studi specialistici relativi ad entrambe i settori di ricerca, perché l'operazione sarebbe apparsa inevitabilmente come sperare di costruire un'equazione fra due ... incognite! Che senso aveva? E' vero che nel lontano 1824 il giovane J. Boehmer nel suo stimolante *De Hysistariis* si era avventurato a battere in solitario una strada che conduceva all'identificazione ultima dei due gruppi<sup>33)</sup>, ma è anche vero che la tesi risentiva fortemente dei condizionamenti culturali dell'epoca, soprattutto per ciò che riguarda il concetto di Sabeismo allora in voga (grazie ad opere di larga popolarità come *L'Origine de Tous les Cults* del Dupuis<sup>34)</sup>, che aveva contribuito a rilanciare la vecchia idea, cara particolarmente a Maimonide, per cui i Sabei, intesi come i seguaci del culto degli astri, rappresentavano la prima espressione religiosa in assoluto del genere umano). E venne perciò, anche grazie a Daniel Chwolson e al suo ingombrante *Die Ssabier*, ben presto dimenticata.

Per tornare alla vicinanza storica tra Timorati di Dio e Cristiani, c'è da dire che questa emerge pure con forza dal materiale esposto nel fondamentale articolo di S. Pines "The Iranian Name for Christians and God-Fearers" (1968). Dato lo speciale interesse dell'argomento ai fini del nostro orizzonte di ricerca, ci pare opportuno citarne il passo più rilevante per esteso: "In Pahlavi, Sogdiano e Nuovo Persiano, il significato di una delle più comuni designazioni dei Cristiani è 'Timorati' (*tarsàkàn*), mentre in Ebraico, Greco, Latino e Siriano, tali parole, con identico significato (spesso, ma non sempre, accompagnate dal nome di Dio), denotano i 'Timorati di Dio' (o *Yirei Shamayim*), cioè Gentili che, in un periodo precedente o immediatamente successivo all'inizio dell'era cristiana, credevano nel Dio dei Giudei e osservavano alcuni dei loro precetti ... Con ogni probabilità, la designazione *tarsàk* è ... una traccia che testimonia il fatto che, nei paesi in cui era parlato l'Aramaico o una lingua iraniana, sui confini dell'Impero Persiano o al suo interno, i Cristiani, per un certo periodo storico, furono identificati con i 'Timorati di Dio' nel senso tecnico della parola ... la designazione dei Cristiani per mezzo del nome *tarsàkàn* è, di conseguenza un'ulteriore prova delle forti connessioni che esistevano nelle regioni dell'Iran (e lungo i confini orientali dell'Impero Romano) tra la Cristianità primitiva e i circoli dei *Sebòmenoi*"<sup>35)</sup>.

Lo studio di Pines è di particolare importanza ai nostri fini per due ragioni: infatti esso è un attestato della presenza dei Timorati di Dio lungo i confini della penisola araba o nelle regioni limitrofe in un arco di tempo prossimo a quello di cui ci stiamo occupando, ed inoltre suggerisce l'idea che una confusione tra Timorati di Dio e Cristiani possa non di rado anche altrove aver avuto luogo. Tale ambiguità era probabilmente dovuta ad alcune somiglianze nelle pratiche di culto riscontrabili fra un gruppo religioso e l'altro, cosicché in certe aree geografiche e per un certo periodo storico entrambe le comunità erano chiamate con un identico nome dagli osservatori esterni.

Per altro verso, però, i passaggi del Corano relativi ai *Sàbi'ùn* potrebbero essere visti anche come preziose sopravvivenze documentali di un bilinguismo, quale quello esibito per esempio dalla famosa Iscrizione medio-persiana di Kartir. Qui, la simultanea menzione fra altri gruppi religiosi dei *nàcarày* e dei *kristiyàn* è spiegata da M. L. Chaumont, che a suo tempo pubblicò e tradusse questo testo, nel modo seguente: “Le parole *nàcarày* e *kristiyàn* si riferirebbero sia l’una che l’altra ai Cristiani ortodossi senza alcuna accezione di eresia. La loro giustapposizione sarebbe l’effetto di un bilinguismo che si era instaurato da poco in seno alla Cristianità persiana ... Colpisce il fatto che negli *Acta* di Siméon bar Sabba’è i termini *kristiyanà* e *nasorayè* siano impiegati come sinonimi. Con l’iscrizione di Kartir, siamo forse all’origine di questo impiego bivalente. Il redattore del documento, se pure conosceva sia l’uno che l’altro vocabolo, non era senza dubbio consapevole che potevano applicarsi alla stessa religione”<sup>36</sup>).

In realtà quella della precisa identità dei due gruppi religiosi menzionati nell’Iscrizione di Kartir è una vecchia questione, che ha suscitato molteplici prese di posizione sul tema. Se quindi da una parte è suggestiva l’ipotesi di trovarsi di fronte a due termini indicanti la stessa religione senza ulteriori distinzioni interne, è pure vero dall’altra che una qualche sfumatura di significato – ferma restando l’affinità di fondo delle due parole impiegate nel testo – potrebbe in questo caso trovare spazio. Per limitarci ad un solo esempio, in un importante studio apparso nel 2002 (su cui peraltro avremo presto bisogno di tornare a occuparci) F. De Blois è incline a individuare una qualche differenziazione tra *nàsrày* e *kristiyàn*, riconoscendo nel primo termine l’equivalente di un Cristianesimo di matrice giudaico-cristiana e nel secondo la Cristianità di origine paolina, vale a dire da un lato ciò che in Occidente è stato a lungo conosciuto con il nome di *Ecclesia ex Circumcisione*, e di *Ecclesia ex Gentibus* dall’altro<sup>37</sup>).

Questi pochi, veloci riferimenti ci sembrano comunque sufficienti per concludere che: 1) è esistita storicamente, in un’area geografica con cui il Profeta Muhammad è verosimilmente entrato in contatto, una certa sovrapposizione linguistica tra Timorati di Dio e Cristiani, che evidentemente per un certo periodo di tempo – a partire dall’epoca che segna il principio della nostra era - furono identificati: del resto, il termine con cui ancora oggi sono chiamati i Cristiani in Persia è *tarsakàn* (“timorati”); 2) esisteva al contempo una tradizione di bilinguismo relativa ai Cristiani, attestata in particolare nelle regioni dell’Iran e lungo i confini orientali dell’Impero Romano, volta a sottolineare la differenza tra un Cristianesimo legato alla tradizione giudaica e un Cristianesimo di matrice cattolica aperto alle “genti”.

#### d) La Radice Ebraica Shwbh.

Sulla base di queste indicazioni ci eravamo sentiti a suo tempo in grado di avanzare l’ipotesi che la parola araba *Sàbi'ùn* fosse un calco modellato sul greco *Sebòmenoi* (*tòn theòn*)/(*Theo-sebeis*), una delle più comuni denominazioni dei



Timorati. Ma ci rendemmo conto ben presto che era difficile escludere la possibile interferenza di altre basi linguistiche, e specialmente della radice ebraica *Shwbh*, legata all'idea di "conversione" e dunque particolarmente appropriata nel nostro contesto<sup>38)</sup>.

E' superfluo richiamare qui la vasta letteratura prodotta dall'esegetica veterotestamentaria in merito all'analisi e alla discussione di questo verbo: basterà dire che, sulle centinaia di volte che esso compare nei libri dell'Antico Testamento, molte si avvicinano al valore preciso e circostanziato di "convertirsi"<sup>39)</sup>. Naturalmente, nell'ambito della tradizione giudaica le occasioni in cui si ha a che fare, più che con l'ingresso legalmente regolamentato di un non-Israelita nella comunità ebraica (e pertanto con dei casi di proselitismo), con una situazione di allontanamento, di pentimento e di progressivo ritorno alla fede in Yahwéh vissuta da qualcuno che è Ebreo fin dalla nascita, e per il quale sarebbe certo improprio parlare di "Conversione", sono numericamente molto più frequenti. D'altra parte, anche per il primo, ossia per il proselita/"convertito" che accetta nel loro complesso gli oneri e gli onori connessi alla condizione di chi ha scelto "di passare il confine e diventare un Ebreo"<sup>40)</sup> a tutti gli effetti, la dottrina non impiega un nome derivato da *shwbh*, bensì la nota formula tecnica *gèr ha-sedeq* (lett.: "lo straniero di giustizia")<sup>41)</sup>. Sussiste tuttavia accanto a questa una condizione meno rigidamente vincolante, che accomuna secondo i rabbini lo "straniero non-residente" o "di passaggio" in terra d'Israele con colui che è attratto dalla cultura e dalla religione ebraiche tanto da frequentare la Sinagoga e/o da adottare magari qualcuna delle più singolari usanze rituali ebraiche come il riposo settimanale del sabato o il tabù alimentare della carne di maiale<sup>42)</sup>: entrambe le figure di "straniero" vengono ricondotte infatti ad un'unica classe, quella del già menzionato *gèr toshàb*, espressione che si può rendere con qualche approssimazione in "lo straniero sulla via della conversione" e che è particolarmente degna d'attenzione appunto perché contiene una parola generata dalla radice linguistica che ci interessa.

E' impossibile stabilire se si sia verificato un processo di interferenza linguistica, tale per cui *Sàbi'ùn* non sarebbe alla fin dei conti che l'arabizzazione dell'ebraico (*gèr*) *toshàb*, anche perché finora è venuto a mancare il sostegno degli esperti di lingue semitiche, che sarebbe viceversa indispensabile per avviare quantomeno una discussione in questo senso<sup>43)</sup>: nonostante la relazione interlinguistica tra le due basi verbali sia facilmente percepibile se non addirittura scontata, nessuno pare si sia mai scomodato a sostenerla o anche solo a prenderla in esame. Inutile aggiungere che la stessa indifferenza ha senza pietà colpito gli studiosi di Islamismo, per non parlare dei più diretti addetti ai lavori, ossia di tutti coloro che a diverso titolo hanno avuto motivo di approfondire il tema dei Sabei e del Sabeismo. Tutto ciò è tanto più strano considerando come nel nostro caso l'interferenza linguistica sembri agire simultaneamente su più fronti, se è vero che condizioni simili di assonanza e di affinità semantica si manifestano pure tra *Sàbi'ùn* e il greco *sebòmenoi* (*tòn theòn*), attestato molto più spesso nella variante (*theo-*)*sebeis*.

e) *Eccelsia ex Gentibus.*

Prima di entrare nei dettagli della questione al centro del nostro studio, vorremmo soffermarci ancora sul già citato articolo di F. De Blois, il cui discorso ci pare in gran parte contenere diversi spunti interessanti per il nostro. All'opposto di quanto all'unanimità viene da sempre ammesso, lo studioso supposeva qui che l'espressione *al-Nasàrà* nel Corano nel suo complesso, e a maggior ragione quindi nei tre passaggi di cui ci stiamo occupando, non stia a designare affatto i Cristiani nella loro totalità, la Chiesa Cattolica universale, bensì soltanto il limitato ambito dei Giudeo-Cristiani, come del resto l'etimologia stessa della parola porterebbe di per sé a pensare<sup>44)</sup>. Alcuni temi squisitamente coranici sembrerebbero in effetti confortare una tale congettura, ponendosi in giustapposizione polemica non solo nei confronti degli Ebrei, ma anche nei confronti dei *Nasàrà*: fra questi, l'idea innanzitutto della *hanifiyya* di Abramo, che senza dubbio si rifà ad un argomento tipico delle *Lettere* di San Paolo, quale appunto quello secondo cui da parte di Dio "non grazie alla Legge fu (fatta) la promessa ad Abramo ... che egli sarebbe stato erede del mondo, ma grazie alla rettitudine della fede" (*Rom.* 4, 13), vale cioè a dire "non nella circoncisione, ma nella incirconcisione" (*Rom.* 4, 10)<sup>45)</sup>, cosa che fa automaticamente del patriarca il paradigma della salvezza per tutti i Gentili.

In accordo a questa ipotesi di ricerca, insomma, De Blois non negava certo che Muhammad avesse avuto contatto con dei Cattolici, Melchiti o Giacobiti (o Nestoriani), storicamente attestati ai suoi tempi già da secoli quantomeno ai margini della penisola arabica: tuttavia il Cristianesimo di matrice cattolica o paolina non sarebbe stato avvertito dal Profeta come un pericolo per l'Islam nascente, e sarebbe stato dunque da lui completamente rimosso all'opposto di realtà religiose davvero antagoniste come l'idolatria, l'Ebraismo e il Nazoreismo, percepiti invece nei termini di una minaccia e presi dunque sistematicamente a bersaglio – in blocco o uno alla volta – di attacchi polemici lungo moltissime pagine del Corano<sup>46)</sup>.

Ora, nessuno prima di De Blois aveva mai proposto una simile linea interpretativa che, d'altra parte, è da lui sviluppata con argomenti secondo noi solidi e chiari. Sorprende però la singolare ritrosia del ricercatore a compiere un ulteriore passo che, a questo punto, diventa spontaneo se non addirittura inevitabile. Se è infatti legittima la tentazione di vedere nei *Nasàrà* del Corano non più i membri dell'ecumene cristiana in generale, ma solamente i rappresentanti di quel controverso e complesso fenomeno etnico-religioso che fu il Giudeo-Cristianesimo, come non individuare allora nei Sabei – destituiti ormai da qualunque rapporto di parentela stretta con i Giudeo-Cristiani – i seguaci di quella *Ecclesia ex Gentibus* preconizzata prima di chiunque altro da San Paolo, una volta compresa in tutta la sua ampiezza la portata universale del messaggio evangelico? E se per altro verso i *Sàbi'ùn* non vanno ad occupare il posto naturale che la logica del discorso non può far altro che assegnare loro di diritto, in quanto lasciato ormai vacante, chi altri possono essi stare ad indicare?

e) “Convertenti” e Convertiti.

Secondo l’orientalista francese, in effetti, una positiva identificazione dei Sabei coranici può essere compiuta riconoscendo semplicemente in essi dei “Convertiti”<sup>47)</sup>, come del resto molte delle fonti islamiche medievali non esitano ad affermare sulla base delle convergenti testimonianze provenienti dalla letteratura degli *hadith* e della *sira*, da un lato, e della lessicografia araba dall’altro<sup>48)</sup>. Ma ci si lasci dire che ciò purtroppo non basta. Nonostante il concetto di “Conversione” corra sovente in parallelo ed appaia quindi in buona sintonia con quello di “Sabeismo” - cosa di cui anche noi siamo perfettamente persuasi - il primo non è del tutto sovrapponibile all’altro.

C’è subito da chiarire infatti che, se sono nel giusto gli antichi linguisti arabi secondo i quali il termine *Sàbi’ùn* deriverebbe dalla radice verbale **s b ’**, tra i cui significati più caratterizzanti c’è appunto quello di “cambiare religione”, “abbandonare la propria religione per un’altra” ecc., siamo qui di fronte non già ad un participio passato, bensì ad un participio presente, e di conseguenza ad un’idea che contempla non tanto dei soggetti che hanno fatto apostasia della propria fede in cambio di un’altra, quanto dei soggetti per cui un simile processo spirituale è in corso di svolgimento, non si è cioè ancora del tutto compiuto né è dato sapere se mai approderà a una meta. Questo dato rende bene conto del perché il radicale arabo in questione insieme all’altro morfologicamente e semanticamente affine **s b w**, alla forma participiale e meno, sia stato usato come abbiamo detto dalla *sira* e da numerosi *hadith* nella ricostruzione di diversi momenti della vita e della predicazione di Maometto per contrassegnare lui e i suoi primi discepoli<sup>49)</sup>: si trattava infatti di un fenomeno allo stato di semplice movimento e non di una religione con un suo preciso profilo dogmatico e istituzionale, di individui che rinnegavano le proprie precedenti credenze in vista di un messaggio di salvezza dai contorni ancora abbastanza incerti, nei confronti del quale la maggioranza di loro si disponeva ad andare incontro più che prendere un tale passaggio come un fatto compiuto.

A suo tempo Margoliouth, seguito poi da molti altri, si dichiarava scettico a proposito dell’effettiva veridicità storica di questi racconti che illustrano bene il quadro di tensione interiore, fatto di crisi e di aspirazione ad una rinascita spirituale, disegnato dai due verbi *saba’a* e *sabà*. Per quanto riguarda la particolare sfumatura religiosa del lemma “volgersi”, “tendere verso” “lasciare per” ecc. esibita da queste forme verbali, molto ragionevolmente egli avanzava il sospetto che si trattasse in ultima analisi di un effetto speculare, e che dunque essa poteva esser considerata per l’appunto l’esito piuttosto che la causa dell’impiego dei verbi in questione (e delle corrispondenti forme sostantivali) in tutti quei passaggi letterari concernenti la proto-comunità islamica<sup>50)</sup>. Non sarebbe stato, insomma, perché possedevano già di per sé il valore di “convertirsi” che *saba’a* e *sabà* furono scelti per parlare di certi avvenimenti. E’ vero il contrario: la scelta cadde su di essi per dimostrare, attraverso il prestigio e il carisma dei protagonisti di eventi ormai lontani e quindi provvedendo a creare al contempo *ex-nihilo* una sorta di memoria storico-linguistica, che quei

verbi possedevano **anche** quel significato, prima forse addirittura inesistente in Arabo o in ogni caso non interrelato con tali espressioni fonetiche<sup>51)</sup>. Come potrebbero esse allora aiutarci a capire che l'autentico significato del termine *Sàbi'ùn/Sàbi'yyn* nel Corano è “Coloro che tendono a convertirsi”, se tale sostrato semantico è stato assegnato loro solo *a posteriori*, grazie ad un certo numero di esemplificazioni concrete apparentemente riconducibili alla medesima base linguistica, ma elaborate per così dire “a tavolino” allo scopo di dotare finalmente di intellegibilità un nome che continuava a sfuggire a qualunque presa?

## Le prime traduzioni latine del Corano

### a) La Versione di Roberto di Ketton

Veniamo dunque alla prima, autorevole versione latina del Corano realizzata in Spagna dallo staff di traduttori (fra i quali è da segnalare l'illustre personalità di Ermanno di Carinzia<sup>52)</sup>) diretto da Roberto di Ketton<sup>53)</sup> per volontà di Pietro il Venerabile, abate di Cluny<sup>54)</sup>, nell'anno 1143 della nostra èra. In accordo ad un criterio didascalico generale scrupolosamente seguito nella redazione di tutto il suo lavoro (un punto su cui avremo bisogno di ritornare tra breve), lo studioso anche nel caso delle tre Sure “sabee” non si limita a una pura e semplice trascrizione in caratteri latini del termine *Sàbi'ùn/Sàbi'yyn*, ma decide di adottare una perifrasi in grado di chiarire quanto più possibile al lettore occidentale il significato del nome in questione. Le espressioni scelte in questa occasione si rivelano pertanto preziose per la nostra indagine, in quanto, come vedremo subito, esse mostrano di tenere particolarmente conto di una precisa tradizione esegetica e di essere quindi perfettamente aderenti al quadro interpretativo da noi ricostruito fin qui.

Leggiamo, allora, il testo latino: *Sciendum autem generaliter, quoniam omnis recte vivens, Iudaeus seu Christianus, seu lege sua relicta in aliam tendens, omnis scilicet Deum adorans, bonique gestor, indubitanter divinum amorem assequetur* (II, 62); *Credientes atque Iudaei, et angelos loco Dei adorantes, qui scilicet legem pro lege variant, Christiani etiam, omnes hi inquam si in Deum credierint, et iudici diem expectantes benefecerint, nihil timeant* (V, 69); *Iam tibi coelitus missa re manifesta, quos vult, in viam rectam Deus diriget: qui super omnia potens, illa die credentium et Iudaeorum, ac leges variantium Christianorum, item et gentilium ac incredulorum iudex atque discussor inter erit* (XXII, 17)<sup>55)</sup>.

Vale la pena di soffermarsi brevemente sulla natura di questa famosa traduzione per eliminare alcuni luoghi comuni che ne hanno accompagnato la storia. Marie Therèse D'Alverny, nel suo “Deux Traductions Latines du Coran au Moyen Age” che è un punto fermo nella storia della critica, pur riconoscendo la validità

d'insieme del lavoro di Roberto, non esita ad esprimere delle grosse riserve sul metodo da lui seguito, evidenziando in particolare lo spirito polemico che ispira il lavoro, ma soprattutto la scarsa fedeltà alla lettera del testo dimostrata anche dalla suddivisione delle prime Sure (notoriamente le più lunghe del Libro Sacro) in più capitoli di minore estensione<sup>56</sup>). Proprio questo aspetto permette alla ricercatrice di apprezzare invece i meriti dell'altra traduzione del Corano apparsa in epoca medievale, e cioè quella curata da Marco da Toledo nel 1211, che, traducendo in maniera letterale e osservando allo stesso tempo l'ordine originale delle Sure e la loro progressiva numerazione, non incorre certo in questo genere di critiche risalenti addirittura a Giovanni da Segovia (ca. 1393 – 1458)<sup>57</sup>).

Tuttavia, la scelta di Roberto di Ketton è da lui esplicitamente dichiarata già nel Prologo della *Lex Mahumet pseudoprophete* (tale è il titolo con il quale venne pubblicata la sua traduzione), dove si ripromette di voler innanzi tutto cancellare il “velo” della lingua<sup>58</sup>), senza nulla togliere al testo, né alterarlo, salvo per ciò che si renda necessario per una sua migliore comprensione<sup>59</sup>). Questo tipo di impostazione ha in effetti trovato solo di recente riconoscimento, grazie all'importante articolo di Thomas Burman “Tafsir and Translation” apparso nel 1998<sup>60</sup>). Qui infatti l'autore ha giustamente richiamato per la prima volta l'attenzione - contro il luogo comune della perentoria condanna della *Lex Mahumet* a causa della sua natura di parafrasi approssimativa e fuorviante - sul fatto che spesso una parafrasi è l'unico modo per arrivare a cogliere i significati essenziali di un certo testo. Nel caso del Corano Latino di Roberto, poi, questo giudizio risulta particolarmente appropriato, perché le circonlocuzioni di cui egli si serve, lungi dall'essere unicamente delle soluzioni linguistiche adottate in funzione degli interessi contingenti della polemica religiosa o di motivi di chiarezza, mostrano piuttosto di tenere conto di precise quanto autorevoli interpretazioni coraniche correnti nel mondo islamico. Ecco allora che il giudizio tradizionale va ribaltato, e che proprio la scelta di una parafrasi che sappia mettere a frutto opere esegetiche tradizionali, come quelle di Tabarì, di Zamakhsharì, di Tabarsì, come pure di manuali lessicografici utili alla comprensione di termini esotici o stranieri presenti notoriamente in gran numero nel Libro rivelato a Muhammad, si rivela spesso l'unica strada in grado di restituire l'autentico significato di certi passaggi<sup>61</sup>). Tant'è vero che alcune traduzioni del XX secolo pubblicate da autori musulmani come M.M. Pickthall e M.Z. Khan<sup>62</sup>) si attengono allo stesso criterio, dimostrando così con ogni evidenza la modernità di questo tipo di approccio e la sua netta superiorità qualitativa rispetto all'operazione piattamente letterale eseguita da Marco da Toledo.

Concentriamoci a questo punto sul passaggio “sabeo” contenuto nella Sura II: lungi dal produrre un'identificazione in positivo dei Sabei con una qualunque comunità religiosa ben riconoscibile sul piano storico, viene stabilita qui la generica equazione fra questo gruppo religioso e l'insieme di chi ha abbandonato almeno in parte le proprie precedenti credenze, volgendosi alla ricerca (la forma participiale latina *tendens* è qui perfettamente aderente) di un'altra religione (che d'altronde, sulla base del contesto generale del versetto, occorre immaginare presupporre la fede in un'unica Divinità superiore). Ora, il retroterra culturale di una simile indicazione è

tutt'altro che arduo da reperire: si tratta di uno dei più qualificanti valori semantici dei verbi arabi *saba'a* e *sabà* che al-Tabarì, insieme a molti altri interpreti, sente la necessità di richiamare alla mente ai fini della comprensione di un nome come *sàbì*: la parola significa infatti – afferma il grande commentatore coranico – “qualcuno che sceglie una nuova religione diversa dalla sua”, aggiungendo poi anche che il termine è da ritenersi equivalente a *murtadd* cioè “rinnegato”, “apostata”<sup>63</sup>).

Nel passaggio della Sura V è invece possibile riconoscere due differenti chiavi di lettura: pur non operando nemmeno qui alcun tentativo di equiparazione dei Sabei con una qualsiasi religione rivelata, l'espressione *qui scilicet lege pro lege variant*, “i quali in altre parole cambiano la (propria) legge/religione per un'altra”, appare come un fattore che suggerisce – come emergerà d'altro canto in forma ancor più esplicita nella traduzione della Sura XXII – un contesto cristiano piuttosto che sabeo, in quanto l'aver modificato la Legge divina risulta senz'altro una prerogativa della religione cristiana. Questa notizia non può ormai sorprenderci più di tanto, ricalcando quella sovrapposizione Cristiani – Sabei, nella quale abbiamo già avuto modo lungamente di soffermarci. A quanto già detto, si può forse aggiungere ancora qui un particolare abbastanza curioso, quello cioè per cui fin dai primi secoli dell'era islamica diversi interpreti si sono trovati concordi nell'indicare nel Libro biblico dei Salmi (*al-zabùr*) nientemeno che le Sacre Scritture dei Sabei<sup>64</sup>): ciò, a dispetto della circostanza che il Salterio fosse divenuto ben presto nella Chiesa cattolica parte integrante della catechesi del Cristiano, come si apprende ad esempio da certe pagine di S. Ambrogio o di S. Agostino che non si stancano di consigliare ardentemente ai credenti “questa lettura cristiana per eccellenza”.

Per altro verso, la frase *angelos loco Dei adorantes* è abbastanza strana qui, perché sembra chiaro che il gruppo in questione debba appartenere alla più vasta classe dei Credenti, dei Monoteisti. Per quale motivo si avanza allora il sospetto di “adorare gli angeli invece di Dio”? La ragione è semplice: l'adorazione degli angeli viene con insistenza indicata fra i tratti culturali dei Sabei ad opera delle medesime personalità che attribuiscono loro la caratteristica or ora segnalata di recitare i Salmi, e rientra perciò in una linea interpretativa molto battuta, benchè con ogni evidenza non coincidente e alternativa rispetto a quella gravitante intorno all'idea di massima di “conversione”. Gli angeli, come si sa, giocano un ruolo importante nella cultura religiosa ebraica, ma ciò che adesso maggiormente ci interessa è che la fede in queste figure celesti compare fra i tratti più rilevanti nel culto di *Theos Hypsistos* da parte dei Timorati di Dio, stando alla quantità di iscrizioni ascrivibili a questo gruppo che ne fanno esplicita menzione in Asia Minore, dove la documentazione epigrafica è straordinariamente abbondante<sup>65</sup>); pare però che essa sia stata al contempo nella medesima area geografica una mala pianta difficile da estirpare fra i Cristiani, se è vero che quattro secoli dopo l'indignato monito di San Paolo ai Colossesi circa la loro cattiva abitudine di adorare gli angeli, si rintraccia la tenace sopravvivenza di questo culto in Frigia e in Pisidia nelle parole di sconforto a cui si lascia andare il vescovo Teodoreto nel suo commento alle Epistole del Santo<sup>66</sup>).

Si resta insomma in conclusione con il dubbio: abbiamo a che fare con dei Timorati di Dio, oppure con dei Cristiani (eterodossi)?

Il passaggio della Sura XXII è, in un certo senso, forse il più problematico dei tre: qui, infatti, l'assenza della congiunzione, e addirittura di un qualunque segno d'interpunzione, fra *leges variantes* e *Christianorum* obbliga il lettore a intendere l'espressione come un insieme indiviso. In effetti, come si diceva, sembra più che ragionevole guardare ai Cristiani nei termini del "popolo" che storicamente modificò la Legge (dell'Antico Testamento), anche se a questo punto il gruppo dei Sabei cessa completamente di esistere in quanto tale.

Non è mancato chi, in Occidente, di fronte a questo concetto inusuale ha sentito di dover gridare allo scandalo, apponendo una specifica chiosa al passaggio. Ecco quanto si legge in margine al più antico manoscritto (fine sec. XII) della traduzione di Roberto (Parigi Biblioteca de l'Arsenal n° 1162, f. 89r): *Christianos leges variantes appellat volens dicere illos evangelium corrupisse et ad suum libitum commutasse*. L'opportunità di una glossa è testimoniata da successive redazioni manoscritte dell'opera, fra le quali siamo in grado di indicare, per averne presa visione, almeno quelle presenti nella Biblioteca Apostolica Vaticana (Codice Vaticano Latino 4071, f. 82v, datato 1462<sup>67</sup>) e nella Biblioteca Nazionale di Torino (Codice H. II. 33, f. 112v, del XVI sec.). H. Lamarque, che è stato finora l'unico a prendere in considerazione il ricco apparato di annotazioni che accompagna questi codici, osservava giustamente che "tutte le occasioni sono buone per sferzare l'interlocutore, il Profeta Maometto trascrittore della parola divina, di rimarcature ostili"<sup>68</sup>, anche se in questo caso l'attacco è portato avanti in forma indiretta, lasciando intendere la stupidità del Profeta per mezzo della sua evidente incapacità di comprendere appieno il senso del messaggio cristiano. Ora, non c'è dubbio che queste glosse meritano "di essere prese in considerazione come una testimonianza sul clima morale di quest'epoca, sulla mobilitazione degli spiriti, sulle alternanze di pace armata e di guerra aperta che reggeva i rapporti tra le due religioni"<sup>69</sup>. Resta il fatto comunque che, al di là delle prese di posizione di parte, la caratteristica di modificare la tradizione religiosa sia unilateralmente attribuita alla comparsa sulla scena storica del Cristianesimo e che quindi l'impulso ad abbandonare le proprie passate credenze in funzione di una nuova fede, ancorché non meglio precisata nei dettagli, sia stato in linea di massima avvertito come una qualità distintiva del popolo cristiano.

#### b) La Versione di Marco da Toledo.

Passiamo ora alla seconda delle traduzioni medievali del Corano che abbiamo la facoltà di prendere in esame. Ecco quanto recita il testo di Marco da Toledo: *Illi enim qui crediderint et Iudei et Christiani qui crediderunt in Deum et diem ultimum et operati sunt bonum et habebunt apud Deum mercedem nec formidabunt nec dolebunt* (II, 62); *Illi enim qui crediderunt et Iudei et Sabbahonite et Nazareni qui crediderunt in Deum et diem ultimum et bona fecerunt non timenbunt nec contristabunt* (V, 69); *Illi autem qui crediderunt et qui iudaisant et Nazareni et Gentiles et Ydolatrae Deus utique dirimet inter eos die resurrectionis* (XXII, 17)<sup>70</sup>.

Il primo dato che salta agli occhi dalle scelte di Marco è sorprendente: la parola “Sabei”, infatti, è letteralmente scomparsa in due casi su tre. Nell’unico passaggio in cui ci è restituita, quello della Sura V, si tratta di una semplice traslitterazione, o trasposizione in caratteri latini, cosa che se per un verso certifica che il nome non è di certo sfuggito all’attenzione del traduttore, fa capire dall’altro la sua diversa modalità d’approccio al testo rispetto ai criteri seguiti da Roberto di Ketton. In effetti la parola *Sabbahonite/Sabbonie*<sup>71)</sup> non illumina granché e rischia anzi di aprire una falsa pista, come ad esempio quella della setta samaritana registrata da Epifanio, che del resto qualcuno non ha mancato di seguire<sup>72)</sup>. Ma perché Marco solo in un’occasione si è dato la pena di trascrivere il nome? Che fine hanno fatto i Sabei nella seconda e nella ventiduesima Sura? Ora non c’è dubbio che la parola è materialmente svanita nei due passaggi corrispondenti; c’è però una circostanza che invita a una riflessione più attenta, e che in qualche modo suggerisce l’eventualità che l’autore si sia comportato in una maniera per certi aspetti analoga a quella dello staff di traduttori scelto dall’abate di Cluny, di fronte al problema posto dai Sabei.

Ciò che vogliamo dire è che la cancellazione del termine “Sabei” operata dal traduttore - tenendo conto della sua ben nota volontà di aderire quanto più possibile alla lettera del testo - non può essere il risultato di una semplice svista, bensì il punto d’arrivo di una precisa intenzione esegetica. Abbiamo rilevato subito che fra gli interpreti islamici dei primi due secoli circolava l’opinione dottrinarica che i Sabei fossero un gruppo non meglio identificato a metà strada fra l’Ebraismo e il Cristianesimo o fra il Cristianesimo e lo Zoroastrismo, o ancora che si trattasse di una comunità settaria all’interno di una di queste grandi religioni; ma c’è da aggiungere che questi pareri di alto profilo sopravvissero a lungo nella grande tradizione esegetica musulmana, dove si incontra per esempio un autorevole personaggio come al-Zamakhsharī esprimersi in questi termini: “I Sabei sono inclusi fra i Cristiani perché sono una loro specie (*naw’*)”<sup>73)</sup>; mentre Kàshàni, che condivideva in linea di massima una opinione prevalente, dichiarava a tale proposito quanto segue: “Includere i Sabei negli altri quattro gruppi non è strano, perché essi appartengono o alla religione degli Ebrei, o dei Cristiani, o degli Zoroastriani (*al-majùs*), o degli Idolatri (*al-mushrikùn*), oppure viceversa [ossia ciascuno dei quattro può essere equiparato ai Sabei]”<sup>74)</sup>.

La convergenza tra le posizioni degli autori delle due traduzioni latine del Corano, malgrado la nota indipendenza della seconda da quella patrocinata da Pietro il Venerabile, può essere colta dunque nella comune consapevolezza di poter prescindere dall’obbligo di attestare esplicitamente l’esistenza di una comunità religiosa denominata “Sabei”. E’ infatti vero che la volontà di aderire al testo porta Marco alla decisione di rendere quest’ultima nella forma *Sabbahonite/Sabbonie*, ma è anche evidente che è impossibile per il lettore europeo individuare per mezzo di questa approssimativa traslitterazione un qualunque soggetto noto. Così la scelta dello staff castigliano di proporre le perifrasi tutto sommato equivalenti di “lasciare la propria religione in vista di un’altra” e di “cambiare la (propria) religione con un’altra” non consente di mettere a fuoco una delle grandi religioni universali dietro queste parole. Ciò che emerge in positivo dal raffronto delle soluzioni adottate pare



dunque essere unicamente l'idea che i Sabei non siano altro, in ultima analisi, che una componente interna al mondo cristiano. Questo perché la cancellazione di Marco obbedisce a un criterio che, quanto meno da un punto di vista statistico, fa pendere la bilancia a favore di quest'ultima idea. E soprattutto perché Roberto sembra intendere decisamente l'espressione *legem pro lege variant* della V Sura come un attributo dei Cristiani, grazie alla congiunzione *etiam* che pare stabilire una stretta relazione dei soggetti da essa coinvolti con il concetto del (necessario) rinnovamento epocale della Legge: ecco allora aprirsi le porte al passaggio della XXII Sura, dove i Sabei diventano, una volta per tutte, i "Cristiani che cambiano la Legge".

## Discussione

Le due traduzioni medievali latine del Corano che abbiamo esaminato, rappresentarono per lungo tempo la sola via d'accesso al Testo Sacro dell'Islam per il lettore occidentale, e godono oggi del pregio supplementare di essere anche le uniche sopravvissute, non essendo rimasti del successivo Corano trilingue di Giovanni da Segovia<sup>75</sup>) e dell'idea del Corano poliglotta (Arabo, Latino, Ebraico, Caldeo-Siriaco, Turco) progettata dal dotto ebreo convertito Raimondo de Monchates, maestro di lingue semitiche di Pico della Mirandola, nient'altro che pochi, isolati frammenti<sup>76</sup>).

Ad una prima superficiale lettura, queste versioni possono dare entrambe l'impressione di condividere la medesima incertezza e approssimazione riguardo al significato da attribuire alla parola *Sàbi'ùn/Sàbi'yyn* che emergono a uno sguardo d'insieme dalle fonti arabo-islamiche medievali. Tuttavia, a un esame più attento le scelte operate da Roberto di Ketton e da Marco da Toledo, ferma restando la completa indipendenza del loro lavoro, mostrano di essere tutt'altro che in balia del caso, e di tenere conto al contrario di una tradizione esegetica tanto precisa quanto d'alto profilo. Vogliamo dire, in altre parole, che se per un verso non si può negare l'evidenza di una restituzione differente del termine "Sabei" per ciascuna delle tre Sure per quanto riguarda Roberto (*lege sua relicta in aliam tendens* [Sura II]; *angelos loco Dei adorantes/qui scilicet legem pro lege variant* [Sura V]; *legem variantium Christianorum* [Sura XXII]), e di due soluzioni alternative invece per quanto riguarda Marco (cancellazione del termine [Sura II e XXII]; *Sabbonie/Sabbahonite* [Sura V]), tutto ciò può essere ricondotto a un quadro interpretativo unitario e coerente.

Esiste infatti a ben vedere un denominatore comune in quest'insieme di soluzioni linguistiche apparentemente divergenti, un precipitato ultimo che può senza difficoltà essere giudicato come univoco. La cosa è immediatamente chiara nel testo di Marco: a prescindere dalla decisione di rendere con due nomi latini diversi il termine "Cristiani", e cioè *Christiani* (una volta) e *Nazareni* (due volte), dal momento che un'analisi comparativa condotta sull'intero testo coranico mostra la sua totale

aleatorietà, si nota che la parola “Sabei” (*Sàbi’yyn*) scompare sia nel caso che preceda la parola “Cristiani” (Sura XXII: “Quanto a ... gli Ebrei, i Sabei, i Cristiani, i Magi, gli idolatri”), sia nel caso che la segua (Sura II “Quanto a ... gli Ebrei, i Cristiani, i Sabei”). Viene viceversa mantenuta in essere, per mezzo della scelta di adottare la (approssimativa) translitterazione *Sabbahonite/Sabbonie*, nell’ unico caso, quello della Sura V, in cui “Sabei” pur precedendo “Cristiani” come nella XXII (“Quanto a ... gli Ebrei, i Sabei, i Cristiani”) è declinata al nominativo (*Sàbi’ùn*) piuttosto che al caso obliquo. Se ci chiediamo che cosa mai possa presupporre o significare tutto questo, la risposta viene da sé, perché se è lecito cancellare del tutto la parola, ciò non può significare altro che il concetto di “Sabei” va a confluire e a risolversi in quello di “Cristiani”. Interamente? Ebbene no, perché il passaggio della Sura V lascia trasparire un resto, un sovrappiù di senso esibito espressamente da una parola esotica e misteriosa. E’ insomma come se Marco dicesse: “I Sabei sono (i) Cristiani, e perciò di solito non c’è bisogno di distinguerli. Però talvolta sono qualcosa di completamente differente, e allora occorre designarli con un altro nome”.

La soluzione di Roberto è più articolata e complessa. Le parafrasi adottate per tradurre “Sabei” nelle tre Sure sembrano tutt’altro che distanti sia nella forma sia nel contenuto l’una dall’altra, pur esprimendo ogni volta qualcosa di leggermente diverso: il soggetto contemplato dalla frase *lege sua relicta in aliam tendens* (Sura II), al di là della forma singolare, può essere di fatto giudicato identico a coloro che *legem pro lege variant* della Sura V, come pure è da equiparare ai *leges variantium Christianorum* della XXII. Si può, certo, rilevare l’esistenza di una qualche sfumatura di significato tra l’individuo ancora alla ricerca di una fede da abbracciare dal convertito a pieno titolo che si è ormai lasciato alle spalle quel faticoso percorso, ma si tratta di una differenza tutto sommato secondaria. La parafrasi *lege sua relicta...* della Sura II, insieme all’altra *qui ... legem pro lege variant* della Sura V, diviene insomma nella Sura XXII un puro e semplice attributo dei Cristiani (*leges variantium Christianorum*). Anche per Roberto, pertanto, il concetto di “Sabei” va a confluire e a risolversi di fatto in quello di “Cristiani”. Interamente? Ebbene, anche stavolta verosimilmente no, poiché la frase *angelos loco dei adorantes* posta non a caso proprio nella Sura V in corrispondenza del nominativo arabo *Sàbi’ùn* in alternativa (*scilicet*) a *legem pro lege ...* lascia intendere che si è di fronte a un soggetto irriducibile all’altro e da esso in qualche misura difforme. E’ come insomma se Roberto dicesse: “I Sabei sono (i) Cristiani, perché i Sabei sono “coloro che cambiano la (propria) religione con un’altra” (e/o che “si volgono alla ricerca di un’altra religione, una volta abbandonata la propria”), e “cambiare le Leggi” è una caratteristica peculiare dei Cristiani. Ma sono pure qualcosa di distinto e di indipendente da essi, perché in realtà i Sabei sono “coloro che adorano gli angeli invece di Dio”.

Ora, la circostanza che sul piano storico il mondo cristiano abbia accolto parte di quanti, insoddisfatti della religione dei propri padri, tendevano a una nuova fede più adeguata alle esigenze del loro spirito, che abbia avuto pure senza dubbio il ruolo di mettere in discussione e di modificare quindi la Legge consegnata all’Antico Testamento, non si discute. Ma il Cristianesimo non esaurisce, e non è in grado di

esaurire, il concetto di Sabeismo. Quest'ultimo infatti, sempre restando sul terreno della traduzione di Roberto, è identificato per un verso con quella profonda esigenza spirituale di conversione a Dio (Sura II) localizzabile storicamente in un movimento innescatosi tra il Giudaismo e il Cristianesimo (Sura V) e che ad un certo punto, in virtù forse proprio di una tale posizione, finisce per confluire interamente in quest'ultimo (Sura XXII); per altro verso, tuttavia, esso mantiene sul piano ontologico una propria innegabile indipendenza e autonomia rispetto alla religione cristiana, ponendosi di conseguenza come un fenomeno che interamente o comunque in una certa misura ne prescinde, coincidendo con una forma di culto degli angeli al limite dell'ortodossia (Sura V): il bisogno umano di verità e di ricerca di Dio non può evidentemente ridursi alla vicenda storica della Cristianità.

L'operazione portata a termine da Roberto consente allora senza dubbio di individuare dietro all'incognita "Sabi" qualcosa di meglio definito e di più completo rispetto alla traduzione di Marco, ma il risultato del lavoro di entrambe può considerarsi come si diceva convergente intorno al punto qualificante che il Sabeismo in una certa epoca ha finito per fare tutt'uno con il Cristianesimo, pur essendo una religione da esso indipendente: tutti e due gli autori, infatti, davanti alla variante grammaticale del suffisso in *ùn* hanno avvertito la necessità di segnalare questa differenza, trattando il gruppo in questione come distinto dai *Sàbi'yyn* ricorrenti negli altri due passaggi.

La ragione principale delle esitazioni e dell'incertezza generali di fronte al problema di assegnare un significato precisamente circoscritto alla parola è dovuta secondo noi alla particolare circostanza per cui il gruppo che in realtà, ossia sul piano oggettivo degli eventi della storia, ha occupato una posizione intermedia tra il Giudaismo e il Cristianesimo ed ha finito poi in parte per confluire in quest'ultimo, grazie alla forza di penetrazione della propaganda cristiana e della vocazione ecumenica di quest'ultima, è stato quello dei Timorati di Dio, come testimonia nella maniera più chiara ed esauriente il lungo racconto degli Atti degli Apostoli. Poiché però il nome di "Timorati" è stato imposto in certe aree del Vicino Oriente ai Cristiani (che ancora oggi in Persia sono denominati così)<sup>77</sup>, anche a causa di certe somiglianze esteriori come ad esempio quella di non avere un rigido apparato di culto, è impossibile operare una distinzione netta tra i due gruppi, ferma restando un'irriducibile differenza di fondo che è poi la stessa che passa tra "coloro che cambiano la (propria) religione con un'altra" (e/o "coloro che, abbandonata la propria religione, sono alla ricerca di un'altra"), e "coloro che adorano gli angeli invece di Dio". Così non è dato capire una volta per tutte se Muhammad intenda con la parola "Sabei" appunto i "Timorati", oppure se impieghi il termine quale mero sinonimo di "Cristiani".

## APPENDICE

### I Sàbi'a

Anche se *Sàbi'a* (*Sàbà*) è una forma di plurale collettivo astratto correttamente costruita sulla base araba **s b ' (s b w)**, nessuno si è mai preso la briga di spiegare il motivo per cui essa da un certo momento in poi finì con il soppiantare quasi universalmente il termine coranico *Sàbi'ùn/Sàbi'yyn*. La conseguenza di questo fenomeno è che, nonostante per esempio nelle lingue occidentali si continui ad impiegare la medesima parola (vedi l'italiano "Sabei") per contrassegnare sia i Sabei del Corano sia tutti gli altri popoli e gruppi religiosi che di volta in volta furono identificati dagli osservatori esterni appunto con i seguaci del Sabeismo - vuoi perché essi stessi rivendicavano un tale titolo vuoi perché le evidenze disponibili sul piano teologico e dottrinario portavano a un'individuazione in tal senso - in realtà si perse completamente di vista la relazione che questi ultimi avevano o avrebbero dovuto avere con coloro che a Muhammad erano stati rivelati essere presumibilmente meritevoli della salvezza eterna insieme a Ebrei e Cristiani.

Per farci capire meglio, ripercorreremo velocemente il modello interpretativo che era stato avanzato a suo tempo da Daniel Chwolsohn nel suo classico *Die Ssabier* perché le tesi proposte in questo saggio non solo hanno fatto scuola, ma seguitano a tenere banco non essendo state in ultima analisi superate da un'ipotesi teorica alternativa davvero convincente<sup>78)</sup>. L'asse portante del discorso di Chwolsohn è costituito dal famoso racconto contenuto nel *Fihrist* di Ibn al-Nadim (fine X/IV H. sec.)<sup>79)</sup>, secondo cui gli abitanti della città alto-mesopotamica di Harràn rimasti ostinatamente fedeli alle proprie arcaiche credenze religiose (tra le quali quella del primato ontologico della Luna sugli altri corpi celesti<sup>80)</sup>) a dispetto della recente conquista islamica, furono a un certo punto obbligati dal califfo abbaside al-Ma'mun a scegliere fra la morte e la forzata conversione all'Islam oppure, in seconda battuta, almeno ad una delle altre religioni monoteistiche tollerate. Fu così che gli Harràniani decisero di adottare il titolo di "Sabei": dal momento che non si sapeva con certezza chi fossero coloro che nel Corano erano indicati con questo nome, bastava appropriarsene per mettersi una volta per tutte al riparo da ogni possibile accusa di empietà.

Ciò avveniva nell'anno 833 d.C. (218 H.). Questa data viene dunque a fissare una decisiva linea di demarcazione storica tra i primi due secoli circa dell'ègira, nei quali si conoscono soltanto i Sabei "coranici" e ci si interroga unicamente intorno ad essi, e il periodo successivo culminante con la deportazione della gente di Harràn da parte dei Mongoli<sup>81)</sup>, con cui si spense ingloriosamente la vita di quell'antichissima

capitale lunare (1271), o forse ancor prima con la distruzione del Tempio harràniano della Luna da parte di alcune bande sparse di Mamelucchi (1032)<sup>82)</sup>, poiché verosimilmente l'evento portò con sé anche l'estinzione ultima del Sabeismo nella sua dimensione sia pur relativamente pubblica o di massa. E' infatti Harràn con il suo sincretismo religioso, derivante parte dalla profonda conoscenza sumero-babilonese degli arcani segreti dei cieli, parte dalla complessa rielaborazione in chiave filosofica dei misteriosi rapporti tra il cielo e la terra operata dal tardo Neoplatonismo, per non parlare degli apporti più circoscritti derivanti dalla cultura aramaica e dalle tradizioni animistico-idolatriche delle tribù arabe del deserto<sup>83)</sup>, a fornire d'ora in avanti il modello esclusivo di riferimento: a fianco dei "veri" Sabei, ossia di quanti per la natura autenticamente monoteistica del proprio apparato teologico-liturgico possono essere ricondotti all'orizzonte contemplato con ogni evidenza da Muhammad e pertanto venir senza indugi identificati con il gruppo da lui preso in considerazione - che rimane però ad oltranza un impenetrabile mistero riducendo così al minimo anche la rosa delle virtuali candidature al titolo -, ci sono ora i "falsi" Sabei di Harràn, in compagnia di quanti, numerosi, si reputa assomiglino loro. Perché il "fenomeno Harràn" diviene la dimostrazione vivente che la sorgente ultima di ogni forma di idolatria sulla terra non è altro che il culto degli astri, come arriverà alla fine a denunciare a chiare lettere il grande dotto ebreo di Cordoba Moses ben Maimon<sup>84)</sup>: ed ecco allora sorgere i "falsi" Sabei dell'antica Grecia, della Roma dei Cesari fino a Costantino, dell'Egitto, dell'India, della Mongolia, della Cina e così via<sup>85)</sup>.

Per tornare al *Fihrist* di Ibn al-Nadīm, occorre ricordare che il racconto tramandato nel primo capitolo del nono libro di quest'opera è apparso sovente non senza ragione piuttosto problematico. Poiché l'autore della notizia, un certo abù Yusùf al-Qathì, è per esplicita ammissione dello stesso al-Nadīm un Cristiano<sup>86)</sup>, questi non manca di destare il fondato sospetto di stare consapevolmente operando ai fini di screditare con ogni mezzo il suo avversario, senza esitare perciò a mettere in campo degli argomenti che, ad un esame ravvicinato, si rivelano riconducibili da cima a fondo al poco edificante genere letterario della polemica religiosa, come a suo tempo poneva opportunamente in rilievo nella sua esemplare Tesi di Dottorato Jan Hjarpe<sup>87)</sup>.

C'è tuttavia un significativo dettaglio che nemmeno l'attento ricercatore svedese era giunto a cogliere, forse perché venendo esso con sfacciata disinvoltura esposto in primo piano e all'agevole portata di ognuno, ha finito poi con facilità per sfuggire allo sguardo di tutti. Se non fosse esistita "La lettera rubata" di E.A. Poe, una non meno geniale lezione su come il miglior modo di celare qualcosa sia appunto quello di non nasconderla affatto ce l'avrebbe così di certo fornita con otto-nove secoli d'anticipo la fantastica storia del *Fihrist* circa la conversione al Sabeismo escogitata dalla gente di Harràn quale via d'uscita alla minaccia di sterminio lanciatele addosso dal Principe dei Credenti al-Ma'mùn. Il passaggio che ci interessa è breve, ma decisivo. Comincia con le parole che un certo sceicco esperto di legge, pagato manco a dirlo a peso d'oro dagli Harràniani per la sua autorevole consulenza, rivolge loro una volta scoperta l'agognata soluzione legale al problema che gli era stato presentato: "Quando al-Ma'mùn tornerà dalla guerra contro i Bizantini, ditegli:

‘Noi siamo “Sabei” (*al-Sàbi’ùn*)’, perché questo è il nome di una religione che il Corano contempla fra quelle rivelate, ma nessuno sa quale essa sia. Adottate perciò questo nome e sarete salvi per sempre”. Il testo prosegue quindi così: “E fu in questo modo che gli Harràniani cominciarono a chiamarsi ‘Sabei’ (*al-Sàba*), perché non c’era nessun popolo fino ad allora che portava un nome del genere”<sup>88)</sup>.

Ora, non è difficile riconoscere che quanto abbiamo appena letto è, con ogni evidenza, sfacciatamente falso: gli Harràniani infatti non cominciarono a chiamarsi *al-Sàba* in seguito al loro secondo incontro – che tra parentesi non avvenne mai, essendo al-Ma’mùn deceduto proprio nel corso di quella campagna militare<sup>89)</sup> – con il califfo, perché in occasione di quest’ultimo essi avrebbero dovuto dichiararsi, facendo uso del corretto termine coranico ... *al-Sàbi’ùn*! Può anche darsi ed è anzi probabile, da un punto di vista meramente cronologico, che vi sia una qualche coincidenza tra il governo (peraltro singolarmente illuminato<sup>90)</sup>, cosa che mal si coniuga con l’atteggiamento dispotico e arrogante del Principe ritratto nell’episodio di cui ci stiamo occupando) del Figlio della Persiana e l’assunzione di un nome come *al-Sàba* da parte della gente di Harràn; ma anche a voler ammettere che *Sàba* abbia un significato simile a *Sàbi’ùn*, che cioè i due termini siano in ultima analisi sinonimi, questo non implica affatto che essi denotino pure la medesima realtà.

Questo banale equivoco si è riprodotto senza interruzione nei secoli, tanto da confluire nella recente voce “(al-)Sàbi’a” curata da T. Fahd per l’*Encyclopedie de l’Islam*, dove coerentemente si insegna che il termine in questione designa tre gruppi distinti, e cioè una illustre dinastia di scienziati e studiosi di origine harràniana trapiantata a Baghdad a partire dal suo capostipite, il famoso astronomo e matematico - nonché infaticabile traduttore di opere scientifico-filosofiche greche - Thàbit ibn Qurra (m. 901/290H.), la quale effettivamente porta il nome di *al-Sàbi’a*; la comunità religiosa coranica, che come sappiamo è connotata dal Profeta con il termine *al-Sàbi’ùn* (*Sàbi’yyn*); ed infine la comunità gnostico-battesimale dei Mandei, stanziata da tempo immemorabile nella regione paludosa del Sud dell’Iràq, che talvolta viene chiamata *al-Subba* dalle vicine popolazioni di lingua araba. Come è facile vedere, l’unico gruppo che corrisponde alla denominazione data è quello harràniano di Thàbit e dei suoi discendenti; tuttavia, Fahd non incontra nessuna difficoltà a scavalcare l’evidenza della lettera e a proporre quindi una equivalenza di fondo tra le tre collettività, che non sembra poter accampare altri diritti all’infuori di quello della pura e semplice assonanza.

Quel che è certo, è che dalla metà del IX/III H. secolo l’argomento “Sabei” non rientra più tra le competenze esclusive degli esegeti del Corano. Senza dubbio, il prestigio della comunità degli Harràniani residenti stabilmente a Baghdad<sup>91)</sup>, grazie alla loro cultura filosofico-religiosa di origine greca e mesopotamica confluita poi nell’ampio bacino dell’Ermetismo<sup>92)</sup>, è stato un fattore determinante ai fini dell’interesse crescente per il Sabeismo che ha investito a un certo punto l’opinione pubblica dei paesi del Vicino Oriente. Ma proprio quest’elemento ha fatto sì che, a partire appunto da quest’epoca, si perdesse sempre più di vista l’originario termine coranico che rimase un punto di riferimento obbligato ormai solo per quanti, come ad esempio i lessicografi o i commentatori del Libro Sacro, non potevano

prescinderne a causa delle proprie esigenze professionali. Per tutti gli altri la parola-chiave è diventata invece *al-Sàbi'a* oppure *al-Sàba*. Non può trattarsi di un caso se tutte le maggiori fonti arabe medievali conservatesi sui Sabei e sul Sabeismo scelgano di impiegare ora l'una ora l'altra di queste forme di plurale collettivo astratto contraddistinte dal suffisso in *-a* (o varianti costruite sulla loro base), dimostrando - qualora ricorrano pure a una forma di plurale regolare che si avvicina di più a quella coranica - di aver perso di solito completamente di vista la relazione che il nome dovrebbe avere con quel contesto: *al-Mas'ùdì* (che come si sa è stato l'unico a visitare di persona Harràn e a raccogliere pertanto delle informazioni di prima mano sulla città al principio del X/IV H. secolo<sup>93)</sup>) scrive, nelle *Prairies d'or*, sistematicamente *al-Sàbià*<sup>94)</sup>; il celebre trattato di arti magiche *Ghàyat al-Hakìm* redatto in Spagna intorno alla metà del X/IV H. secolo, che dedica ai Sabei l'intera sezione delle preghiere ai sette astri planetari nominandoli però anche in altre occasioni, usa per lo più *al-Sàbi'a* accanto alle forme *Sàbi'ùn/Sàbi'yyn*<sup>95)</sup>; abbiamo già osservato come i Sabei conosciuti alla fine del X/IV H. secolo da Ibn al-Nadìm siano in realtà *al-Sàba*, benchè l'autore non possa fare a meno di menzionare *al-Sàbi'ùn* nell'unico caso in cui rinvia direttamente all'ambito coranico<sup>96)</sup>; pochi anni dopo il grande poligrafo persiano al-Bìrùnì mette in correlazione il suo ampio bagaglio d'informazioni sul Sabeismo quattro volte su sette a *al-Sàbi'a*, tre a *al-Sàbi'ùn*<sup>97)</sup>; al principio del XIII/VII secolo, al-Shahrastànì inserisce all'interno del suo libro sulle religioni e le sette un memorabile dibattito teologico tra *al-Sàbià* e *Hunafà'*<sup>98)</sup>; per Sà'id al-Andalusì i Sabei sono generalmente *al-Sàbi'a*, anche se l'autore conosce pure la forma *al-Sàbi'yùn*, che egli cita quale equivalente di *Hunafà'*, e *Sàbi'yn*, che impiega ugualmente in una sola occasione in riferimento alla persona di Thàbit<sup>99)</sup>; nella *Guida dei PerpleSSI* di Maimonide (1190), infine, *al-Sàbah* assurgono come si accennava a incarnazione di ogni possibile male sulla terra, assumendo così quel ruolo diabolico di portata universale che resterà poi loro tenacemente incollato addosso<sup>100)</sup>.

Ciò che anzitutto colpisce nel discorso assolutamente "anti-sabeo" di Maimonide è la circostanza che questo autentico gigante della cultura ebraica medievale mostra di ignorare completamente il possibile legame di parentela dei Sabei da lui presi in considerazione, gli idolatri della Caldea e il loro re stolto e arrogante persecutori di Abramo, con coloro che il Corano presenta per la prima volta con un tale nome. E' difatti difficile immaginare che egli abbia potuto essere all'oscuro dell'esistenza di questi ultimi, provenendo da un paese come l'Andalusia abitato e governato per secoli dagli Arabi. E' anche vero però che la forma nominale da lui prescelta, *al-Sàbah*, taglia in anticipo ogni strada in tal senso. Un'analoga osservazione del resto può essere fatta per Averroè, il quale imprime senza dubbio nella cultura europea del Medioevo una traccia altrettanto duratura - sia pur arrivando a toccare *al-Sàbi'a* solo di sfuggita - quando cioè li contempla fra i seguaci della prima religione dell'umanità, nonché fra gli antichi sapienti sostenitori dell'eternità del mondo<sup>101)</sup>: anche in questo caso è assente un qualunque riferimento al contesto coranico, per cui quanti riprenderanno le indicazioni del Commentatore, così come quelle di Maimonide, a questo proposito (tra cui occorre ricordare personalità del

calibro di Michele Scoto, Guglielmo d'Alvernia, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino<sup>102</sup>), non avranno nemmeno più la possibilità di sospettare l'esistenza di una connessione tra questi *Sàbi'a/Sàbah* con il gruppo monoteista menzionato da Maometto.

Queste considerazioni dovrebbero d'altro canto aiutarci ad inquadrare correttamente la questione tuttora aperta dell'effettiva etimologia della parola, mettendoci sulla giusta strada per la sua soluzione. Come si diceva, in una prima fase delle nostre ricerche ci eravamo convinti che fosse possibile riconoscere foneticamente alle spalle dei Sabei del Corano una delle più comuni denominazioni greche dei Timorati di Dio (*Sebòmenoi/Theosebeis*), senza peraltro escludere l'eventualità sopra descritta che il Profeta Muhammad avesse però in realtà usato la parola semplicemente come un nome alternativo dei Cristiani (*Nasàrà*)<sup>103</sup>.

Ci siamo tuttavia resi conto in seguito che una simile soluzione aveva il difetto di non offrire una risposta soddisfacente all'entrata in gioco dei Sabei di Harràn e alla particolare posizione da essi assunta, nell'ambito del dibattito teologico-dottrinario fra diverse religioni sviluppatosi nel corso del cosiddetto Rinascimento islamico. O meglio, si trattava di una soluzione che condivideva in parte proprio uno degli aspetti della ricostruzione della complessa vicenda del Sabeismo elaborata da Chwolson che da sempre ci erano apparsi più deboli e dubbi, ossia l'idea della falsità, della menzogna, della corruzione utilizzate scientemente dagli Harràniani per appropriarsi indebitamente di un titolo che concedeva loro un diritto alla tolleranza di cui altrimenti non avrebbero dovuto godere. E in quanto tale non poteva piacerci. A che cosa mai facendo appello, se non a una pietosa menzogna, poteva infatti la gente di Harràn proclamarsi "Timorata di Dio"? Certo, era pur sempre possibile forzare un poco le cose tanto da ricondurre il presunto Sabeismo/Timore di Dio degli Harràniani al capiente serbatoio del Monoteismo Pagano, in grado senza dubbio di contenere una prestigiosa capitale mondiale del Paganesimo come la loro, ma anche così continuava a persistere un fastidioso rumore di fondo, se non lo stridore di una nota falsa.

Poi, a un certo punto, l'inaspettata scoperta del vero e proprio "gioco di prestigio" messo in opera nel *Fihrist* con la maliziosa alternanza *Sàbi'ùn/Sàbah* sopra descritta: questa suonava pienamente a conferma dell'infondatezza della tesi di Chwolson riguardante l'usurpazione del titolo da parte degli Harràniani, anche se non eliminava ancora la distanza tra i "veri" Sabei del Corano (*Sàbi'ùn*), e i "falsi" Sabei di Harràn (*Sàbah*). Ma proprio in questa direzione veniva ora ad aprirsi una nuova porta, in grado di spiegare tutto in una chiave molto più semplice. *Sàbah*, infatti, non mancava di rinviare linguisticamente piuttosto che al Greco alla sfera semitica, dove la base **s à b w**, presente già nell'Accadico, si ritrova con piccole varianti pressoché universalmente diffusa veicolando la seguente rosa di valori semantici: "popolo, popolazione, gente, soldato, esercito, servo, persona di servizio ecc."<sup>104</sup>.

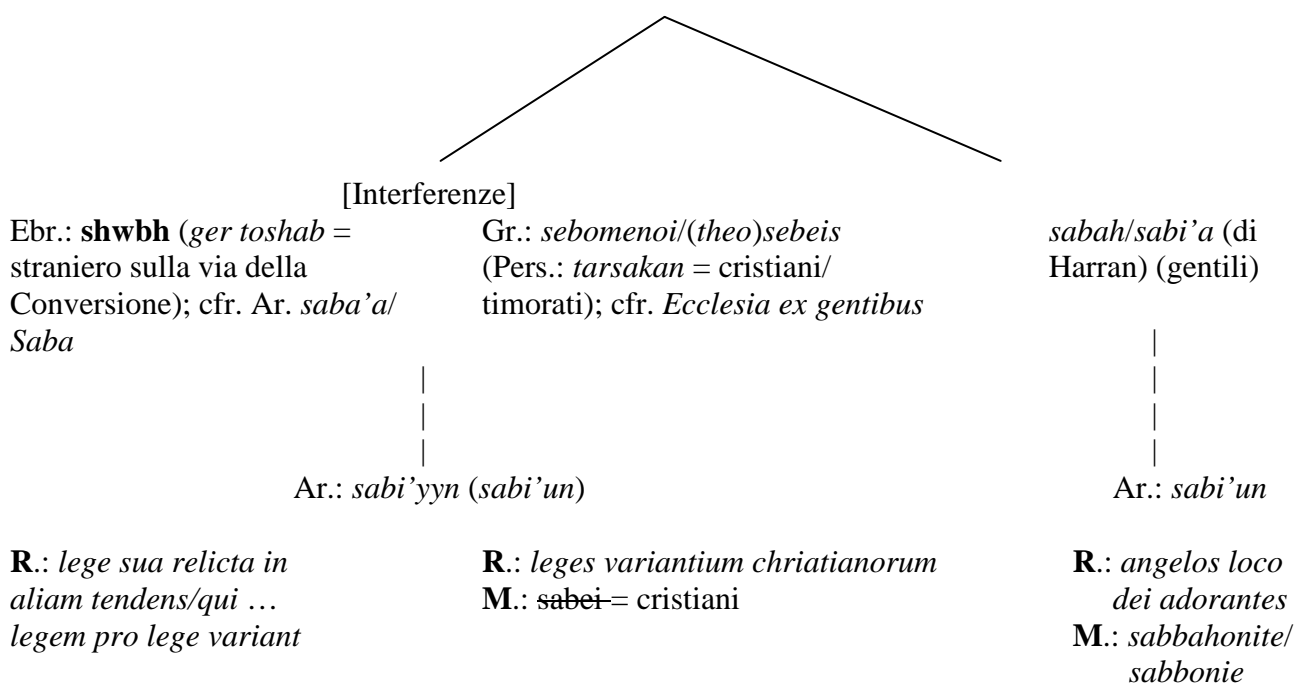
Proviamo allora a immaginare, seguendo questa pista, che "Sabei" significhi "Gentili". Che cosa accade? Che, come per magia, tutto va finalmente a posto! E' assolutamente logico che gli abitanti di Harràn portino un nome come questo, che ha



lo stesso significato e che dunque coincide perfettamente con gli altri nomi che le fonti antiche e medievali registrano in numerosissimi documenti: il siriano *Hanpè*, il greco *Ethne*, il latino *Pagani* ecc.<sup>105)</sup>. Ciò, senza contare quelle qualificazioni attribuite loro come “Filosofi”, “Elleni”, “Caldei”, “Manichei”, “Empi” (*Asebeïoi*) ecc.<sup>106)</sup> che, pur non potendo vantare una coincidenza alla lettera di significato, rimandano comunque al medesimo campo semantico. Ma una soddisfazione davvero speciale proviene dall’aver per la prima volta dispiegata sotto gli occhi la ragione vera, e alla fin dei conti addirittura banale, di un motivo ricorrente, vale a dire quello dell’interscambialità fra Sabei e *Hunafà*’ osservabile per esempio sotto la forma rispettivamente di *Sabhayyè* e di *Hanpè* nell’elenco delle opere siriane di Thabit ibn Qurrà conservato da ibn al-Qifti e trasmessoci da Barebreo<sup>107)</sup>. Analogamente a quanto si verifica per il singolare sviluppo semantico del termine coranico *hanif*, in grado di designare il patriarca Abramo e quanti come lui avvertono la voce innata di Dio mettendosi alla sua ricerca - benchè in Siriaco e in altre lingue semitiche la base **h n p/f** designi normalmente il “disonesto”, il “pagano”, il “miscredente”<sup>108)</sup> - è possibile per il vocabolo “Sabei” coprire indifferentemente tanto i “Gentili” estranei a qualunque religione rivelata, a partire in primo luogo da quelli di Harràn (*Sàbah*), quanto i “Gentili” inclini a convertirsi al Cristianesimo o divenuti Cristiani addirittura di cui si parla nel Corano (*Sàbi’ùn/Sàbi’yyin*). Come si vede bene, la posizione di questi ultimi è in perfetto accordo sia con il concetto di “tensione verso un’altra religione” e di “conversione”, sottoscritto da Roberto di Ketton sulla base di una delle principali tradizioni esegetiche musulmane, sia con la traduzione di certe forme ideali nella realtà storica concreta della Chiesa cristiana da lui alla fine effettuata, in sintonia con quanto pare suggerire Marco da Toledo eliminando in due casi su tre il nome del gruppo dal proprio testo; non altrettanto si può però dire di quei “devoti al culto degli angeli piuttosto che all’adorazione di Dio” a cui accenna Roberto forse avendo in mente le stesse persone comprese dalla parola *Sabbahonite/Sabbonie* usata da Marco, che con ogni probabilità rinviano invece ai *Sàbah*.

Tavola sinottica delle accezioni del termine *sàbi'ùn/sàbi'yyn* secondo le versioni latine di Roberto di Ketton (**R**) e di Marco da Toledo (**M**) in relazione alla presunta base etimologica della parola, incluse le molteplici possibili interferenze linguistiche.

Accadico: **sabu/sabiu**



## NOTE

- 1) Cfr. p.es. M. Tardieu, “Sàbiens Coraniques et ‘Sàbiens’ de Harràn”, *Journal Asiatique*, 274 (1986), p. 4, n.10.
- 2) S. Gunduz, *The Knowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur’àn and to the Harranians*, *Journal of Semitic Studies* - Supplement 3, Oxford 1994, pp. 22-23.
- 3) *Ibidem*, p. 26.
- 4) Sulla questione dell’appartenenza dei Sabei all’ *ahl al-kitàb*, cfr. J.D. Mc Auliffe, *Qur’anic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991, pp. 94-95, n.2. Per un parere negativo, che dimostra una concezione più stretta di “Popolo del Libro”, v. al-Tùsì, *al-Tibyàn fì tafsìr al-Qur’àn*, Najaf 1376-82 H./1956-62, I, p. 283 (Comm. a Sura II, 62; cfr. III, p. 591, Comm. a Sura V, 69), cit. in J.D. Mc Auliffe, “Exegetical Identification of the *Sàbi’ùn*”, *The Muslim World* 72 (1971), p. 97: “In the collective opinion of the *fuqahà’* it is necessary to impose the *jizya* on them; but in my view that is unnecessary because they are not of the *ahl al-kitàb*” (trad. leggermente diversa in *Qur’anic Christians*, p. 96). Abù ‘l-Futùh al-Ràzì, *Tafsìr rawh al-jinàn wa rùh al-janàn*, Teheran 1382 H./1962, I, p. 210 (Comm. a Sura II, 62), cita *hadìth* contraddittori su questo punto, anche se la maggior parte sembra non permettere l’inclusione del gruppo nel “Popolo del Libro”.
- 5) Viene spesso citato nell’esegesi di questo versetto un *hadìth* che illustra il criterio che sarà seguito da Dio nel Giorno del Giudizio: v. p.es. Fakhr al-Dìn al-Ràzì, *Tafsìr al-kabìr*, Cairo n.d., XXIII, p. 18: “Le religioni sono sei, una per Dio, che è l’Islam, e cinque per Satana”; o anche al-Tabarì, *Jàmi’ al-bayàn ‘an ta’wìl al-Qur’àn*, Cairo 1405 H./1984, XVII, p. 89; varianti dello stesso *hadìth* sono registrate da al-Zamakhsharì, *al-Kashshàf*, Beirut 1386 H./1966, III, p. 148; Abù ‘l-Futùh al-Ràzì, *Rawh al-jinàn*, VIII, p. 82 e Kàshànì, *Minhaj al-sàdiqìn fì ilzàm al-mukhàlifìn*, Teheran 1346 H./1927, VI, p. 145.
- 6) Esiste un’identificazione alternativa ai Musulmani, anche se decisamente minoritaria nell’ambito della tradizione esegetica, dei *alladhìna àmanù* ricorrenti al primo posto nei versetti che stiamo analizzando. C’è infatti chi, come Rashìd Ridà, *Tafsìr al-Qur’àn al-hakìm*, Beirut n. d., VI, p. 479, identifica coloro che credono con gli “ipocriti” (*al-munàfiqìn*), cioè coloro le cui lingue professano una fede che non concorda con quella dei loro cuori, capovolgendo così completamente il senso della serie intesa come segnale di maggiore o minore prossimità all’imperativo divino; fra i commentatori che tengono presente tale linea interpretativa ci sono al-Tùsì, *al-Tibyàn*, I, p. 285; al-Zamakhsharì, *al-Kashshàf*, I, p. 146; Kàshànì, *Minhaj al-sàdiqìn*, I, p. 220.
- 7) Rashìd Ridà, *Tafsìr*, VI, p. 478: vale la pena di ricordare che questo commentatore è il primo a prendere in considerazione l’ipotesi di un errore grammaticale nel Corano; è inoltre interessante per la sua modernità il suo rifiuto di tale possibilità basato sulla l’assunto teorico che è la grammatica a derivare dalla lingua e non viceversa. J. Burton offre un’analisi estesa di questo genere di anomalie in “Linguistic Errors in the Qur’àn”, *Journal of Semitic Studies*, 33 (1988), pp. 188-196.
- 8) al-Zamakhsharì, *al-Kashshàf*, I, pp. 660-662: le conseguenze dottrinarie che l’autore trae da questa soluzione grammaticale che traspone in ultima posizione i Sabei si accordano con la sua convinzione che questi ultimi siano, “di gran lunga, i più profondamente in errore e i più seri trasgressori” (*ibidem*, p. 661). Comunque, l’analisi più completa della questione è svolta da Fakhr al-Dìn al-Ràzì, *Tafsìr al-kabìr*, XII, pp. 54-55.
- 9) Per la letteratura relativa, e per i concetti di *taqdìr* e *majàz*, cfr. Mc Auliffe, *Qur’anic Christians*, p. 122, n. 112.

- 10) al-Zamakhsharì, *al-Kashshâf*, I, p. 662 (Comm. a Sura V, 69): qualche volta – egli dice – la parola è pronunciata così “perché essi [i Sabei] sono inclini [*sabaw*] a seguire la passione [*al-hawà*] e i desideri [*al-shahawàt*] nella loro religione piuttosto che le guide della ragione e della saggezza tradizionale [*al-sam‘*]”.
- 11) V. più avanti il paragrafo “I Sàbi’ah”.
- 12) Per gli autori che insistono sulla posizione del Sabeismo quale religione compresa fra Giudaismo e Cristianesimo, cfr. Gunduz, *The Knowledge of Life*, p. 26; Mc Auliffe, “Exegetical Identification”, *passim* e *Qur’anic Christians*, p. 120 sgg.
- 13) Per i maestri inclini a sottoscrivere questa opinione, v. Gunduz, *ibidem*; Mc Auliffe, “Exegetical Identification”, *passim*.
- 14) Al-Tabarì, *Jàmi’ al-bayàn*, II, p. 146; cfr. D. S. Margoliouth, “Harrànians”, *ERE* (ed. J. Hastings), VI, Edinburgh 1913, p. 519.[Sebomenoi n. 105]
- 15) Una sintetica quanto puntuale discussione sui concetti di *hanif* e *hanifiyya*, con aggiornata bibliografia, si trova in *EI<sup>2</sup>*, II, pp. 168-170 (W. Montgomery Watt). In effetti, al di là degli evidenti fattori in comune, la tradizione attesta soltanto l’esistenza di alcuni personaggi dai tratti decisamente individuali: Quass b. Sa’idah, il monaco Bahirà, Habìb al-Najjàr (“il Carpentiere”), Zayd b. ‘Amr b. Nufayl, Waraqah b. Nawfal, Salman al-Fàrisì, Abù Dharr al-Ghifàrì, e la delegazione mandata da al-Najjàshì.
- 16) L’identificazione dei due fenomeni è stata come si sa a suo tempo sostenuta da J. Pedersen, “The Sàbians”, in T.W. Arnold, R.A. Nicholson (edd.), *‘Ajab-nàma. A Volume of Oriental Studies Presented to E.G. Browne*, Cambridge 1922, pp. 383-391, e sulla sua scia riaffermata più recentemente da J. Hjarpe, *Analyse Critique des Traditions Arabes sur les Sabéens Harràniens*, Diss. Uppsala 1972, pp. 138 sgg.
- 17) Nel Corano la parola *al-Majùs* ricorre solo nel versetto 17 della XXII Sura, anche se l’opinione per cui gli Zoroastriani sono considerati parte dell’*ahl al-kitàb* non può basarsi su questo passaggio, che anzi sembra suggerire una qualche vicinanza con i *mushrikùn*. In effetti secondo al-Ràzì, *Mafàtìh al-ghaib*, IV, p. 554, gli Zoroastriani non avrebbero un vero profeta ma solo un *mutanabbi’*, e ciò potrebbe far pensare che essi occupino una posizione intermedia tra i membri del Popolo del Libro a pieno titolo e i pagani; all’incirca sulla stessa linea di pensiero al-Naisàbùrì, in margine a al-Tabarì, *Tafsir*, ed. Cairo XVII, p. 74, il quale annota che essi non hanno un vero e proprio profeta, essendo per di più dualisti. Nella letteratura degli *hadith* (cfr. A.J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s.v. *Majùs*), si dice tuttavia che vanno trattati a tutti gli effetti come gli altri componenti del Popolo del Libro e che sono quindi soggetti al pagamento della *gizya*, la speciale tassa prevista dal governo musulmano a carico delle comunità religiose protette. Di fatto, lo stato islamico non aveva di fronte altra scelta all’indomani dell’annessione della Persia, anche se esistono testimonianze di tolleranza verso questo gruppo religioso precedenti la conquista.
- 18) V. *Atti*, XV, 28-29: “E’ parso allo Spirito Santo e a noi di non imporvi altro peso all’infuori di queste cose necessarie: che vi asteniate dalle cose immolate agli idoli, e dal sangue, e dagli animali soffocati, e dalla fornicazione; e da queste cose farete bene a guardarvi. State sani”; cfr. *ibidem*, 19-20. Sul Concilio di Gerusalemme cfr. K. Lake, “The Apostolic Council of Jerusalem”, in F.J. Foakes Jackson, K. Lake (edd.), *The Beginnings of Christianity*, Part. I, vol. V, Grand Rapids 1966, pp. 195-212; J. Dupont, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, tr. it. Bologna 1984, p. 33 sgg. Il significato dell’avvenimento è inteso così da M. Simon, *Verus Israel*, Paris 1948, p. 392: “Le décret apostolique, fixant comme condition à l’admission des Gentils la pratique des precepts dits noachiques, se place dans la même ligne de la propagande juive”.
- 19) Cfr. p.es. la lista, citata nel *Libro dei Giubilei*, VII, 20 sgg., che è articolata in soli sei punti.
- 20) Infatti esse vengono, secondo l’interpretazione corrente, dedotte dalle richieste rivolte da Dio ad Adamo (*Gen. 2, 16*) e a Noè (*Gen. R. 34*). Per una breve esposizione dell’argomento cfr. *The Jewish Encyclopedia*, VII, pp. 648-650 s.v. “Laws (Noachian)” o anche

- Encyclopaedia Judaica*, XII, coll. 1190-1191, s.v. “Noachide Laws”. Per un istruttivo approfondimento, in cui si dimostra la sorprendente ampiezza che a livello esegetico sono in grado di coprire i Comandamenti di Noé a dispetto della loro apparente brevità, v. invece A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, tr. it. Milano s. d. [dopo 1984].
- 21) Per una definizione classica v. p.es. ‘*Aboda Zara*, 64 b: “Chi è il *gèr toshàb?* ... I saggi (rabbini) dicono: ‘Colui il quale rispetta i sette comandamenti che rispettavano i figli di Noè’ ”.
- 22) Cfr. Ibn Hishàm, *Sirat rasul Allah*, ed. F. Wustenfeld, I, Gottingen 1860, p. 120 sgg.; un racconto analogo ci trasmette Ibn Sa’d, *Kitàb al-tabaqàt al-kabìr*, ed. E. Sachau (et alii), III, 1, Leiden 1909, p. 288. V. anche, oltre alla voce “Hanif” curata da B. Carra de Vaux in *EI* (I ed.), T. Andrae, *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, tr. It. Bari 1934, p. 122 : “In una festa sacrificale che i Quraysh davano per uno dei loro idoli, quattro uomini, a quanto narra Ibn Ishàq, si separarono dal loro popolo per ricercare la retta religione hanifitica, la fede di Abramo”. Particolare attenzione alla vicenda di questi individui è riservata da J. Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs*, London 1979, p. 388 sg.
- 23) Di lui infatti l’autore dice che non si convertì né al Giudaismo né al Cristianesimo (e nemmeno all’Islàm), ma “si astenne dagli idoli, dagli animali che erano morti (soffocati), dal sangue e dalle cose offerte agli idoli” (Ibn Hishàm, *Sirat*, I, p. 144); cfr. Andrae, op. cit. p. 123.
- 24) Il collegamento Noè – (falsi) Sabei appare un fatto saldamente acquisito sul piano teologico-dottrinario, come dimostrano molti degli estratti testuali sui Sabei raccolti da Chwolson nel secondo volume del suo classico studio: si va dall’ascendenza di Sàbì – mitico fondatore nonché eroe eponimo della “setta” sabea – che alcuni vorrebbero figlio di Lamek (e dunque fratello di Noè) (cfr. Abù l-Hasan al-Ash’arì, *Tashil al-sabil*, Comm. a Sura II, 59, cit. in Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 voll., S. Petersburg 1856, II, p. 563, cfr. I, p. 271 e n. 1), alla fondazione della città di Harràn – capitale per antonomasia del Sabeismo - da parte dell’uomo dell’Arca in persona (cfr. il frammento geografico anonimo registrato da R. Dozy, *Catal. der Leidn Bibl.*, II, pp. 139-140 e attribuito a ibn al-Kalbì da Chwolson, II, p. 553; ma v. anche l’opinione di Yàqùt, *Mu’jam al-buldàn*, ed. F. Wustenfeld, Leipzig 1866-73, II, s.v. “Harràn”, cit. in Chwolson, II, p. 549 sg., secondo cui Harràn fu la prima città dopo il diluvio). Per quanto riguarda quella esplicita lettura del Sabeismo in chiave di religione noachita, che è il dato che maggiormente ci interessa, ricordiamo: “I Sabei pretendono di riconoscersi nella religione di Noè” (al-Firùzàbàdì, *Qàmùs*, I, ed. Calcutta 1817, p. 24, cit. in Chwolson II, p. 592); “Si dice: ‘Egli appartiene ai Sabei’ e con ciò si intende un popolo che pretende di seguire la religione di Noè” (‘Asim Efendi, *Qàmùs*, I, ed. Bùlàq 1250 H./1835, s.v. “Sabà”, cit. in Chwolson II, p. 593). Ma si vedano ancora al-Tùsì, *al-Tibiyàn fi tafsir al-Qur’àn*, I, ed. Najaf 1376 H./1956, p. 282 (Comm. a Sura II, 62; Kàshànì, *Minhaj al-sàdiqìn fi ilzàm al-mukhàlifìn*, III, ed. Teheran 1346 H.S./1927, p. 283 (Comm. a Sura II, 62); cfr. Mc Auliffe, “Sàbi’ùn”, p. 97 e p. 100.
- 25) Ecco come Andrae, op. cit., p. 122 sg., riproponeva questa storia di sapore in parte leggendario: “I quattro (cfr. sopra n. 22 ad loc.) erano Waraqa ibn Nawfal, ‘Ubayd Allah ibn Jahsh, ‘Uthmàn ibn al-Khuwayrith, e Zayd ibn al-‘Amr. Waraqa si fece cristiano e si acquistò grande scienza dai cristiani e dai loro libri. ‘Ubayd Allah restò nel dubbio e nell’incertezza, fino a che accolse l’Islàm e migrò in Abissinia; ma lì passò al Cristianesimo ... ‘Uthmàn si recò dall’imperatore di Bisanzio, si fece colà cristiano, e ricevette presso di lui un posto onorevole”. Per Zayd cfr. sopra n. 23.
- 26) Sull’osservanza dei “Comandamenti di Noè” da parte dei Timorati cfr. p.es. B. Lifshitz, “Du nouveau sur les Sympathisants”, *Journal for the Study of Judaism*, I (1970), p. 78: “Ils (i Timorati/Simpatizzanti) n’ètaient pas convertis au Judaïsme et n’observaient que le Sabat et les ‘commandements de Noe’ ”. Ulteriore bibliografia nelle due recenti opere citate alla n. 28.

- 27) M. Simon, “Un Document du Syncretisme Religieux dans l’Afrique Romaine”, *CRAI*, (Jan.-Mar.) 1978, p. 515 : “Il n’est pas exclu que nous soyons ici au carrefour, mal délimité, de trois religions”.
- 28) A prescindere dai due studi risalenti alla prima metà dell’ ’800 di C. Ullmann, *De Hypsistariis, Seculi post Christum Natum Quarti Secta, Commentatio*, Heidelberg 1823, e di G. Boehmer, *De Hypsistariis*, Berolini 1824 (la cui posizione per l’accostamento Timorati – Sabei converge in parte con la nostra), gli studi più completi sull’argomento sono: B. Wander, *Gottesfurchtige und Sympathisanten*, Tübingen 1998 (tr. it. Milano 2002), e soprattutto S. Mitchell, “The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians”, in P. Athanassiadi - M. Frede, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, pp. 81-148.
- 29) *Atti*, **18**, 6: “... e allora me ne andrò fra i Gentili!”.
- 30) Il testo greco è stato edito e commentato da J. Reynolds - R. Tannenbaum, *Jews and God-Fearers at Aphrodisia, PCPhS*, Suppl. Vol. 12, Cambridge 1987, il cui lavoro ha immediatamente suscitato un vivace dibattito sull’argomento.
- 31) La definizione è di Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting (The Book of Acts in Its First Century Setting, Vol. 5)*, Grand Rapids 1996, p. 21. Ci limitiamo ad elencare solo alcuni dei molteplici contributi di T. Kraabel alla sua problematica presa di posizione: “The Disappearance of the God-Fearers”, *Numen* 28 (1981), pp.113-26; “The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions”, *JJS* 33 (1982), pp.445-64; “Synagoga Caeca: Systematic Distorsion in Gentile Interpretation of the Evidence for Judaism in the Early Christian Period”, in Neusner-Frerichs eds., *To See Ourselves as Others See Us; Greeks, Jews and Lutherans in the Middle Half of Acts*, in G.W.E. Nickelsburg - G. MacRae eds., *Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honour of Krister Stendhal on his Sixty-Fifth Birthday (= HTR 79 [1986])*, pp.147-157; (con S. Mc Lennan) “The G-d-Fearers – A Literary and Theological Invention”, *BThR* 12.5 (Sept-Oct. 1986), pp.46-53.
- 32) V. p.es. J. Murphy - O’ Connor, “Lots of God-Fearers? *Theosebeis* in the Aphrodisia Inscription”, *RB* 99.2 (1992), pp.418-424; o anche R.S. KRAEMER, “On the Meaning of the Term ‘Jew’ in Graeco-Roman Inscriptions”, *HTR* 82.1 (1989), pp.35-53.
- 33) Cfr. sopra n. 28.
- 34) C.F. Dupuis, *L’Origine de Tous les Cults*, 3 voll. Paris 1794-95, vol. I, cap. 2 passim.
- 35) L’articolo è stato pubblicato nei *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, vol. II, n° 7, Jerusalem 1967; il passaggio in questione è a p. 151 sg. Le conclusioni di Pines sono state sottoscritte da J. De Menasce nella sua *Comunicazione* apparsa sulla *Revue de l’Histoire de Religions*, 171 (1967), p. 257 sg. Ma si veda anche l’articolo di De Blois citato alla n. 37, p. 9 e n. 49.
- 36) M.L. Chaumont, *La Christianisation de l’Empire Iranien, CSCO* 499, Subs. 80, Louvain 1988, p. 117. Il testo era stato tradotto e analizzato dalla studiosa nel precedente studio “L’Inscription de Kartir à la *Ka’bah de Zoroastre*”, *Journal Asiatique*, 248 (1960), pp. 339 – 380. Cfr. inoltre i riferimenti bibliografici menzionati nello studio di De Blois citato alla nota successiva a p. 7 sgg.
- 37) F. De Blois, “*Nasrànì (Nazoraìos) and Hanif (Ethnikòs): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam*”, *BSOAS*, 65 (2002), in particolare p. 16 sgg.
- 38) Cfr. il nostro *I Sebòmenoi (tòn Theòn). Una Risposta all’Antico Enigma dei Sabei*, Roma 1997; per quanto riguarda quest’ultimo aspetto cfr. invece il successivo *God-fearers. A Solution to the Ancient Problem of the Identity of the Sabians*, disponibile, al pari del precedente, sul presente Sito.
- 39) Segnaliamo a questo proposito: E. Preuschen, “Die Bedeutung von *shùbh shebùth* im Alten Testament”, *ZAV* 15 (1895), pp.1-74; E.L. Dietrich, “*Shùbh Shebùth. Die Endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*”, *BZAV* (Giessen 1925), pp.1-66; E. Baumann,

- “*Shùbh shebùth*. Eine exegetische Untersuchung”, ZAW 47 (1929), pp.17-44; e soprattutto W.L. Holladay, *The Root Shùbh in the Old Testament*, Leiden 1958.
- 40) Si tratta, come è noto, del titolo del brillante articolo di S.J.D. Cohen (“Passing the Boundary and Becoming a Jew”), pubblicato su *HTR* 82.1 (1989), pp.13-33.
- 41) In effetti, la formula *ger has-sedeq* (cfr. le parole di Gesù al Battista in Matteo 3, 15: “... conviene che noi adempiamo ogni giustizia”) non è altro che una denominazione alternativa e più circostanziata per colui che la legge giudaica riconosce nel *ger*, cioè nel proselita: cfr. E. Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, A New English Version Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, Edinburgh 1973 – 1986, tr. it. Brescia 1985 – 1998, vol. III, 1, p. 211 sgg.; H. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 5 voll. Munich 1922-1928, II, p. 715; K.G. Kuhn - H. Stegemann, *RE, Suppl.* IX, s. v. “Proselyten”. Ricordiamo che secondo la dottrina le condizioni richieste per accedere allo stato legale di proselito a pieno titolo erano tre, e cioè il battesimo al fine di ottenere la purezza richiesta dalla legge levitica, l’offerta di un sacrificio nel Tempio per essere mondato dai suoi peccati, ed infine la circoncisione per essere incorporato a tutti gli effetti nella comunità ebraica.
- 42) E’ famoso il passaggio della XIV Satira di Giovenale, vv. 96-104, che deride i Romani sedotti da certe abitudini esotiche, mostrando altresì preoccupazione per i loro figli sovente inclini a compiere il passo definitivo della conversione.
- 43) Si veda p.es. il capitolo I, passim, del già citato *The Root Shwbh in the Old Testament*, in cui Holladay mostra di non prendere nemmeno in esame la possibilità di stabilire una qualunque relazione tra la radice ebraica in questione e i verbi arabi *saba’a* e *sabà*.
- 44) Vedi sopra n. 37, in particolare p. 16 sgg.
- 45) Ma cfr. anche *Rom.* 2, 28-29, da cui si evince come il concetto di “circoncisione del cuore” rappresenti uno degli aspetti più qualificanti del messaggio paolino: “Infatti Giudeo non è chi appare tale dall’esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera; la cui gloria non viene dagli uomini ma da Dio”.
- 46) De Blois, “*Nasràni (Nazoraïos) and Hanif (Ethnikòs)*”, p. 16 sgg.
- 47) F. De Blois, “The ‘Sabians’ (Sàbi’ùn) in Pre-Islamic Arabia”, *Acta Orientalia*, 56 (1995), p. 52.
- 48) Ci limitiamo a proposito del primo gruppo di opere a rinviare alla lista di ricorrenze citate da A.J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 8 voll., Leiden 1936 - 1988, s.v. *saba’a*, vol. III, 1955, p. 231 sg. Per quanto riguarda invece il settore dei lessicografi è ancora utile Chwolson, *Die Ssabier* II, p. 590 sgg., oppure anche E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, IV, s.v.
- 49) Si veda p. es. Ibn Ishàm, *Sira*, p. 225 (tr. ingl. A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishàq’s Sirat Rasùl Allàh*, London-New York 1955); o anche al-Tabarì, ibidem, che riprende la notizia: “I politeisti dicevano del Profeta e dei suoi compagni: ‘Quelli, sono dei Sabei’. E li paragonavano ad essi”. Ricordiamo le parole di Suràqa bin ‘Awf registrate nel *Kitàb al-Aghàni*, XV, ed. Bùlàq, 1285 H/1868, p. 138: “Tu – facevano osservare i suoi contemporanei a Muhammad – porti la religione dei Sabei mischiandola con le Tavole del *Najd*, dopo che hai assunto un impegno”.
- 50) Margoliouth, “Harrànians” (cit. n. 14), p. 519: “*saba’a*, ‘he changed his religion’, ... appears to be an inference from the application of the name to Muhammad to his followers”.
- 51) Il saggio di A.D. Nock, *Conversion*, tr. it. Bari 1974, rappresenta, anche per la sua sorprendente originalità nel panorama degli studi di settore, una eloquente dimostrazione delle difficoltà che incontrò il mondo antico a mettere a fuoco e a dare adeguata espressione al concetto, per noi così scontato, di “conversione”. Sugli equivalenti greci di *epistrophè* e *metànoia*, si veda il *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*, tr. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, ai lemmi *strèpho* (vol. XII) e *metanoèo* (vol. VII).

- 52) Su Ermanno ci limitiamo a citare i seguenti contributi di Charles S. F. Burnett: “A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1977, pp. 62-70; “Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century”, *Orientalische Kultur und europaisches Mittelalters*, a cura di A. Zimmermann e I. Craemer-Ruegenberg, *Miscellanea Mediaevalia*, 17 (Berlino 1985), pp. 161-171; ed in particolare l’introduzione alla più importante opera di Ermanno di Carinzia (*De Essentiis: A Critical Edition*, Leida 1982, pp.1-66).
- 53) La forma nominale “Ketton” è quella ormai più comunemente usata dagli studiosi. Per una breve presentazione del dotto inglese medievale, v. *Lexicon des Mittelalters*, VII, col. 902, s.v. “Chester”.
- 54) Sulla figura di Pietro il Venerabile, il cui intervento - come sottolinea opportunamente M. Gàzquez, “Trois Traductions Médiévales Latines du Coran: Pierre le Vénérable–Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segobia”, *Revue des Etudes Latines*, 80 (2002), p. 223 sg. - è stato, ai fini di questa prima traduzione, “decisivo”, v. G. Constable, J. Kritzeck (a cura di), *Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eight Centenary of His Death*, Roma 1956. Cfr. inoltre i riferimenti dell’Indice dei Nomi dati da U. Monneret de Villard, *Lo Studio dell’Islàm in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano 1944.
- 55) Citiamo dall’edizione a stampa curata da Theodor Bibliander, *Machumetis Saracenorum Principis ... Alcoran*, Basilea 1543 (seconda ed. 1550), pp. 10, 41-42 e 107. Ricordiamo che a causa del rimaneggiamento operato dai traduttori sulla numerazione delle Sure, mentre nel primo passaggio sui Sabei essi rientrano casualmente ancora nella Sura II, negli altri due casi vengono nominati rispettivamente nella XII e nella XXXII. Sulle possibili ragioni di questa diversa numerazione, M. Th. D’Alverny, “Deux Traductions Latines du Coran au Moyen Age”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 16 (1947-48), pp. 69-131, avanzava l’ipotesi “que le traducteur a eu en mains un manuscrit arabe d’usage liturgique, dans lequel était marquée le hizb, coupure adoptée pour la récitation dans les mosquées”, ma abbandonava questo punto di vista nell’articolo successivo “Quelques Manuscrits de la ‘Collectio Toletana’”, in *Petrus Venerabilis*, cit., p. 205.
- 56) V. nota precedente.
- 57) Cfr. D’Alverny, “Deux Traductions Latines”, p. 114 sg.
- 58) *Arabico tamen semoto velamine tuae maiestati praebendam, non minus tamen obnixè tuum obsequium aggressus sum, confixus nil effectum quassari, quo tuum votum igne divino plenum aspirat*, Bibliander, *Alcoran*, cit., Praefatio, p. 7.
- 59) *Nil excerpens, nil sensibiliter nisi propter intelligentiam tantum alterans actuli*, ibidem.
- 60) “*Tafsìr and Translation: Traditional arabic Qur’àn Exegesis and the Latin Qur’àn of Robert of Ketton and Mark of Toledo*”, *Speculum*, 73/3 (Luglio 1998), pp. 703-732. Le tesi dell’autore sono state riprese negli importanti articoli di J. Martinez Gazquez, “Observaciones a la Traducción Latina del Coràn (Qur’an) de Robert de Ketene”, in *Le Traducteurs au Travail. Leur Manuscrits et leurs Méthodes*, Actes du Colloque International Organisé par le “Ettore Majorana Centre for Scientific Culture” (Erice, 30 Sett. – 6 Ott. 1999), a cura di J. Hamesse, Brepols 2001, pp. 115-127; “Trois Traductions Médiévales Latines du Coran: Pierre le Vénérable- Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segobia”, *Revue des Etudes Latines*, 80 (2002), p. 223-236.
- 61) Per i riferimenti bibliografici v. “*Tafsìr and Translation*”, cit. p. 712 sg. e note. Rita Copeland, nel suo studio *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge 1991 (soprattutto pp. 86 sg, 92, 96-150), ha a suo tempo dimostrato come questo tipo di procedimento fosse comune tra i traduttori europei medievali.
- 62) Mohammed Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran*, New York – Toronto, 1992; Mohammed Zafrula Khan, *The Quran*, 3rd ed., London 1985; cfr. Burman, “*Tafsìr and Translation*”, cit. p. 729, n. 129.



- 63) La definizione di al-Tabarì, secondo cui *Sàbi'* sarebbe in definitiva un sinonimo di "apostata" o di "convertito", è la seguente: "Gli Arabi chiamano *Sàbi'* chiunque abbandona la propria religione per un'altra" (*Jàmi' al-bayàn*, II, p. 147: comm. ad Sura 2, 62). E' forse inutile ricordare che il classico Commentario di al-Tabarì (X sec.) raccoglie un enorme *corpus* di materiale esegetico che rende conto di tutte le autorevoli opinioni espresse in precedenza sul testo coranico: tuttavia quella appena data è senz'altro quella che l'autore mostra particolarmente di prediligere.
- 64) Abbondanti riferimenti in Chwolson, I, p. 181 sgg.
- 65) A questo proposito resta fondamentale lo studio di A.R.R. Sheppard, "Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor", *Talanta* 12/13 (1980-81), p. 77-101; ulteriori riferimenti in S. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos", cit. n. 28.
- 66) *Colossesi*, II, 16. Teodoreto, *PG* 82, p. 614 and p. 619; cf. Origene, *Contra Celsum*, 5, 4-5.
- 67) Il codice Vaticano Lat. 4071, f. 82v in realtà si limita a chiosare senza ulteriori chiarimenti: *Christianos legem variantes appellat*.
- 68) H. Lamarque, "En Marge du Coran Latin", *Pallas* 59 (2002), p. 354.
- 69) *Ibidem*, p. 355.
- 70) Citiamo dal codice F. V. 35 della Biblioteca Nazionale di Torino (XIV sec.) rispettivamente da f. 2ra, f. 15vb e f. 44va.
- 71) Tra i codici da noi consultati, la variante *Sabbonie* compare nel ms. 780 (datato 23 Ott. 1400) conservato presso la Bibliotheque Mazarine di Parigi.
- 72) La chiosa "Samaritani" è leggibile sopra il termine *Sabbahonite* nel già citato (n. 70) cod. torinese; è in effetti difficile non immaginare che l'anonimo autore dell'annotazione abbia avuto in mente la setta che Epifanio registra fra quelle samaritane con il nome greco di *sebouaioi* (*Panarion*, I, pp. 276, 312, 332, 349, ed. Dindorf), cfr. W. Brandt, *Die Judischen Baptismen*, Giessen 1910, p. 112 sgg.
- 73) al-Zamakhsharì, *al-Kashshàf* (cit. n. 5), III, p. 148.
- 74) Kàshànì, *Minhaj al-sàdiqìn* (cit. n. 5), V, p. 145; cfr. Mc Auliffe, *Qur'anic Christians* (cit. n. 4), p. 124.
- 75) Sull'argomento si vedano gli articoli di Martinez Gazquez, "Trois Traductions Médiévales Latines du Coran" (cit. n. 60), soprattutto p. 232 sgg., e "El Prologo de Juan de Segobia al Coràn (*Qur'àn*) Trilingue (1456)", *Mittellateinisches Jahrbuch*, 38 (2003), pp. 389-410; segnaliamo inoltre i due precedenti articoli di E. Lator, "Giovanni de Segovia e la Prima Versione Bilingue del Corano", *La Civiltà Cattolica*, 96 (1945), pp. 37-44; e di D. Cabanelas, "Juan de Segovia y el Primer Alcoràn trilingue", *Al-Andalus*, 14 (1949), pp. 149-173. Ancora utili la voce "Jean de Ségovie" del Dictionnaire de Theologie Catholique, vol. 8/1, 1924, coll. 816-819, curata da E. Amann; cfr. infine Monneret de Villard, *Lo Studio dell'Islàm in Europa* (cit. n.54), p. 16. Ricordiamo comunque che di questa versione sopravvive solamente il *Prologo*, pubblicato da Gazquez nel secondo dei suoi articoli sopra citati.
- 76) Il progetto di traduzione in più lingue vagheggiato dal Monchates (anche noto attraverso lo pseudonimo di Flavius Mithridates) rimase in effetti soltanto allo stato di abbozzo: venne infatti portato a termine un "saggio editoriale" dedicato al Duca di Urbino Federico da Montefeltro, comprendente l'elegante versione in Latino (con testo arabo a fronte) delle sole Sure XXI e XXII: degna di nota, dal nostro punto di vista, la singolare restituzione (al f. 77v, linee 16-17, del codice Urbinate Latino di seguito indicato) del termine *Sàbi'yyn* nella Sura XXII con l'espressione *qui ... patientes fuerunt* (comprensibile tuttavia forse alla luce dell'indicazione data, intorno all'anno 1000 della nostra era, da al-Birùnì nel *Book of Initiation in the Elements of the Art of Astrology*, ed. e tr. R.R. Wright, London 1934, p. 253, che mette in correlazione, nella sezione riguardante i rapporti fra i pianeti e le diverse religioni, la Luna con gli "aderenti alla religione prevalente": per la conseguente identificazione di questi ultimi con i Sabei, si veda il nostro *I Sebòmenoi* [cit. n. 38], p. 16

sg. e note). Il manoscritto Vaticano Urbinate Latino 1384 è la testimonianza diretta di tale iniziativa editoriale, a cui si è dedicato recentemente A.M. Piemontese pubblicando gli esiti delle sue ricerche ne “Il Corano Latino di Ficino e i Corani Arabi di Pico e Monchates”, *Rinascimento*, II serie, 36 (1996), pp. 227-273. In quest’ultimo saggio Piemontese si sofferma ampiamente anche sulle peculiarità del Corano in possesso di Pico (codice Vaticano Ebraico 357), tra cui soprattutto quelle di essere stato trascritto in caratteri ebraici nonché di essere accompagnato da un ricchissimo corredo di glosse e annotazioni, purtroppo non facilmente decifrabili: l’unico lavoro a muovere qualche passo in questa direzione di cui siamo a conoscenza è la conferenza tenuta da B. Grévin il 20 Novembre 2006 presso il *Deutsches Historisches Institut in Rom* (per l’Archivio del Circolo Medievistico Romano), dal titolo: “*Il Corano di Mitridate: Insegnamento dell’Arabo e Conoscenza della Cultura Islamica nell’Italia del Tardo XV secolo*”. Nell’ambito del nostro orizzonte di ricerca, ci preme comunque rilevare qui, al f. 107v, linea 11, la presenza della traduzione interlineare del nome *Sàbi’yyn* nella Sura XXII (sulla cui possibile paternità si veda ancora Piemontese, p. 266 sgg.) con il termine latino *Sabini*, una soluzione senza dubbio interessante e che ci riproponiamo di approfondire in uno studio in corso di preparazione, dove ci riproponiamo di sfruttare la corretta etimologia del termine (che rinvia all’Accadico *sàbu*, cfr. G. Semerano, *Le Origini della Cultura Europea. Le Rivelazioni della Linguistica Storica*, Firenze 1984, vol. I, t. 2. p. 536 e 814, o anche vol. II, t. 2 [*Dizionari Etimologici. Basi Semitiche delle Lingue Indoeuropee*, Firenze 1994, p. 551, s.v.]), curiosamente tuttora ignorata dai più.

- 77) Vedi lo studio di Pines ricordato sopra a p. 7.
- 78) Per una efficace sintesi delle tesi di Chwolson, si veda Hjarpe, *Analyse Critique*, cit. n. 16, p. 3 sgg.
- 79) Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, tr. B. Dodge, New York – London 1970, pp.751-753. Un’analoga versione dei fatti, anche se ridotta all’essenziale, ci restituiscono Hamza Isfahànì, *Ta’rikh sinì mulùk al-’ard wa l-’anbiyà’*, tr. I.M.E. Gottwaldt, Petropoli-Lipsiae 1848, p.3, e al-Khwàrizmì, *Mafàtih al-’ulùm*, ed. G. van Vloten, Lugd. Bat. 1895, p.36, (= Chwolson, II, p. 504 e p. 506), oltre che al-Bìrùnì, *The Chronology of Ancient Nations*, tr. E. Sachau, London 1879, p. 188 e p. 314 sg. (che sposta tuttavia in avanti l’evento di circa dieci anni).
- 80) All’antichissimo culto numerico della Luna, conservatosi ad oltranza ad Harràn, è dedicata la prima parte dello studio di T. Green, *The City of the Moon-God. Religious Traditions of Harran*, Leiden-New York-Koln 1992, p. 19 sgg. (relativi riferimenti bibliografici a p. 219).
- 81) Per una visione in presa diretta del contesto storico complessivo, v. G. Levi Dalla Vida, “L’invasione dei Tartari in Siria nel 1260 nei ricordi di un testimone oculare”, *Orientalia*, n.s. 4 (1935), p. 354 sgg. Il “testimone oculare” in questione è il cronista ibn Shaddàd, della cui principale opera storica non esiste tuttora una traduzione completa: i passaggi che ci interessano si possono comunque trovare in C. Cahen, “La ‘Djazìra’ au milieu du treizième siècle”, *REI*, 8 (1934), p. 109 sgg., o anche in D.S. Rice, “Medieval Harran”, *Anatolian Studies*, 2 (1952), p. 45 (cfr. idem, “A Muslim Shrine at Harran”, *BSOAS*, 17/3 [1955], p. 477).
- 82) La notizia è riferita da al-Dimashqì (XIV sec.), *Manuel de la Cosmographie du Moyen Age*, tr. A.F. Mehren, Copenhagen 1874, pp. 257-261, ma, come osserva la Green, op. cit., p. 96, manca di reali riscontri; cfr. anche Rice, op. cit., p. 43.
- 83) Per tutti questi aspetti cfr. ancora la Green, op. cit., p. 22 sgg. e 144 sgg.
- 84) L’equazione Sabeismo–Astrolatria viene ampiamente svolta da Maimonide nella terza parte, cap. 29, de *La Guida dei Perplessi*. Oltre alla classica edizione e traduzione curata da S. Munk (*Le Guide des Egarés*, 3 voll. Parigi 1856 -1866), segnaliamo la recente versione italiana di M. Zonta, edita dalla UTET di Torino nel 2005, pregevole soprattutto per l’apparato critico e bibliografico.

- 85) L'estensione universale del significato di "Sabei" a tutte le comunità riconducibili in qualche modo al paganesimo è operata per la prima volta da al-Mas'udì (X sec.), *Le Livre de l'Avertissement et de la Révision*, tr. B. Carra de Vaux, Paris 1897, p. 221 sgg. Sulla stessa linea p. es. Sà'id al-Andalusì (XI sec.), *Livre des Catégories des Nations*, tr. R. Blachère, Paris 1935, in particolare p. 75 sgg.
- 86) *Fihrist*, loc. cit. n. 79.
- 87) Cfr. *Analyse Critique*, cit. n. 16, soprattutto p. 96 sgg.
- 88) Per il testo originale cfr. l'edizione del *Kitàb al-Fihrist* curata da G. Flugel (Leipzig 1871-72), p. 320 sg., o anche Chwolson, II, p. 17 (la dichiarazione che gli Harràniani erano comunemente chiamati *al-sabà* è espressa fin dalle prime righe del capitolo del *Fihrist* a loro dedicato, cfr. Chwolson, II, p. 2 sg.).
- 89) *Ibidem*.
- 90) Sarà sufficiente consultare a questo proposito la voce "(al-)Ma'mùn", nella *EF*<sup>2</sup>.
- 91) Cfr. Chwolson, I, p. 542 sgg.; Hjarpe, *Analyse Critique*, p. 35 sgg.; Green, *The City of the Moon-God*, p. 162 sgg.
- 92) Oltre alla sezione dedicata all'argomento dalla Green (p. 162 sgg.), sarà utile seguire almeno le indicazioni fornite da W. Scott, *Hermetica*, IV (Testimonia), Oxford 1936, p. 97 sgg.
- 93) Bisogna riconoscere a Tardieu, "Sàbiens Coraniques", cit. n. 1, p. 13 sgg., il merito di aver segnalato per primo questo particolare aspetto.
- 94) Al-Mas'udì, *Murùj al-dhahab (Les Prairies d'Or)*, ed. e tr. C. Barbier de Meynard, 9 voll., Paris 1861-77: I, pp. 73, 198; II, p. 112; III, p. 348; IV, pp. 45, 61, 62, 64, 68. C'è da osservare che nel *Kitàb al-tanbih wa al-ishràf*, ed. M.J. de Goeje, Leiden 1894 (*Livre de l'Avertissement*, tr. cit. n. 85) l'autore mostra una maggiore incertezza riguardo all'uso del termine "Sabei", che curiosamente sembra andare in direzione opposta all'uso esibito dal Corano: incontriamo infatti il termine *sàbi'ùn/sàbi'yyn* impiegato di solito come sinonimo di "Pagani" in generale (p.es. gli imperatori romani fino a Costantino sono definiti così, v. pp. 138 e 176 dell'ed. araba [pp. 191 e 238 sg. della tr.]); d'altro canto quando si parla dei filosofi greci (Talete, Pitagora, Platone, ecc.), come pure dei loro epigoni "egizi" dei suoi tempi rappresentati in concreto dalla gente di Harràn, al-Mas'udì ricorre al ben sperimentato *sàbi'a* (cfr. pp. 161, 162 dell'ed. ar.; pp. 221, 222 della tr.), anche se in due casi compare l'inedita quanto irregolare forma *sàbi'ù* (p. 116, ll. 16 e 17; p. 164 della tr.) che dà quasi l'impressione di una soluzione intermedia di compromesso tra le due espressioni nominali.
- 95) Pseudo-Majrìtì, *Ghàyat al-hakim*, ed. H. Ritter, Leipzig – Berlin 1933 (*al-sàbi'a*: p. 80 l. 4 [= costruttori di talismani], p. 156 l. 2 e 5 [Sabeismo come religione sotto la giurisdizione della Luna], 227 l. 4 e 5 [riti e preghiere]; *al-sàbi'ùn/sàbi'yyn*: p. 193 l. 2 e 3, p. 225 l. 8 e 15, p. 228 l. 5 e 17 [riti e preghiere]); tr. ted. di H. Ritter e M. Plessner, "Picatrix". *Das Ziel des Weisens*, London 1962 (dove si possono trovare le corrispondenze con il testo originale). Nella versione latina del Manuale, che è poi quella che ebbe effettivamente circolazione nell'Europa del tardo Medioevo e del Rinascimento (era p. es. presente nella biblioteca di Pico: P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, New York 1936, p. 263; cfr. E. Garin, *La Cultura filosofica del Rinascimento Italiano*, Firenze 1961, p. 159, n. 1), come avevamo già segnalato a suo tempo (Dante e i Sabei, disponibile su questo Sito), il termine "Sabei" stranamente scompare del tutto, tranne che nel primo dei passaggi sopra citati dove viene reso nell'esotica forma *azahabin* (p. 46 l. 7 della ed. di D. Pingree, *Picatrix Latinus, The Latin Version of the Ghàyat al-Hakim*, London 1986: per le altre ricorrenze e le perifrasi di volta in volta adottate, si veda il nostro studio su Dante e i Sabei).
- 96) Vedi sopra p. 21-22 e n. 88.
- 97) Al-Birùnì, *Chronologie Orientalischen Volker*, ed. E. Sachau, Leipzig 1878, p. 204 l. 19, p. 206 ll. 9 e 16, p. 331 l. 18 (*sàbi'a*); p. 11 l. 13, p. 318 ll. 7 e 12 (*sàbi'ùn*).

- 98) Al-Shahrastànì, *Kitàb al-milal wa al-nihal*, ed. W. Cureton, London 1842, p. 203 sgg.; tr. J. Jolivet e G. Monnot, *Livre des Religions et des Sectes*, II, Peeters /Unesco (Lovanio), s. d. (ma 1993), p. 97 sgg.
- 99) Sà'id al-Andalusì, *Kitàb tabaqàt al-umam*, ed. L. Cheikho, Beirut 1912, p. 7, 12, 17, 20, 32, 33, 34, 35, 38, 44 e 62 (*sàbi'a*); p. 17 (*sàbi'yùn*); p. 37 (*sàbi'yn*). Da notare la forma irregolare delle ultime due ricorrenze.
- 100) Date le numerosissime ricorrenze del termine, rinviamo in questo caso all'indice dei nomi della già citata (n. 84) edizione di Munk, ricordando che il testo dell'opera è stato redatto, singolarmente, in lingua araba trascritta in caratteri ebraici, ed inoltre che il nucleo centrale del discorso di Maimonide intorno ai Sabei si concentra nel capitolo 29 della Parte III. Vale forse la pena di segnalare che nelle due versioni ebraiche di poco posteriori alla stesura della *Guida*, e cioè quella di Samuel ibn Tibbon e quella di al-Harizi, la trascrizione del nome *sàbah* non subisce variazioni rispetto all'originale.
- 101) Averroè, *Grande Commentario alla Metafisica*, Libro Lambda, Testo 41, ed. M. Bouyges (*Tafsìr mà ba'd al-tabì'a*), vol. III, Beirut 1948, p. 1634, l. 4; *Grande Commentario al De Coelo*, Libro Alpha, Testo 102 [103], ed. G. Endress (facsimile del Cod. Tunisi n° 11821, *Commentary on Aristotle's Book on the Heaven and the Universe*), Frankfurt a.M. 1994, p. 73, l. 7 (= fo. 84r. l. 7); *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei Filosofi (Tahafot at-tahafot)*, ed. M. Bouyges, Beirut 1930, p. 580, l. 8. Per le due edizioni di Bouyges, ricordiamo che il testo originale è stato solo "ricostruito" dal curatore.
- 102) Michele Scoto, autore della traduzione latina del *Commento al De Coelo* di Averroè (e probabilmente anche di quella del *Commento alla Metafisica*), traduce rispettivamente *Zabiorum (lex Zabiorum antiqua: Averrois Commentaria Magna in Aristotelem De Coelo et Mundo*, edd. F. J. Carmody, R. Arnzen, G. Endress, Leuven 2002, p. 195), e *Zabii (in hoc loco erraverunt Zabij: Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis* [VIII vol. dell'*Opera Omnia* di Aristotele], Venetiis apud Iunctas 1562, fo. 325ra); Guglielmo d'Alvernia, *De Fide et Legibus* (in *Opera Omnia*, Parisiis 1674, cap. VI, p. 36b) usa, anche se una sola volta, *Zabiorum (lex Zabiorum)* evidentemente sulla scorta della *Guida* di Maimonide; Alberto Magno, *De Caelo et Mundo, Tractatus IV, Cap. 1* (in *Opera Omnia*, [Editio Coloniensis] Monasterii Westfalorum, 1951 -, vol. 5/1, ed. P. Hossfeld, 1971, p. 79), da parte sua, sceglie ancora *Zabii (dixerunt enim Zabii quod mundus nec per generationem incepit nec per corruptionem finietur)*; Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 27 (in *Opera Omnia*, ed. R. Busa, Stuttgart 1980, vol. II, p. 8) infine ribadisce ancora, in un breve passaggio relativo ad Averroè ed alla dibattuta questione dell'eternità del mondo, la medesima forma *Zabii (Commentator etiam dicit ... quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum)*.
- 103) Vedi sopra l'omonimo par. c) e note relative.
- 104) Cfr. il *Chicago Assyrian Dictionary*, XVI, s. v. *sàbu*; ma anche la corrispondente voce ebraica *sabà*, che registra un ventaglio di significati simili, cfr. p. es. il classico *Hebraisches und Aramaisches Lexikon zum Alten Testament*, ed. L. Koeler e W. Baumgartner, II, p. 934 sg.
- 105) Per la complessa evoluzione semantica del termine coranico *Hanif*, che come si sa denota il vero credente e per antonomasia Abramo, in rapporto al termine siriano *Hanpè*, di significato apparentemente opposto, v. la pregevole analisi di De Blois, art. cit. (n. 37), p. 16 sgg.
- 106) Per i riferimenti relativi a queste singole attribuzioni, cfr. il nostro *Sebòmenoi (tòn Theòn)*, cit. (n. 38), p. 6 e n. 19 (per la qualifica di "Filosofi"), p. 6 sg. e n. 20 sgg. e p. 21, n. 73 (per "Elleni"), p. 33 sg., n. 114 (per "Caldei"); il patriarca giacobita Dionigi di Tell Mahrè (VIII sec.), *Cronaca*, ed. e tr. J. B. Chabot, Paris 1895, p. 68 sgg. (per "Manichei"); ed infine il vescovo Teodoreto, *Historia Ecclesiastica*, III, 21 (per "Empi").

- 107) Riportiamo questa lista nel nostro *Sebòmenoi*, cit., p. 6 sg. n. 20; essa è comunque registrata anche in Chwolson, II, p. ii – iii.
- 108) Vedi sempre il nostro *Sebòmenoi*, cit., p. 6 sgg. e n. 27, oltre al già indicato passaggio (v. n. 105) dello studio di De Blois.